Friedrich
# NIETZSCHE

# OBRAS completas

## Volumen IV

### Escritos de madurez II y Complementos a la edición

tecnos

# OBRAS COMPLETAS

FRIEDRICH NIETZSCHE

# OBRAS COMPLETAS

## VOLUMEN IV

## ESCRITOS DE MADUREZ II
## Y COMPLEMENTOS A LA EDICIÓN

Edición dirigida por
DIEGO SÁNCHEZ MECA

Traducción, introducciones y notas de

JAIME ASPIUNZA, MANUEL BARRIOS CASARES,
KILIAN LAVERNIA, JOAN B. LLINARES,
ALEJANDRO MARTÍN NAVARRO
Y DIEGO SÁNCHEZ MECA

*Edición realizada bajo los auspicios*
*de la Sociedad Española de Estudios*
*sobre Nietzsche (SEDEN)*



Título original:
*Also sprach Zarathustra; Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral; Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung; Der Antichrist; Ecce homo; Dionysos-Dithyramben; Nietzsche contra Wagner*

Diseño de cubierta:
Carlos Lasarte González




Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.


Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 978-84-309-5221-2 (obra completa)
ISBN: 978-84-309-6942-5 (volumen IV)
Depósito Legal: M-27.058-2016

*Printed in Spain*

# ÍNDICE



ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA

*Un libro para todos y para nadie*



LOS DISCURSOS DE ZARATUSTRA

PRIMERA PARTE

## SEGUNDA PARTE



## TERCERA PARTE

## CUARTA PARTE



## MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

*Preludio de una filosofía del futuro*

## DE LA GENEALOGÍA DE LA MORAL

*Un escrito polémico*



## EL CASO WAGNER

*Un problema para músicos*



## CREPÚSCULO DE LOS ÍDOLOS

*Cómo se filosofa con el martillo*



## EL ANTICRISTO

*Maldición sobre el cristianismo*

## ECCE HOMO

*Cómo llega uno a ser lo que es*



## DITIRAMBOS DE DIONISO



## NIETZSCHE CONTRA WAGNER

*Documentos de un psicólogo*

COMPLEMENTOS A LA EDICIÓN COMPLETA

# ABREVIATURAS Y SIGNOS

## ABREVIATURAS

| | |
|---|---|
| AC | El Anticristo |
| AGB | Apéndice: Compendio de la historia de la elocuencia |
| BA | Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas |
| CV | Cinco prólogos a cinco libros no escritos |
| DAR | Descripción de la retórica antigua |
| DD | Ditirambos de Dioniso |
| DK | Contribución a la crítica de los líricos griegos: El lamento de Dánae |
| DS | David Strauss. Primera consideración intempestiva |
| DVP | Las *diadochai* de los filósofos preplatónicos |
| DW | La visión dionisiaca del mundo |
| EH | Ecce homo |
| EKP | Enciclopedia de la filología clásica |
| EPD | Introducción al estudio de los *Diálogos* de Platón |
| ERA | Introducción a la *Retórica* de Aristóteles |
| ETS | Introducción a la tragedia de Sófocles |
| FG | *Fatum* e historia |
| FT | El tratado florentino sobre Homero y Hesíodo, su origen y su certamen |
| FW | La gaya ciencia |
| GD | Crepúsculo de los ídolos |
| GG | El culto griego a los dioses |
| GGB | Historia de la elocuencia griega |
| GGL | Historia de la literatura griega |
| GM | La genealogía de la moral |
| GMD | El drama musical griego |
| GT | El nacimiento de la tragedia |
| HKP | Homero y la filología clásica |
| HL | Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida |
| JGB | Más allá del bien y del mal |
| LDF | Sobre las fuentes de Diógenes Laercio |
| M | Aurora |
| MA | Humano, demasiado humano |
| MD | Exhortación a los alemanes |
| ND | Apuntes para un ensayo sobre Demócrito |
| NW | Nietzsche contra Wagner |
| PHG | La filosofía en la época trágica de los griegos |
| R | Reseñas |
| SE | Schopenhauer como educador. Tercera consideración intempestiva |

| | |
|---|---|
| SGT | Sócrates y la tragedia griega |
| ST | Sócrates y la tragedia |
| STh | Estudios sobre Teognis |
| TM | Teognis de Mégara |
| TSK | La teleología a partir de Kant |
| UB | Consideraciones intempestivas |
| UQS | Sobre las fuentes histórico-literarias de Suidas |
| US | Sobre el origen del lenguaje |
| VM | Miscelánea de opiniones y sentencias |
| VP | Los filósofos preplatónicos |
| WA | El caso Wagner |
| WB | Richard Wagner en Bayreuth. Cuarta consideración intempestiva |
| WL | Sobre verdad y mentira en sentido extramoral |
| WM | La voluntad de poder |
| WS | El caminante y su sombra |
| Za | Así habló Zaratustra |
| ZS | Sobre Schopenhauer |

| | |
|---|---|
| OC | *Obras Completas* de Nietzsche, citadas por la edición de D. Sánchez Meca, en cuatro volúmenes, Editorial Tecnos, Madrid, 2011 ss., con indicación del volumen en números romanos. |
| FP | *Fragmentos Postumos*, citados por la edición de D. Sánchez Meca en cuatro volúmenes, Editorial Tecnos, Madrid, 2006-2010, con indicación del volumen en números romanos. |
| CO | *Correspondencia*, citada por la edición de Luis de Santiago, Editorial Trotta, Madrid, 2005-2012, con indicación del volumen en números romanos. |
| BAW | *F. Nietzsche, Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, ed. H.J. Mette, K. Schlechta, W. Hoppe, E. Thierbach, H. Krahe, N. Buchwald y C. Koch, München, Beck, 1933-1940. |
| GOA | *Friedrich Nietzsche Werke, Grossoktavausgabe*, Leipzig, Kröner, 1905 ss. |
| MU | *Friedrich Nietzsche Werke, Musarionausgabe*, ed. R. Oehler, M. Oehler y F. Würzbach, München, Musarion, 1920-29 (23 vols., los dos últimos de índices). |
| NDB | *Nietzsche Werke in Drei Bänden*, ed. de K. Schlechta, München, Hanser, 1965. |
| KGW | *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari. Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss. |
| KSA | *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1980 (3.ª edición 1999). |
| KSB | *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1986. |
| BN | *Nietzsches persönliche Bibliothek*, ed. de Giuliano Campioni y otros, Berlín, Walter de Gruyter, 2003. |

SIGNOS

| | |
|---|---|
| < > | Incluido por los editores. |
| [ - ] | Palabra indescifrable. |
| [ - - - ] | Tres o más palabras indescifrables. |
| - - - | Falta texto. |

| | |
|---|---|
| [ + ] | Laguna de una palabra. |
| [+ + +] | Laguna. |
| Versalitas | Negrita en el texto original. Doble subrayado en manuscrito. |
| Cursiva | Letras espaciadas en el original, subrayado en el manuscrito. Palabras en otros idiomas. |

# INTRODUCCIÓN AL VOLUMEN IV: EL PENSAMIENTO DEL ÚLTIMO NIETZSCHE

## 1. DE 1883 A 1889: CONTINUIDAD Y NUEVAS IDEAS

En los últimos seis años de su vida consciente, Nietzsche desplegó una intensa actividad de escritura y publicaciones. Tras la redacción de las tres primeras partes de *Así habló Zaratustra* —que fue publicando separadamente— y la cuarta —de la que hizo solo una edición privada de muy pocos ejemplares—, entre 1886 y 1887 preparó nuevas ediciones de sus obras anteriores. *El nacimiento de la tragedia* conoció su tercera edición, que dejaba invariable el texto de la segunda (de 1874, aunque no fue puesta a la venta por el editor hasta 1878) pero que ahora llevaba un nuevo subtítulo —*Helenismo y pesimismo*—, con el que sustituía al de la edición anterior *...del espíritu de la música*. Nietzsche eliminó también el *Prólogo a Richard Wagner* y añadió una nueva introducción titulada *Ensayo de autocrítica*. *Humano, demasiado humano* y *Aurora* se publicaron también en segunda edición con nuevos prólogos de Nietzsche que situaban estas obras en el contexto actualizado de su pensamiento, y *La gaya ciencia* reapareció, además de con un nuevo prólogo, con un quinto libro y en apéndice las *Canciones del Príncipe Vogelfrei*. Todo este trabajo de autointerpretación de su trayectoria anterior culminará luego en *Ecce homo*, la autobiografía intelectual con la que Nietzsche decidió ofrecer su visión de sí mismo. Durante el año siguiente, 1888, escribió *El caso Wagner* y *Crepúsculo de los ídolos*, que envió a la imprenta ese mismo año, así como *El Anticristo, Ecce homo, Ditirambos de Dioniso* y *Nietzsche contra Wagner*, escritos que quedaron inéditos tras el colapso mental que sufrió a comienzos de 1889. Al mismo tiempo, Nietzsche trabajaba durante estos años en la preparación de una gran obra que debería sintetizar su pensamiento y que llevaría el título de *La voluntad de poder: Transvaloración de todos los valores*[1]. Este proyecto, sin embargo, fue finalmente abandonado si bien la parte de sus materiales que no fueron incorporados a las obras en elaboración forman parte de su importantísimo legado postumo[2].

[1] Cfr. GM III, 27

[2] Sobre el título *La voluntad de poder* para su obra recapituladora cfr. FP III, 39 [1]; FP IV, 2 [100], GM III, 27. Cfr. también Montinari, M., *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*, Berlín, Gruyter, 1991, p. 109. Este título desapareció en los proyectos mencionados a partir de 1888, siendo sustituido por el de *Transvaloración de todos los valores*. Se puede deducir de esto que el título elegido por la hermana para titular su edición de *La voluntad de poder* no se correspondía ya con las últimas intenciones del filósofo. Cfr. en la sección de *Complementos* de este volumen el trabajo de Kilian Lavernia «La recepción de la obra de Nietzsche en la historia de sus ediciones», donde se tratan ésta y otras manipulaciones.

Si atendemos a sus contenidos, podremos ver cómo en las obras de estos años reaparecen temáticas propias de los escritos anteriores junto con novedades importantísimas. En concreto, aparecen en ellas los grandes temas de la voluntad de poder, el eterno retorno, el nihilismo, la muerte de Dios, la transvaloración o el *Übermensch*[3], presentados todos ellos, bien en un lenguaje poético-alegórico —en el *Zaratustra*— o bien de forma más o menos conceptualmente argumentada en el resto de las obras. *Así habló Zaratustra*, anunciada al final del libro IV de *La gaya ciencia*, empieza justamente donde concluía el recorrido que habían llevado a cabo las obras precedentes[4], cuya aportación fundamental había sido — tal como se relata en el epígrafe de *Crepúsculo de los ídolos* titulado «Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula»— la comprensión de las estructuras metafísicas y de Dios como su fundamento como una invención. Con ello, la apariencia fenoménica del mundo quedaba rehabilitada y liberada de su descrédito y del desprecio que caía sobre ella durante la vigencia del dualismo metafísico. La significación del *Zaratustra* es, por tanto, absolutamente central en el conjunto de la trayectoria de Nietzsche, como lo señala él mismo en el epígrafe que le dedica en *Ecce homo*. Respecto a *Así habló Zaratustra*, varios de los textos publicados a continuación están dedicados a explicar y prolongar las ideas contenidas ahí. Pues es en el *Zaratustra* donde Nietzsche presenta sus grandes temas, los cuales, debidamente entrelazados, forman la estructura propiamente dicha de su pensamiento. Contribuyen, cada uno desde una perspectiva, al desarrollo metafório-conceptual de esa sabiduría trágica y dionisíaca que ya había sido inicialmente intuida y esbozada en *El nacimiento de la tragedia*, y que constituye el núcleo más íntimo y determinante de todo el pensamiento nietzscheano[5].

Por otra parte, cuando en el epígrafe de *Ecce homo* dedicado a *Zaratustra*, Nietzsche cuenta cómo se le ocurrió la idea del Eterno Retorno en Sils María, atribuye a esta revelación el sentido de un destino cargado de consecuencias para la historia de Europa. Se puede llegar a decir que de esta idea parte prácticamente todo el desarrollo de su último pensamiento, que se centra en el programa de una transvaloración de todos los valores. Lo que esto implica es todo un nuevo modo de concebir el valor de la filosofía y, de manera más concreta, la figura y la misión del filósofo, y que representa una transformación sustantiva respecto a lo que ofrecen las obras crítico-genealógicas anteriores. La primera gran novedad de *Zaratustra* es, pues, la convicción de que es posible partir de la crítica moderna a la cultura occidental —en cuya profundización se habían centrado las obras anteriores—, para provocar una mutación radical de la civilización occi-

---

[3] Cfr. Carta a Peter Gast de 14 de agosto de 1881.

[4] Para la novedad estilística de Za — un conjunto de cantos o poemas en prosa que parecen seguir el modelo del *Nuevo Testamento* con su estructura de capítulos y versículos—, cfr. Janz, C.P., *Friedrich Nietzsche. Biographie*, München, Hanser, 1978, vol. III, pp. 62 ss; Klossowski, P., «Nietzsche, Polytheismuns und Parodie», en Hamacher, W. (ed.), *Nietzsche aus Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, pp. 20 ss.

[5] Para la significación del *Zaratustra*, cfr. Burnham, D., *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, Indiana University Press, 2011; Barrios, M., *La voluntad de poder como amor*, Madrid, Arena Libros, 2007; Higgins, K.M., *Nietzsche's Zarathustra*, Lanham (MD), Lexington Books, 2011; Toiviainen, L., *Relation Between Time and Value in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra*, Saarbrücken, Lambert Academic Publishing, 2009; Ross, D., *The Flesh of Being: On Nietzsche's «Thus Spoke Zarathustra»*, Cambridge Scholars Press, 2006; Botet, S., *Le Zarathoustra de Nietzsche: une refonte du discours philosophique?*, Paris, Klincksieck, 2006.

dental. Las obras críticas anteriores ponían de manifiesto que las creencias metafísicas, religiosas y morales del pasado habían ido perdiendo su carácter de solución teórica y, por tanto, su utilidad práctica como supraestructura de ideas al servicio de la organización de la vida. Dios ha muerto. Y esta liquidación del mundo verdadero suscita ahora una actitud de libertad de espíritu ante los errores sobre los que se fundaba necesariamente la vida, o sea, sobre las invenciones y construcciones morales, religiosas e ideológicas que han sido necesarias para vivir y organizar la sociedad. Estas obras crítico-genealógicas expresaban, por tanto, la actitud de quien se asoma un momento por encima de todo el proceso histórico y contempla como un espectáculo las equivocaciones que han hecho profundo, rico y matizado nuestro mundo[6]. Por ello Nietzsche atribuye ahora a su pensamiento una intencionalidad práctica, una pretensión de servir como impulsor de una transformación de la época moderna en el sentido de una superación de su nihilismo. De ahí el título del primer capítulo de su *Ecce homo*, «Por qué soy un destino», que delata hasta qué punto Nietzsche había adquirido una nueva idea de cuál tenía que ser su misión[7].

Nietzsche piensa ahora en el filósofo como en un legislador, un creador de valores con los que fundar una nueva época y una nueva historia. No basta ya con criticar los errores de la moral o de la religión, sino que es preciso «legislar» con vistas a una nueva humanidad[8]. Esto explica también la radicalidad de su crítica al cristianismo, tal como la desarrolla, sobre todo, en *El Anticristo*[9]. Nietzsche se confronta en esta obra con el mundo de ideas e instituciones que más universalmente ha configurado la historia europea y, por tanto, con la ideología más directamente responsable del nihilismo[10]. El nihilismo lo comprende, de manera concreta, como nuestra situación contemporánea de olvido o de pérdida del valor de los antiguos valores supremos que sostenían la cosmovisión cristiana del mundo. No obstante, el nihilismo es también el proceso activo —y no solo pasivo— en virtud del que se ha producido la muerte de Dios. Por lo tanto, lo decisivo en relación a este planteamiento es que la muerte de Dios no ha consistido en ninguna práctica voluntarista del ateísmo militante ni en el ejercicio destructivo propiamente dicho

[6] Cfr. MA I, 34.

[7] Cfr. Carta a Reinhart von Seydlitz de 12 de febrero de 1888.

[8] «Insisto en que se deje por fin de confundir al filósofo con los trabajadores filosóficos y en general con los hombres científicos... su tarea quiere algo distinto, — exige que él cree valores. Aquellos trabajadores filosóficos cortados por el noble patrón de Kant y Hegel establecieron y redujeron a fórmulas algunos grandes hechos relativos a las estimaciones de valor —es decir, antiguas fijaciones de valor, creaciones de valor que han sido predominantes y durante un tiempo se las ha llamado "verdades"—, sea en el reino de lo lógico o de lo político (moral) o de lo artístico... Pero los auténticos filósofos son los que mandan y legislan: ellos dicen "¡así debe ser!", ellos determinan primero el "hacia dónde"y el "para qué" del hombre, y para ello disponen del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los subyugadores del pasado, — se aferran al futuro con mano creadora, y todo cuanto es y ha sido se convierte para ellos en un medio, en un instrumento, en un martillo. Su "conocer" es crear, su crear es una legislación, su voluntad de verdad es — voluntad de poder. — ¿Existen hoy semejantes filósofos? ¿Han existido ya semejantes filósofos? ¿No tienen que existir semejantes filósofos?...» JGB, 211.

[9] Para la discusión sobre el carácter de la crítica al cristianismo, puede verse Ries, W., *Nietzsche zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1990, p. 91 ss; Colli, G., *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werke*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsgesellschaft, 1993, p. 159; Valadier, P., *Nietzsche y el cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1982.

[10] Cartas a Paul Deussen y a G. Brandes citadas en Montinari, M., o. c., p. 127.

del tipo de crítica teórica que el propio Nietzsche había desarrollado hasta ahora. Es el desenlace o el punto final de un proceso al término del cual ha venido a hacerse la luz, o a recordarse, algo que se encontraba ya en germen en el propio planteamiento original con el que nació. O sea, el nihilismo no es otra cosa que ese trabajo mismo de desenmascaramiento-rememoración de los valores supremos y de Dios como su fundamento *que la historia ha realizado*, deslegitimándolos a la manera de un proceso de autosuperación en el que se reconstruye la lógica nihilista de los propios conceptos metafísico-morales de verdad y de bien.

Por tanto, el punto de partida de las obras que inicia el *Zaratustra* es la comprensión de que ésta es una historia en la que la memoria —hecha presente en el trabajo histórico-genealógico de las obras críticas anteriores— acaba ganándole la partida al olvido, pues —como Nietzsche ha visto ya claramente— ha sido la misma exigencia de búsqueda de la verdad y de autenticidad que siempre han propugnado la metafísica y la moral cristianas, las que han terminado conduciendo finalmente a la exhumación de sus propios fundamentos nihilistas. Es lo que se pone de manifiesto, según él, de manera evidente, en las críticas kantianas del conocimiento y de la moral. La misma exigencia moral de veracidad es la que termina por descubrir las intenciones ocultadas y olvidadas de la práctica de culturización-domesticación que ha predominado como eje del proceso civilizatorio en Occidente, sacando a la luz el trasfondo de pura ideología al servicio de unas determinadas condiciones de existencia y de una determinada forma de ejercicio del poder.

Es importante, pues, clarificar tanto la naturaleza como los objetivos del pensamiento del último Nietzsche para destacar especialmente que tiene una vertebración que es conveniente precisar. No basta, pues, solo con proponer un sentido a dar a sus principales filosofemas, sino que es necesario también mostrar los vínculos que los articulan y que les dan la consistencia que justifica la importancia de su capacidad eurística para nuestro presente y su influencia en la configuración de muchas de las corrientes de la filosofía del siglo XX.

## 2. ZARATUSTRA, PROFETA DEL ETERNO RETORNO

### 2.1. Un pensamiento cargado de destino

El pensamiento del eterno retorno —que implica sustancialmente la reducción del tiempo lineal de la historia al tiempo cíclico de la naturaleza— parece no obedecer, en el pensamiento del último Nietzsche, solo al deseo de restaurar la visión griega, presocrática, del mundo, anterior al dualismo metafísico platónico-cristiano. Tampoco parece solo un modo de rechazar la comprensión judeocristiana del tiempo que lo entiende formado de momentos sucesivos e irrepetibles, según el modelo de la historia sagrada (creación, pecado, redención, escatología). Aunque obedece, ciertamente, al propósito anticristiano de anudar la época moderna a la Antigüedad naturalista y pagana, en realidad Nietzsche lo plantea como el pensamiento que lleva a su consumación el nihilismo y, en consecuencia, como la condición para su superación. De ahí que lo presente como el pensamiento decisivo para la transformación del hombre nihilista, a conseguir mediante la mutación estructural de su modo de vivir el tiempo[11].

[11] Cfr. FP II, 2.ª, 11 [141], 11 [144].

La idea que subyace a este propósito es, pues, la de que solo en un mundo en el que no se pensara ya según la estructura de la temporalidad lineal sería posible la felicidad plena. El tiempo lineal supone que cada momento tiene sentido solo en función de los otros, precedentes y siguientes, y esto hace imposible la felicidad, porque ningún momento vivido puede tener él mismo una plenitud de sentido. La temporalidad lineal implica por sí misma la diferencia esencial entre el ser que en cada momento se es, deficitario y siempre imperfecto, y un deber-ser como modelo y meta ideal que nunca se alcanza. Es la temporalidad lineal la que establece igualmente la diferencia entre mundo verdadero, como mundo de la realidad, y mundo aparente como ilusión y engaño. La creencia en la temporalidad circular implicaría, por tanto, la supresión de la distinción entre mundo verdadero y mundo aparente, así como la existente entre ser y deber ser con todas sus consecuencias. En este sentido, el eterno retorno es un pensamiento selectivo en la medida en que muestra la mentira de la metafísica y de la moral platónico-cristianas al destruir las distinciones mundo verdadero-mundo aparente, ser y deber ser, y hace imposible así el modo de vivir del hombre nihilista[12].

El eterno retorno puede ser deseado, por consiguiente, solo por un ser humano feliz que puede darse tan solo en una época o cultura radicalmente distinta a la del nihilismo. La propuesta de Nietzsche con este pensamiento equivale, por tanto, a la de postular y querer un mundo en el que fuera posible desear el eterno retorno de lo mismo. En ese mundo, pensar en la posibilidad de que cada instante de nuestra vida pudiera repetirse eternamente hasta el infinito significaría un criterio de valoración ética, porque solo cuando ese instante es pleno de sentido y de felicidad se puede querer tal repetición: «Si ese pensamiento —el del eterno retorno— adquiriera poder sobre ti, te transformaría tal como eres, y quizás te destruiría. La pregunta a propósito de todo y de cada cosa: ¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?, estaría en tus manos como el peso más grave. O bien ¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no pretender nada más que esta confirmación última, que este último sello?»[13].

Siendo ésta la función central que el eterno retorno tiene como clave de bóveda de todo el pensamiento del último Nietzsche —crítico, teórico y práctico—, llama la atención que, tras designarlo en algunos textos como su pensamiento más profundo y abismal[14], luego apenas trate de él, y cuando lo hace lo haga con la ambigüedad de meros símbolos poéticos y de alegorías como las que encontramos principalmente en los cantos de *Zaratustra*. Estos símbolos y alegorías se refieren a la doctrina del eterno retorno de una manera puramente alusiva, como requiriendo una formulación posterior más completa y precisa que, sin embargo, nunca llega a producirse[15]. Hay, incluso, pasajes en el *Zaratustra* en los que se

[12] «Yo hago la gran prueba: ¿quién soporta el pensamiento del eterno retorno? — Quien pueda ser aniquilado con la frase "no hay salvación", debe morir. Yo quiero guerras en las que los que tienen ganas de vivir desalojen a los otros: esta pregunta debe disolver todos los vínculos y expulsar a los cansados del mundo — vosotros debéis echarlos fuera, cubrirlos de desprecio o encerrarlos en manicomios, llevarlos a la desesperación». FP III, 25 [290]; cfr. también 26 [283 y 284].

[13] FW, 341; cfr. también Za III, «La visión y el enigma», y «El convaleciente», donde se liga la idea del eterno retorno a una decisión. Así mismo EH, Prólogo, 1.

[14] Cfr. por ejemplo Za III, «El convaleciente», 1.

[15] Es sabido que, aparte de los Fragmentos postumos llamados «científicos» sobre el eterno retorno (en los que Nietzsche comenta o discute las ideas de la ciencia de su tiempo al respecto), y de estos textos alegóricos que encontramos en el *Zaratustra*, él no habla en ningún otro lugar

insiste en la necesidad de asumir y de afirmar el pensamiento del eterno retorno sin que ese pensamiento haya sido antes expuesto explícitamente ni vaya a serlo en ningún momento después.

A la vista de esto parece oportuno concluir que Nietzsche no piensa en la idea del eterno retorno como en una nueva teoría sobre el ser del tiempo, alternativa a la concepción metafísica vigente. En realidad, no se refiere prácticamente nunca al eterno retorno como a una «teoría», sino que habla siempre de este pensamiento como de una «profecía», de un «anuncio» o de una «doctrina». Por eso no ve la necesidad de desarrollarlo argumentativamente. Lo plantea menos como una fórmula o un enunciado dirigido al entendimiento y a la comprensión que como la expresión de un reto, de un «conjuro»[16] y de una tarea dirigidos a la voluntad[17]. El eterno retorno tendría que ser, en definitiva, el objetivo de una

de su obra publicada del eterno retorno salvo en otras dos ocasiones, que son, el parágrafo 341 de *La gaya ciencia*, y en el famoso aforismo 56 de *Más allá del bien y del mal* que acaba con la expresión *circulus vitiosus deus*, sin decir, en realidad, gran cosa en ninguno de los dos.

[16] EH, Prólogo, 1.

[17] No obstante, hay en Nietzsche una preocupación por encontrar una explicación coherente de la posibilidad de entender el tiempo como eterno retorno, de la que dan fe el conjunto de fragmentos postumos en los que analiza algunas teorías científicas de su tiempo en las que se discutía la idea del eterno retorno. En la síntesis a la que llega muestra su acuerdo con la afirmación de que la fuerza del universo, como magnitud total, es fija y que, por tanto, no disminuye, basándose en que, si así fuese, a lo largo de la infinidad del tiempo ya se hubiera extenuado completamente. Pero tampoco aumenta esta cantidad total de fuerza indefinidamente, porque si así fuese, en un tiempo infinito habría llegado ya a ser infinita, y una fuerza infinita es imposible. En virtud de esta limitación total de la fuerza, éste no es más que un caos de luchas incesantes entre centros individualizados de voluntad de poder. Por ello, lo que preside el devenir del mundo no es más que el azar, y no hay leyes naturales ni históricas que se cumplan a través de él. Por otra parte, las fuerzas no tienen libertad para decidir si se ejercen o no, sino que actúan necesariamente. Por ello, el mundo resulta ser un movimiento eterno que nunca se interrumpe por el hecho de alcanzar un equilibrio último de todas las fuerzas. De ahí deduce Nietzsche que esa eternidad es eternidad de un retorno: «Este momento ya existió alguna vez y muchas veces y asimismo retornará, todas las fuerzas distribuidas exactamente de la misma manera que ahora: y lo mismo se puede decir del momento que dio vida a éste y del que de éste nazca. ¡Hombre! A tu vida entera, como si de un reloj de arena se tratara, se le dará la vuelta una y otra vez, y una y otra vez volverá a discurrir un gran minuto de tiempo entremedio, hasta que todas las condiciones de las que tú surgiste vuelvan a darse juntas en el ciclo del mundo. Y entonces volverás a encontrar cada uno de los dolores y los placeres, cada uno de los amigos y los enemigos, de las esperanzas y los errores, cada brizna de hierba y cada rayo de sol, el conjunto completo de las cosas. Este círculo en que tú eres un grano resplandece una y otra vez. Y en cada círculo de la existencia del hombre hay siempre una hora en que surge, primero en uno, luego en muchos, por fin en todos, el pensamiento más poderoso, el del eterno retorno de todas las cosas — ésa es siempre la hora del mediodía para la humanidad». FP II, 2.ª, 11 [148]. Para las fuentes científicas de Nietzsche cfr. Montinari, M., o. c., pp. 87 ss.; D'Iorio, P., *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Génova, Pantograf, 1995. Para la interpretación del eterno retorno en Nietzsche, cfr. Small, R., *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*, London/New York, Continuum, 2011; Harders, G., *Der gerade Kreis: Nietzsche und die Geschichte der Ewigen Wiederkehr*, Berlín, Duncker & Humblot, 2008; Frohleiks, A., *Der Tod Gottes und die ewige Wiederkehr des Gleichen*, München, Grin, 2011; Marton, S., «L'éternel retour du même: thése cosmologique ou imperàtif éthique», en *Nietzsche Studien* 1996 (25). Para un juicio desde la física contemporánea sobre la idea nietzscheana del eterno retorno cfr. Kanitscheider, B., «Nietzsches Idee der zyklischen Universums vor dem Hintergrund der heutigen physikalischen Kosmologie», en Albertz, J. (ed.), *Kant und Nietzsche. Vorspiel einer künftigen Weltauslegung?*, Wiesbaden, Schriftenreihe der Freien Akademie 1988 (8), pp. 133-155.

«experiencia», o mejor aún, de una decisión de la voluntad, en cuanto fundamento de la prueba misma en la que consiste todo el experimento nietzscheano de transvaloración de todos los valores y de superación del nihilismo.

Esto es lo que se deduce claramente de la alegoría narrada en el canto titulado «De la visión y del enigma», en la tercera parte de *Así habló Zaratustra*. La visión de Zaratustra, en este canto, es descrita con estas palabras: «Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto y con una pesada serpiente negra colgándole de la boca. ¿Había visto yo alguna vez tanta repugnancia y tan pálido horror en *un* rostro? Se habría quedado dormido, y la serpiente lo cogía por el cuello y le apretaba mordiéndole. Mi mano tiró y tiró de la serpiente: – ¡en vano! No pude arrancarla de su garganta. Entonces salió un grito de mí: "¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!"... El pastor mordió tal y como le aconsejó mi grito: ¡mordió con un fuerte mordisco! Escupió lejos la cabeza de la serpiente –: y se puso en pie de un salto. – Ya no era un pastor, ni un hombre, – ¡era un transfigurado, un iluminado que *reía*! ¡Ningún hombre sobre la tierra rió nunca como *él* rió! Oh, hermanos míos, escuché una risa que no era risa de hombre, – – y ahora me devora una sed, un anhelo, que nunca se aplaca. Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto todavía vivir! ¡Y cómo soportaría morir ahora!»[18].

Lo que esta alegoría enseñaría es que la superación del nihilismo (simbolizado en la negra serpiente que está ahogando al pastor) depende de una decisión suprema de la voluntad (aludida por la acción de morder la cabeza de la serpiente) por la que se libera la existencia del nihilismo y se da el paso a un *über*, a un más allá del hombre (*Mensch*) como modo nuevo de ser y de existir. Esa decisión es la de afirmar, la de decir sí al eterno retorno de lo mismo con lo que ello implica y significa. Justamente por esta condición de resorte último, de clave de bóveda, que el eterno retorno tiene del proyecto que el último Nietzsche diseña de transformación de la cultura europea para impulsarla más allá del nihilismo, lo decisivo en él no sería su validez teórica, ni su coherencia lógica, ni su verdad científica, sino su valor como conjuro —dice Nietzsche—, como conjuro de la más alta afirmación de la vida que pueda imaginarse. Se pueden comprender mejor entonces las alusiones que en algunas ocasiones hace Nietzsche sobre esta doctrina cuando dice, probablemente más irónicamente que en serio, que debe ser entendida, en realidad, como una nueva religión[19].

En este sentido señala cómo muchas de las representaciones de la religión cristiana, por ejemplo la del infierno y la condenación eterna, no tienen ningún fundamento de verdad racional sin que eso les haya impedido haber sido efectivamente incorporadas como condición de vida por los cristianos y haber deter-

[18] Za III, «De la visión y el engima», 2. Se pone de manifiesto en este fragmento claramente la vinculación de la doctrina del retorno con la idea del *Übermensch*. Sobre ello cfr. Heidegger, M., «Wer ist Nietzsches Zarathustra?», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 120.

[19] «Yo he descubierto lo helénico. ¡Creían en el eterno retorno! ¡Es la fe de los misterios!». FP III, 8 [15]; «¡Guardémonos de enseñar dicha doctrina como si fuera una religión inesperada! Tiene que ir infiltrándose lentamente, generaciones enteras deben laborar en ella y reproducirse, — para que se convierta en un gran árbol que dé sombra a toda la humanidad que esté por venir. ¡Qué son ese par de milenios que ha durado el cristianismo! Para el pensamiento más poderoso hacen falta muchos milenios — ¡largo, largo tiempo será todavía pequeño e inconsistente!». FP II, 2.ª, 11 [158]. Cfr. también FP III, 24 [4], 24 [28], 25 [7], 25 [290].

minado durante siglos la dirección de su comportamiento. Ha bastado con la coacción tiránica de un poder autoritario como el de la Iglesia y mucho tiempo para que calara profundamente. Pues de modo análogo debería suceder con el eterno retorno: no es preciso que se demuestre como la verdadera realidad del tiempo. Ni siquiera necesita ser una idea verosímil o probable, sino que lo que tiene que ser es una idea eficaz como instrumento de transformación y de educación, una idea asumida porque simplemente se la quiera afirmar como tal v decirle sí. En este dirigirse a la voluntad y a la decisión es donde el eterno retorno encuentra su sentido propio y esa eficacia transformadora o transfiguradora que Nietzsche le confiere.

El eterno retorno es, por ello, para él la fórmula de la más alta afirmación de la vida y, como tal, el instrumento necesario para discriminar entre los hombres nihilistas y el *Übermensch*. En la concepción lineal del tiempo, puesto que cada instante presente hace depender su existencia y su significado de su conexión con el pasado, que ya no existe, y de su anticipación del futuro, que todavía no ha llegado a ser, ninguno de los momentos del tiempo lineal en su particularidad de presente, de pasado o de futuro logran ser momentos vivos, depositarios de una plenitud autónoma de significado y de existencia. A causa de esa estructura edípico-escatológica de la temporalidad, como la ha llamado Vattimo[20], la vida, su sentido y su valor se encuentran siempre situados o más acá o más allá de un presente que nunca realiza su cumplimiento. En realidad, ésta es la forma más extrema y radical que pueda pensarse de negación de la vida, porque no implica solo una desvalorización moral o una negación general y global de ella, sino que representa su negación instante por instante, significa despojarla de realidad y de valor al introducir la no-existencia, la nada como contenido propio de cada uno de los instantes que la constituyen.

De ahí la convicción del nihilista que vive según esta experiencia de la temporalidad lineal de que la vida no es, en realidad, un vivir, sino solo un vano e ilusorio pasar; una pura apariencia de sueño cuyo trasfondo de nada la delata como sin sentido, como absurda en sí misma, siendo necesario proyectar el sentido y el valor en un trasmundo, en un «más allá», en una trascendencia. Nietzsche dice por ello, con toda lógica, que la concepción lineal del tiempo es la manifestación principal del resentimiento y del espíritu de venganza contra la vida, de modo que solo se superaría el nihilismo si se lograra entrar en otro modo de entender y de vivir la temporalidad que fuese, a su vez, su redención. El eterno retorno se propone entonces, en este contexto, como ese otro modo de vivir el tiempo, ofreciéndose como reto a la voluntad cuya afirmación haría entrar en otra forma distinta de vivir la temporalidad. O más concretamente: el eterno retorno se ofrece como la decisión para un nuevo modo de aplicar la exigencia ética de articular el tiempo, de modo que de ella resulte el gozo y la afirmación de la vida en lugar de su extrema negación.

¿En qué consistiría, entonces, esa otra forma de vivir el tiempo, abierta desde la afirmación del eterno retorno, y qué es lo que decir sí a esa doctrina implica y representa? Nietzsche lo sugiere en la misma alegoría del canto antes citado «De la visión y del enigma». La visión es la del relato antes citado, y el enigma no es otro que «el lugar» desde el que Zaratustra habla y grita al pastor animándole a

---

[20] Vattimo, G., *Il soggetto e la maschera*, Milán, Bompiani, 1974, cap. 4.

morder la cabeza de la serpiente. El texto lo dice así: «Allí donde nos paramos había un portón. "¡Mira ese portón, enano!", seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos confluyen aquí: dos caminos que nadie recorrió hasta el final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa otra calle larga hacia adelante – es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan de cabeza el uno con el otro: – y aquí, en este portón, es donde se encuentran. El nombre del portón está escrito arriba: "Instante"»[21]. Es decir, Zaratustra está situado en el instante presente. Como comenta Heidegger, estar situado en el presente, vivir en él, es lo que significa e implica la afirmación del eterno retorno. Lo cual requiere reunir en el instante presente las calles o avenidas de los tiempos, del pasado y del futuro. Es decir, hay que ser capaz de reordenar la sucesión vertiginosa de los momentos del tiempo lineal (pasado, presente y futuro) somentiendo su pluralidad a una unidad para conferirles así un sentido nuevo.

El modo de hacerlo es imponiendo a esa unidad del instante presente una forma, o sea, una interpretación que reinterprete el pasado que ha conducido hasta aquí y reoriente el futuro articulando lo que todavía no es más que un azar. Así, desde esta perspectiva, el pasado no sería ya «lo sucedido en sí», algo que yace detrás del presente de manera inexorable ejerciendo sobre él una determinación fatal e irreversible, sino que, en cada momento del presente, se interpreta el pasado, se lo recrea y reconstruye libremente. No es algo que escape a la libertad y a la voluntad, sino que su sentido depende de lo que se quiera y se decida en el presente que signifique. Del mismo modo, el futuro no es el ámbito de lo totalmente imprevisible y azaroso, sino el espacio en el que se lanza un proyecto a partir de una anticipación que se hace en función del conocimiento del presente y de la reinterpretación del pasado. Por lo tanto, el futuro tampoco es algo situado al margen de la libertad, de la capacidad de control y de la decisión de la voluntad. Se lo puede anticipar en cierta medida y construir libremente desde el presente en función del sentido que se quiera proyectar sobre él. Por eso, dice Nietzsche, que sea como haya sido el pasado, es posible amarlo en la medida en que siempre es posible reinterpretarlo viendo en él las condiciones que han conducido al presente y a partir de la voluntad con la que se da un sentido a la vida de cara al futuro. Este querer el pasado no es ya ni resignación ni fatalismo, sino que es quererlo al reinterpretarlo en íntima conexión con el presente y el futuro.

Todo esto es dar una necesidad al tiempo, imponerle una forma superando la falsa idea de su linealidad inexorable tal como la ha enseñado la metafísica y la religión cristiana, que separan como momentos irreconciliables e inconexos pasado, presente y futuro. Y esto es también lo que significa asumir un destino como ley que reorganiza una y otra vez la existencia, actualizando siempre de nuevo las metas por las que discurre y haciendo posible así el despliegue del impulso de autosuperación (*Selbstüberwindung*).

### 2.2. El eterno retorno y la noción de interpretación

La contradicción entre eterno retorno e historia solo se produce cuando se entiende la historia como teleología. Por tanto, tal contradicción se desvanece

[21] Za III, «De la visión y el enigma», 2.

desde el momento en que se comprende el eterno retorno como un acontecimiento histórico, o sea, como algo que sucede y acontece dentro de la historia. El eterno retorno, en vez de una verdad ontológica sobre el ser en sí del tiempo, no sería más que una interpretación que cuando se adopta, o sea, cuando se afirma, se vive la inanidad de todo sentido creído como significado o verdad en sí del mundo y se descubre la inconsistencia de todos los pretendidos valores absolutos, llegándose de este modo a la consumación del nihilismo. Es decir, asumiendo el eterno retorno como interpretación, el individuo toma conciencia de que la historia misma no es otra cosa que una confrontación incesante de interpretaciones y de opciones de valor en la que la consumación final del nihilismo no sería más que un acontecimiento de este tipo[22].

Por ello, según Nietzsche, la aceptación del eterno retorno podría dar lugar a una reorientación de la historia con valor de novedad sobre lo que ya había, y determinar su curso en la dirección precisamente que no permiten las concepciones ontológicas, a saber: en la dirección de una libre creación del destino de la humanidad, al convencer a ésta de la ausencia de leyes internas ocultas y de sentidos preestablecidos respecto de los cuales los individuos solo son seguidores e instrumentos. Por eso puede el eterno retorno cumplir una función desmitificadora, desestabilizadora y corrosiva radical de las comprensiones metafísicas de la historia, y puede introducir el azar en el concepto de historia.

Por tanto, si el eterno retorno no es más que una interpretación instrumental, no una verdad en sí, es compatible con una idea de la historia en la que ninguna necesidad superior al individuo ordena el devenir al cumplimiento de fines universales. La única necesidad que actúa en la historia son los individuos, que se comportan necesariamente como voluntades de poder que se autoafirman a través de interpretaciones y posiciones de valor[23]. De este modo el devenir siempre está abierto a posibilidades distintas que solo dependen de los seres humanos mismos, de las interpretaciones y valoraciones que dan a su vida y a sus actos. El

---

[22] Ésta es seguramente la razón de por qué la idea del eterno retorno no está ausente en la *Segunda Consideración Intempestiva* de Nietzsche, dedicada a la relación de la historia con la vida. Aunque Nietzsche afirma en *Ecce homo* que la idea del eterno retorno le sobrevino en agosto de 1881 mientras paseaba en Sils María, lo cierto es que ya en la *Segunda Consideración Intempestiva*, se puede leer: «En el fondo, lo que una vez fue posible solo podría ser posible otra vez si los pitagóricos tenían razón al creer que cuando se da idéntica constelación de los cuerpos celestes, por fuerza se repite también sobre la tierra lo idéntico, hasta en los menores detalles: de modo que cada vez que los astros ocupen determinada posición unos con respecto a otros, un estoico se confabulará con un epicúreo y César será asesinado y, bajo otra determinada posición, una y otra vez Colón descubrirá América». HL, 2, en OC I, p. 628. Cfr. también FP I, 29 [108] y 29 [29]. Que la afirmación del eterno retorno se remita, en todo caso, a la decisión del sujeto histórico se anticipa también en la posibilidad de la influencia de Schopenhauer al respecto sobre el joven Nietzsche, según la tesis de Heinrich Hasse. Este autor señala los pasajes del capítulo 54 de *El mundo como voluntad y representación* en los que, según él, Nietzsche habría podido inspirarse. Lo que Schopenhauer dice en estos pasajes es que, puesto que la muerte no suprime más que la vida individual y no afecta a la voluntad, el ser humano podría desear el eterno retorno de su existencia cuando no ha alcanzado el estado ascético en el que se niega el querer-vivir. Cfr. Hasse, H., «Vorstufen der Lehre von der ewigen Wiederkunft bei Schopenhauer», en *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1936 (23), pp. 100-120.

[23] Para la relación del eterno retorno y la voluntad de poder cfr. FP III, 38 [12]. Cfr. también FP IV, 2 [148], 2 [151], 2 [190].

eterno retorno no es más que una de estas interpretaciones, con la que, sin embargo, según Nietzsche, el ser humano podría superar el nihilismo.

Por otro lado, otra de las ventajas de este pensamiento del eterno retorno es que permite entender la historia sin necesidad de pensar en un final de ella como ruptura y nuevo comienzo. Como simple interpretación y como experiencia afirmativa, el eterno retorno puede cambiar el curso de la historia inaugurando una etapa de mayor autonomía y emancipación individual. Esto, sin embargo, no quiere decir que el eterno retorno —o sea, la consumación del nihilismo—, lleve la historia a su final y le dé así un nuevo sentido, aunque negativo, encerrándola en una totalidad. El nihilismo no designa en Nietzsche a la historia como tal, sino solo a la historia europea y, dentro de ella, a la época presidida por la fe cristiana y sus consecuencias[24]. Pero además, la consumación del nihilismo no puede hacer pensar en una teleología catastrófica determinada por un destino como «necesidad superior». Nietzsche no habla de más destino que el que se sigue de una opción histórica que, en cuanto tal, no es nada predeterminado como ley ontológica, sino un punto de partida azaroso. El destino que obra en la historia del nihilismo es algo que determinadas decisiones humanas crearon, no es el Ser el que destina aquí (como diría Heidegger), sino que son las decisiones humanas.

La historia, por tanto, no tendría ninguna unidad, no sería ninguna totalidad cerrada entre un principio y un final únicos. Sería sin principio ni fin. Lo cual no significa que careciera de continuidad, lo que la haría, por ello, incomprensible e inarticulable. Tendría la continuidad que implica la sucesión ininterrumpida de las interpretaciones y las posiciones de valor, continuidad que Nietzsche concibe en términos de parentesco[25]. En suma, la historia no es más que la sucesión de posiciones de valor y significados perspectivistas en lucha, a través de los cuales diferentes tipos de individuos tratan de justificarse y predominar sobre los demás. En este marco, el cometido a cumplir por la idea del eterno retorno no es más que el de presentarse como una interpretación instrumental para modificar la comprensión de la historia, y dejar de verla justamente como un proceso ontológico.

Para Nietzsche, la historia, como el universo, no es sino el escenario del enfrentamiento de fuerzas que persiguen únicamente fines particulares. Por ello, lo que el eterno retorno haría sería dar a los hombres el convencimiento de su propia autonomía y de la necesidad de identificarse con un destino propio[26]. El sentido y el valor de la doctrina del eterno retorno están dentro de la historia como creencia (*Glaube*) y como interpretación que viene a sumarse a la serie de las interpretaciones, de las concepciones del mundo y de las posiciones de valor, metafísicas y no metafísicas, cuya validez está en función, para Nietzsche, únicamente de su eficacia práctica, o sea, de su capacidad para transformar profundamente a los individuos y a su historia. Así, la acción renovadora, autosuperadora que se desea promover, no significa ni representa ningún corte, el final de la historia y el comienzo de un más allá, sino tan solo un cambio que se produce dentro de la historia, una transformación cuya estructura no es sustancialmente distinta a la estructura misma del

---

[24] Cfr. a este respecto el importante fragmento conocido como *Lenzer Heide*, redactado por Nietzsche el 10 de junio de 1887 y que lleva por título *El nihilismo europeo*, cfr. FP IV, 5 [71].

[25] FP IV, 9 [7].

[26] En esta idea de la identificación con el destino Nietzsche recibe seguramente el influjo de Spinoza, a quien conoció a través del libro de Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* el verano de 1881.

devenir histórico y del devenir del mundo en general, a saber, un simple cambio de interpretaciones y de valoraciones, una transvaloración[27].

La transvaloración, a su vez, no es más que una confrontación entre interpretaciones, y por tanto un acontecimiento más en la cadena de luchas y enfrentamientos entre centros desiguales de poder, en torno a los que gira, como sobre su eje, el conjunto de todo lo que existe. Solo que se trataría de un acontecimiento determinado por el triunfo de un tipo de voluntad de poder que implicaría, si se produjera, la reorientación del curso de la historia en una dirección distinta a la que, hasta este momento, le han dado el predominio de otras relaciones de fuerzas. Lo que Nietzsche designa como «transvaloración» no es más que la derivación de este acto de aceptación instrumental de la idea del eterno retorno, en virtud del cual se afirma la amoralidad y el no sentido en sí del mundo y de la historia. No hay más que un juego de voluntades de poder que es amoral, que no es tampoco ontológico, y que, por eso, no puede dar apoyo ninguno a ideologías ni verdaderas ni falsas, ni buenas ni malas, sino tan solo provechosas o perjudiciales relativamente, según la óptica de la vida y por referencia a un individuo o a un grupo de individuos determinado.

## 3. LA HIPÓTESIS DE LA VOLUNTAD DE PODER

### 3.1. Una nueva concepción de la ciencia

Tras más de un siglo de estudio intenso de los escritos de Nietzsche, que ha dado como resultado una gran cantidad de interpretaciones y de polémicas sobre el significado a dar a sus últimos filosofemas, hoy es posible defender la tesis de que la propuesta nietzscheana de la voluntad de poder tiene el carácter de una simple hipótesis y no el de una tesis ontológica o incluso metafísica[28]. Esta hipótesis se formula para explicar y comprender, de manera particular y concreta, el movimiento, o sea, la acción o el acontecer del mundo, contraponiéndola al modo en que este acontecer había sido explicado tanto por la metafísica —con los conceptos de ser y devenir—, como por la ciencia moderna.

¿Qué diferencia introduce esta nueva idea de la voluntad de poder frente a los modelos metafísicos y científicos antes propuestos para explicar el mundo? Pues que entiende el universo como un relacionarse entre sí de una pluralidad de centros de fuerza que tienen las mismas características de lo que nosotros conoce-

[27] Nietzsche considera la transvaloración de todos los valores una preocupación de los espíritus libres. Cfr. FP III, 37 [8].

[28] Heidegger es, probablemente, el autor más influyente entre los que defienden el carácter metafísico de la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder. Sobre esta misma opinión, desde otras perspectivas cfr. Colli, G., *Distanz und Pathos*, ed. cit., p. 98; Lyotard, J.-F., «Die Moderne redigieren», en Welsch, W. (ed.), *Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne*, Berlín, Akademie Verlag, 2002. Nietzsche se refiere en diversas ocasiones a la voluntad de poder como simple hipótesis: «En último término, la cuestión consiste en si nosotros reconocemos que la voluntad es realmente algo que actúa, en si nosotros creemos en la causalidad de la voluntad: si lo creemos..., entonces tenemos que hacer el intento de considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única... Hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay efectos, una voluntad actúa sobre otra voluntad». JGB, 36.

mos como voluntad, o sea, como querer[29]. Por tanto, la nueva hipótesis sugiere que no habría más motor que inicie e impulse el movimiento del mundo que la interacción de estas fuerzas o voluntades unas con otras. En consecuencia, esta interacción de voluntades sustituiría a la de la relación causa-efecto, que era la base tanto de las explicaciones metafísicas como científicas del acontecer del mundo[30].

Por otro lado, Nietzsche afirma que lo que originariamente caracteriza a la voluntad de poder es el *pathos* del querer que, como todo querer, es siempre un mandar. De modo que, frente al esquema anterior de causa y efecto, Nietzsche trata de ofrecer con su hipótesis un nuevo modelo explicativo que es el de la relación mandar-obedecer. Critica, por tanto, a la relación causa-efecto el hecho de que recaiga inevitablemente en un determinismo: de las causas se siguen necesariamente los efectos, y esto no puede ser más que así, sin alteración posible[31]. Esto, para él, no es lo que generalmente tiene lugar en el acontecer del mundo. En cambio, en la relación mandar-obedecer no hay esta relación de necesidad determinista, sino que lo que hay es una fuerza que quiere poder más que las demás y que, por tanto, manda desde un sentido de superioridad o de mayor fuerza a las fuerzas que quiere que le obedezcan. De modo que en este nuevo esquema lo que hay son fuerzas mayores o más poderosas que tratan de dominar a las menos fuertes, las cuales pueden, o bien ceder y obedecer a ese mandato, o bien resistirse y negarse a doblegarse.

El mandar —dice Nietzsche— lo que hace es transmitir algo que no es simplemente una orden externa que se emite en el plano consciente. Por debajo de esa orden externa, lo que transmite el mandar es un impulso, una fuerza que provoca en la otra voluntad una modificación y una transformación concomitante[32]. Y esa transformación o modificación se produce, en la voluntad a la que va dirigida el mandato, *desde dentro* de ella misma, y de manera autónoma: porque ante la presión del mandato ejercido por la fuerza que se propone como superior, la fuerza destinataria puede obedecer o bien resistirse al mandato. En los dos casos, no obstante, hay una modificación que se produce desde dentro y autónomamente. No hay aquí el determinismo externo de la relación causa-efecto. Mientras que en la relación causa efecto hay una determinación externa a las cosas mismas que se ejerce sin ninguna posibilidad de que el efecto no se produzca, en la relación mandar-obedecer existe esa transformación desde dentro que se produce, en las dos fuerzas en lucha, de manera autónoma.

Desde esta perspectiva, el planteamiento de la ciencia moderna es tachado por Nietzsche de ilusorio, porque consiste en la simulación de estar fuera del mundo y tratar de ver desde fuera relaciones externas de causa-efecto entre las cosas. A esto llama la ciencia moderna «objetividad», porque uno de sus princi-

---

29 Cfr. FP IV: 9 [91], 1 [58]. Para la interpretación de esta noción en Nietzsche, cfr. Peters, Ch., *Friedrich Nietzsche: Wille zur Macht. Eine Analyse*, München, Grin, 2011; Springmann, S., *Macht und Organisation: Die Machtkonzeption bei Friedrich Nietzsche, und in der mikropolitischen Organisationstheorie*, Berlín, Duncker & Humblot, 2011.

30 Para la crítica de Nietzsche al mecanicismo cfr. FP III, 34 [247].

31 Cfr. FP IV, 9 [91].

32 Cfr. FP III, 38 [8], 40 [21]. Cfr. Wotling, P., «Mandar y obedecer. La realidad como juego de voluntades de poder según Nietzsche», en Conill, J.-Sánchez Meca, D. (eds.), *Guía Nietzsche*, Granada, Comares, 2014 , pp. 139-156.

pios básicos es el de que el conocimiento científico no puede tener nada de subjetivo. Para Nietzsche esto es absurdo, porque no es posible salir de uno mismo y del mundo para ver las cosas desde esa exterioridad objetiva. Lo que él propone entonces es reconocer que nuestro acceso al conocimiento del mundo parte, lo queramos o no, de dentro de nosotros mismos, y sobre todo parte de la experiencia de nuestro propio cuerpo como lucha de fuerzas y enfrentamiento de voluntades de poder[33]. De ahí su propuesta metodológica: tomar al cuerpo como hilo conductor de toda investigación: «Suponiendo que nuestro mundo de apetitos y pasiones sea lo único real que está "dado", que no podamos ascender o descender hacia ninguna otra "realidad" que precisamente la realidad de nuestras pulsiones —pues pensar es solo una interacción de esas pulsiones entre sí—: ¿no nos es lícito hacer el intento y plantear la pregunta de si este estar dado no bastaría para comprender también, partiendo de lo idéntico a sí mismo, el llamado mundo mecánico (o «material»)?... El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su "carácter inteligible" — sería justamente "voluntad de poder", y nada más»[34].

Es obvia la gran distancia que separa a Nietzsche, en esta concepción de la voluntad, de lo que defendía Schopenhauer. Entre otras cosas, éste hablaba de la voluntad del mundo en singular, y Nietzsche habla de voluntades en plural. Si la voluntad es una fuerza —dice—, tiene entonces que nombrarse siempre en plural, «las fuerzas», porque siempre se dan como enfrentamiento, pugna y combate entre varias. No hay nunca una fuerza que actúe sin una resistencia que se le oponga. Por tanto, el mundo es un combate interminable entre fuerzas enfrentadas que solo alcanzan equilibrios provisionales bajo la forma de alianzas, configuraciones, o dispositivos coyunturales[35]. En esta lucha, el objetivo nunca es la eliminación de la fuerza opuesta que se resiste, o sea, el exterminio del contrario, sino solo su dominación y su asimilación. Y esto es así porque lo que define la cualidad del impulso hacia el poder por parte de una fuerza es que es tendencia al autofortalecimiento continuo; o sea, la voluntad de poder no consiste en otra cosa que en querer siempre más poder. De modo que voluntad de poder no es más que un movimiento incesante de superación de esa voluntad hacia niveles siempre más altos de fuerza y de poder[36].

---

[33] Sobre la idea del cuerpo como voluntad de poder cfr. FP III, 37 [4]; FP IV, 1 [58]. Frente al cuerpo, el sujeto o el yo solo es, para Nietzsche, una síntesis conceptual. Cfr. FP IV, 1 [87]. «Dices "yo" y estás orgulloso de esa palabra. Pero más grande es algo en lo que no quieres creer, - tu cuerpo y su gran razón: ella no dice yo, pero hace al yo». Za I, De los despreciadores del cuerpo. Cfr. Goedert, G., «Nietzsche: Das Selbst-Bewusstsein oder Vom Ich zum Selbst», en Albertz, J. (ed.), *Das Bewusstsein: philosophische, psychologische und physiologische Aspekte*, Berlin, Schriftenreihe der Freien Akademie, 1994 (16), pp. 93-114.

[34] JGB, 36.

[35] «Todo acontecer, todo movimiento, todo devenir como una fijación de relaciones de grado y de fuerza, como una *lucha*». FP IV, 9 [91], 1 [92], 1 [20]. Esta noción de voluntad de poder como lucha se prepara ya en escritos de juventud como *El certamen de Homero y Hesíodo* (en OC II), o en el capítulo sobre Heráclito de *La filosofía en la época trágica de los griegos* (en OC I).

[36] Sería preciso releer desde esta perspectiva textos como JGB, 259 para discutir con argumentos la idea de que la voluntad de poder proporciona una justificación ideológica al recurso a la violencia y a la explotación del más débil.

Retomando las conclusiones a las que Nietzsche llegaba en sus análisis de las teorías científicas de su tiempo sobre la hipótesis del eterno retorno[37], llega, pues, a pensar que la constancia de la energía total del mundo, movida por la aspiración de las voluntades de poder que la integran hacia el logro de un máximum de poder, alcanzaría un determinado nivel cenital de organización solo a la manera de un vértice —como suma de las fuerzas en juego— en la jerarquización interna del mundo, el cual, una vez alcanzado, se hundiría disgregándose de nuevo en una multiplicidad anárquica. Esto sería un círculo eterno: «La única posibilidad de conservar un sentido al concepto «Dios» sería: Dios, no como fuerza motriz, sino Dios como estado máximo, como una época... Un punto en el desarrollo de la voluntad de poder desde el cual se explicaría tanto el desarrollo ulterior como lo previo, lo hasta-él»[38]. Dionisos es ese dios, un dios que muere despedazado y vuelve a renacer de sí mismo como consecuencia de lo que la naturaleza es en cuanto pluralidad de voluntades de poder. El caos del mundo no contradice el orden de un retorno cíclico y regular. Ambas cosas proceden de lo que la voluntad de poder es. El devenir, el ciclo, se origina así en la lucha incesante de las voluntades de poder[39].

Hay otra cosa importantísima y esencial a este respecto: el modo en el que tiene lugar ese combate entre las fuerzas por lograr el máximo de poder es justamente el del ejercicio de la evaluación y de la interpretación, es decir, la imposición por parte de una fuerza dominante de un sentido o de un valor a las otras fuerzas en función del juego de dominación propio de los afectos en lucha. Por tanto, interpretar una cosa, evaluarla es imponerle un significado o conferirle un valor o un disvalor. Y ése es el medio más originario de intentar dominarla. En realidad, Nietzsche describe esta actividad de interpretación y de evaluación de la voluntad como un proceso de digestión de la realidad por el que una fuerza crece alimentándose de otras fuerzas. Ahora bien, esta asimilación es siempre selectiva, es decir, empieza con un acto de discriminación de las fuerzas para asimilar aquellas que se estiman como susceptibles de ser eficazmente incorporadas, por su capacidad para autofortalecer y aumentar el nivel propio de poder, mientras que todo lo que no se estima útil para este fin es desestimado y desechado.

Con todo este planteamiento, Nietzsche está ensayando una vía alternativa a la explicación de la acción, o sea, del acontecer en la naturaleza tal como la que había propuesto el darwinismo, que entendía este acontecer como una evolución cuyo motor es la lucha externa regida por la necesidad de adaptación al medio y por el principio de la selección natural. Nietzsche acepta, en efecto, esta idea de lucha propuesta por Darwin, pero hace ver enseguida que esa lucha entre las fuerzas que se confrontan no se produce según el esquema causa-efecto, es decir, según el esquema de la determinación del medio como causa[40]. Para Darwin, el ambiente externo y sus condiciones son los estímulos que producen como efectos

[37] Véase la nota 17.

[38] FP IV, 10 [138].

[39] Cfr. Meyer, A., *Nietzsche und Dionysos: Eine Suche nach den Quellen des Lebens. Die Dionysos-Mysterien*, Basel, IL-Verlag, 2015.

[40] «*Anti-Darwin*. — En lo que respecta a la célebre "lucha por la vida", a mí me parece por ahora que está más afirmada que demostrada. Esa lucha tiene lugar, pero como excepción; el aspecto general de la vida no es el estado de necesidad, el estado de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, e incluso el derroche absurdo, — allí donde se lucha, se lucha por el

determinísticamente las respuestas de adaptación de los seres vivos. Nietzsche, en cambio, no entiende que la voluntad de poder produzca efectos de este modo[41]. Para él, el movimiento no parte del medio externo, sino que parte de dentro de los seres vivos, que tienen constitutivamente un poder interior de creación de formas, de órganos, de funciones. Es decir, defiende un principio de autorregulación interior como poder propio de los seres vivos, frente al mero adaptacionismo de los darwinistas[42].

Por último, en consecuencia con el contenido de la hipótesis de la voluntad de poder tal como Nietzsche la está formulando, admite que a ese afecto del mandar en el que consiste la voluntad de poder le es concomitante un sentimiento de placer o de displacer. No dice que lo que mueva a la voluntad de poder sea la búsqueda del placer y el rechazo del dolor, sino que afirma que el placer sobreviene cuando se alcanza aquello a lo que la voluntad de poder realmente tiende, o sea, el poder. Y que el dolor sobreviene, por el contrario, cuando el poder no se consigue o se pierde. De esta precisión se sigue que el placer al que Nietzsche se refiere aquí no es entonces el placer provocado por el poder ni por la posesión del poder, sino el placer que sobreviene como consecuencia de la percepción del aumento del poder y de la diferencia que eso marca frente a las otras fuerzas[43]. El placer que acompaña a la voluntad de poder como lucha de fuerzas es el de la victoria sobre otras fuerzas, victoria que hace aumentar su propio poder, mientras que el dolor es el dolor de la derrota y, por tanto, la percepción de una disminución de la cantidad de poder[44].

En último término, el elemento que determina el conjunto de observaciones críticas con las que Nietzsche cuestiona la ciencia moderna está en su nueva concepción de lo que es ciencia y de lo que es un hombre de ciencia. El hombre de ciencia no es sino un intérprete, o mejor un filólogo cuya tarea principal consiste en descifrar los fenómenos naturales, históricos o culturales con las claves que proporciona el texto del cuerpo. Y este desciframiento se ha de desarrollar bási-

---

poder». GD, Incursiones de un intempestivo, 14. Cfr. Johnson, D. R., *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge University Press, 2011.

[41] Cfr. GM II, 18; FP IV, 7 [25].

[42] Es significativo recordar que Nietzsche fue madurando su idea de la voluntad de poder en 1882 al hilo de las lecturas que realizó sobre la polémica de los científicos alemanes y franceses con el darwinismo anglosajón. Los autores que más le influyeron fueron Wilhelm Roux, Rudolf Virchof y Claude Bernard. De estos precedentes se deriva lo inadecuado de referir la idea nietzscheana de la voluntad de poder a la idea darwinista de lucha y de selección natural. Para más detalles me permito remitir a mi artículo «Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico», en *Estudios Nietzsche* 2009 (9), pp. 105-122.

[43] «El placer no es sino un síntoma del sentimiento del poder alcanzado, una toma de conciencia de la diferencia. El viviente no aspira al placer, sino que el placer aparece cuando dicho viviente alcanza aquello a lo que aspira. El placer acompaña, el placer no pone en movimiento». FP IV, 14 [121]. Cfr. también 14 [173], 14 [101] y 14 [121].

[44] La principal dificultad de esta caracterización tal vez radique en tener que admitir también este tipo de explicación en la física, en la química, en las ciencias de la naturaleza inorgánica, donde no hay manera de considerar una voluntad de poder con sensaciones de placer o de dolor, ni con otros sentimientos concomitantes al aumento o a la disminución de la fuerza. La respuesta de Nietzsche consiste en proponer su hipótesis como un giro hacia una interpretación del mundo de los fenómenos desde dentro de los sujetos de conocimiento (en lugar de seguir haciéndolo desde fuera, como hace el mecanicismo), que serviría, por tanto, según él, para hacer avanzar el saber en una dirección a la que la ciencia moderna se ha cerrado. Cfr. JGB, 36.

camente desde el cumplimiento de estas dos condiciones: puesto que es el cuerpo el que, en último término, interpreta, la salud y la enfermedad deben ser consideradas como los determinantes de la calidad y del valor de toda interpretación. La segunda condición es que en el ejercicio mismo de la práctica interpretativa es preciso explicitar cómo funciona y se aplica el criterio para diferenciar una buena de una mala interpretación. Si en lugar de la verdad o la falsedad son la salud y la enfermedad los nuevos determinantes del valor de toda interpretación, es obvio que será distinta la actividad interpretativa que brota de una voluntad de poder sana, o sea «activa», y la que es producto, por el contrario, de la mera negación «reactiva», en la medida en que la conciencia no es más que una instancia subordinada que ejecuta las órdenes emitidas por los impulsos, y en la medida también en que toda nuestra actividad espiritual o cultural está, en definitiva, determinada y dirigida por el dinamismo propio de nuestras configuraciones instintuales.

Se debe aceptar, por tanto, que no hay conocimiento objetivo y desinteresado de leyes en sí del mundo, o de esencias existentes en un mundo inteligible. Ni tampoco valores en sí, sino juicios concretos de valor interiorizados en virtud de ese proceso de incorporación en el que consiste la socialización. Si las teorías científicas, lo mismo que las creencias, las preferencias estéticas o los valores morales de una sociedad o de un individuo no son otra cosa que la traducción de las necesidades propias de un organismo como cuerpo que interpreta, esto determinará una diferencia entre la expresión del tipo de exigencias fisiológicas que brotan de un cuerpo sano y las que surgen de un cuerpo enfermo, con las que en ambos casos se pretenden conservar y promover condiciones distintas de vida. Desde el momento en que Nietzsche concibe el cuerpo como voluntad de poder, está exigiendo una fisiología que no es ya la de la ciencia newtoniana. Conocer y juzgar de forma genealógica es ahora considerar que el suelo de la vida fundamenta y constituye el sentido y el valor de las opciones teóricas, espirituales o culturales. Y la vida es susceptible de vivirse básicamente como salud o plenitud de fuerzas y como decadencia, declive o debilitamiento de las fuerzas. Por otra parte, la segunda condición del arte de leer bien el cuerpo es lo que Nietzsche llama la «honestidad filológica», que implica una transformación radical en la concepción de la verdad. Verdad ya no se entiende como la explicación o el comentario correcto y adecuado de un texto en sí, sino como aquella clase de interpretación que cumple determinados requisitos de honestidad[45]. Muchas de sus críticas a la ciencia —pero igualmente a la filosofía o a la moral— no son otra cosa que denuncias de faltas de lectura cometidas por malos lectores o incluso por la tradición entera de la cultura occidental.

### 3.2. VOLUNTAD DE PODER ACTIVA Y DECADENCIA

La concepción de la voluntad de poder tuvo seguramente sus comienzos en las reflexiones sobre el «sentimiento de poder» que a Nietzsche le provocó la lectura de las *Memorias* de Mme. de Rémusat en 1880, y que dejaron su huella en

[45] Para el desarrollo de este aspecto, cfr. mi Introducción a OC II, pp. 42-43; también Baladé, J.-F.-Wotling, P. (eds.), *L'art de bien lire. Nietzsche et la philologie*, París, Vrin, 2012.

*Aurora* así como en varios fragmentos postumos de ese año[46]. En estos análisis se muestra la idea de cómo la vida sana, no decadente ni enferma, es voluntad de poder activa que aspira a confrontarse con dificultades y a superarlas. No rehúye las dificultades ni el dolor sino que los afronta e incluso los quiere como el mejor medio de crecer, de fortalecerse y de convertirse en algo más. De ahí que, ya en el *Zaratustra*, se pueda leer: «Donde hay vida, también hay voluntad: pero no voluntad de vida, sino – así te lo enseño yo – ¡voluntad de poder! Hay muchas cosas que el viviente estima más que la propia vida; pero a través de la estimación misma habla – ¡la voluntad de poder!»[47]. No es, por tanto, el sentimiento de bienestar y de placer como ausencia de dolor y de conflictos el que subyace a la concepción nietzscheana de la salud, sino la autoafirmación como predominio de las fuerzas activas sobre las reactivas y como ejercicio de una voluntad de poder que aumenta venciendo sufrimientos y resistencias. Se deducen, pues, de ello dos condiciones distintivas de la salud: 1) el poder de afirmar la vida en su fluir caótico, imprevisible e incontrolable sin temor a los aspectos dolorosos que puedan producirse, y 2) el poder de armonizar las fuerzas más opuestas sometiendo su diversidad conflictiva a una ley, a una unidad simple, lógica, categórica, a la forma clásica del gran estilo.

Salud es, pues, ser lo bastante fuerte como para no retroceder ante el dolor de la vida, sino aprovecharlo para llegar a hacerse aún más fuerte. Y salud es, al mismo tiempo, no dejarse descomponer por el caos pulsional de los propios instintos sino hacerse dueño del propio caos que se es y construir, a partir de él, la armonía de un proyecto vital. Para Nietzsche, los griegos consiguieron ambas cosas, y de ahí el valor modélico, «clásico» de su cultura. Con su arte y su religión proyectaron sobre el fondo cruel y terrible de la vida, la apariencia luminosa y multicolor de sus dioses olímpicos apolíneos, y practicaron al mismo tiempo el orgiasmo musical dionisíaco. De modo que la voluntad de lo trágico no es en ellos sino la fuerza básica de la autoafirmación como impulso de vida ascendente y como fuerza para la que el dolor actúa como un estimulante. El arte trágico griego mostraría que hasta los aspectos más terribles y siniestros de la vida, como los que escenifican las tragedias, pueden ser asumidos y transfigurados mediante un determinado tipo de arte, el arte clásico, arte de la salud en el que lo pulsional —fuente de toda creación— es dominado por una ley y sometido a una forma. Algo semejante significaría la religión griega homérica, imagen de serenidad en la afirmación del devenir y del ser entero sin exclusiones, tal como es. Religión, por tanto, como solidaridad del individuo con el cosmos, con la totalidad viviente y hasta con los mismos dioses. En el ejemplo de los griegos Nietzsche proyecta, así, las condiciones fisiológicas, no solo de un arte de gran estilo, sino también de una moral y de una religión afirmativas[48].

---

[46] Claire Élisabeth Jeanne Gravier de Vergennes había publicado estas *Mémoires* en 1880. En ellas relataba recuerdos de Napoleón que hicieron concebir a Nietzsche un determinado modo de entender el poder. Puede seguirse el desarrollo de esta reflexión en los *Fragmentos postumos* de esta época que son los primeros esbozos de lo que será en su madurez la concepción de la voluntad de poder. Cfr. FP II, 2.ª, en concreto el cuaderno N V 4 Otoño de 1880. Cfr. Montinari, M., o.c., pp. 77 ss.

[47] Za II, «De la superación de sí mismo».

[48] La religión griega no es primitivamente un código moral, sino un ethos. No trata de imponer un concepto de bien, sino que busca el bien vivir y la vida en buena armonía con los

Frente a esta imagen de la salud, lo propio de la decadencia —como el otro tipo de voluntad de poder[49]— es una disminución de la fuerza y, por tanto, el predominio de un miedo al dolor en el que no se percibe ya su conexión con el placer. Como queda dicho antes, la fuerza para acrecentarse y, por tanto, para producir el sentimiento de un placer superior, tiene que esforzarse, o sea, tiene que sufrir venciendo resistencias y obstáculos sin los cuales no se ejercita ni puede aumentar. Lo característico del decadente es, por el contrario, no aceptar el dolor, excluir o querer excluir el dolor del estado creador original. El decadente, por su debilidad, ve el dolor y el sufrimiento magnificados por la lente de aumento de una exageración excesiva bajo los efectos de su miedo y su debilidad. La disminución de la fuerza, que es lo propio de la decadencia, tiene como consecuencia, por tanto, la desaparición de las condiciones de la salud. Así, por un lado, da lugar a la negación de los aspectos terribles y trágicos de la vida, y, por otro, se mueve en medio de un cierto caos pulsional que no es autónomamente controlado ni sometido a ley.

La mayor parte de *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral* está dedicada a describir los rasgos de la decadencia en tres ámbitos básicamente: el ámbito de la filosofía, el ámbito de la religión y el ámbito de la moral presididos los tres por los ideales ascéticos inspirados en el resentimiento y la mala conciencia. Las objeciones de Nietzsche a la cultura dominada por estos ideales pueden resumirse diciendo que se ha complacido en la decadencia y se ha identificado con ella, que se formó acogiendo en su seno toda clase de infecciones para hacer de su ser mismo un sincretismo de todas las enfermedades espirituales del mundo antiguo en su declive. El cristianismo en concreto, columna vertebral de la cultura europea a lo largo de los siglos, es, por tanto, para él, el paradigma genealógico-hermenéutico opuesto al que ofrece la cultura griega, ejemplificando uno y otro los dos polos enfrentados que marcan esa diferencia interna a la voluntad de poder que son la enfermedad y la salud. El cristianismo y su moral son, en suma, degeneración psicofisiológica, voluntad de poder reactiva, enfermedad y neurosis. Y si la salud, cuyo paradigma es la cultura griega, es sustancialmente capacidad de someter a control el caos pulsional de los propios instintos, lo propio de la decadencia es buscar en la cultura remedio a su agotamiento, estimulantes o tranquilizantes.

Nietzsche cree descubrir, pues, en la moral cristiana toda una retórica teatral que se vale de la sugestión y del hipnotismo. Ve en sus preceptos una constante exageración histérica animada por una secreta intención de tiranizar. Y en esto es en lo que encuentra un parentesco significativo entre el cristianismo y las óperas de Wagner, los dos modelos ejemplares de lo que entiende por decadencia. Porque si la decadencia equivale a descontrol de los instintos, eso da origen a una sensación de miedo y de inseguridad por la incapacidad para controlarlos. En-

---

dioses y en sintonía con las fuerzas del cielo y la tierra. En esa ética no hay desgarramiento entre mundo aparente y mundo real, entre ser y deber ser, sino *amor fati*, amor de lo que es necesario. Se afirma y se reivindica la indisolubilidad entre el yo y su mundo, entre libertad y naturaleza.

[49] La debilidad tiene también ella su voluntad de poder: «Donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del sirviente encontré la voluntad de convertirse en señor. La voluntad del más débil lo empuja a servir al más fuerte y quiere ser señora de lo que es más débil todavía: a ese placer no quisiera renunciar». Za II, «De la superación de sí mismo».

tonces se impone la necesidad de tiranizar, que sería la que habría presidido y determinado todo el proceso de culturización occidental, que no habría consistido esencialmente en otra cosa que en un proceso de domesticación y desnaturalización del hombre.

Por ello, lo criticable de la decadencia como subsuelo de la cultura occidental no sería realmente la decadencia en sí ni la enfermedad de la voluntad, que son una faceta de la *physis* y del cuerpo, lo mismo que la salud. Lo que Nietzsche criticaría es que se la haya querido, el haberse complacido en ella y haberla utilizado como resorte de una tiranía que ha convertido en equivalentes culturización y desnaturalización. Sobre esto se han originado muchos equívocos y existe en muchas de las interpretaciones del pensamiento de Nietzsche, en este punto, bastante confusión. Se ha afirmado, por ejemplo, que la idea de superar el nihilismo de la moral cristiana renaturalizando al hombre equivale en este autor a proponer una vuelta a la naturaleza como vuelta a la animalidad de la bestia prehumana[50]. Hoy, la línea de interpretación más extendida considera que lo que dice Nietzsche es que, para que el hombre nihilista y enfermo recupere la salud, ha de llevar a cabo una determinada recuperación de su mundo instintual y pulsional. Este trasfondo no es entendido, sin embargo, como el fundamento natural del hombre, como su verdadera y originaria naturaleza. Los instintos no son, en la propuesta de Nietzsche, ningún *primum* originario, no son la cosa en sí como fundamento de lo que el ser humano auténticamente es, de manera que podamos hablar de una instintividad humana que debe ser liberada o recuperada como su verdadera naturaleza frente a las falsificaciones con las que puede haberle desfigurado la cultura. Nietzsche se posiciona en este sentido a mucha distancia de Rousseau[51]. Los instintos son la fuerza que se va configurando y moldeando en función de la orientación que les imprime la cultura, y en especial la moral. Son los resortes más importantes del comportamiento, no porque sean innatos, sino porque son lo que cubre el vacío del automatismo genético que tienen los animales. Es decir, los instintos, una vez configurados y consolidados, se convierten en una «segunda naturaleza», dirigen el comportamiento de una manera espontánea, anticipándose a cualquier intervención de la reflexión y de la conciencia. Por eso es importante su moldeado o configuración, es decir, su educación.

---

[50] Esta no solo fue la interpretación de algunos ideólogos del nazismo, sino que todavía hoy constituye una línea de lectura de Nietzsche por parte de quienes consideran a este autor un peligroso irracionalista enemigo de todos los logros alcanzados por la cultura moderna. Sobre la interpretación, en concreto, del pensamiento político de Nietzsche en relación con el nazismo, cfr. Losurdo, D., *Nietzsche, der aristokratische Rebell: Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*, Hamburg, Argument, 2010; Wolin, R., *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton Univ. Press, 2006; Stockerl, J., *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, München, Grin, 2010; Schneider, H., *Friedrich Nietzsche in der Rezeption des Faschismus und Nationalsozialismus*, München, Grin, 2010; Monville, A., *Pour en finir avec Nietzsche: Misère du nietzschéisme de gauche*, París, Aden, 2006.

[51] «Podemos sentir un instinto como sentimiento penoso de cobardía por la presión de censura que las costumbres ejercen sobre él, o bien como un sentimiento agradable de humildad si una moral como la moral cristiana lo incorpora a su ideología y lo llama bueno. Por lo tanto, un instinto puede gozar de buena o de mala conciencia. En sí mismo, como cualquier instinto, es independiente de la conciencia, no tiene ni un carácter ni una intención moral, ni por sí mismo va acompañado de placer o displacer determinados. No hace más que adquirir todos esos caracteres como una segunda naturaleza a medida que recibe el bautismo del bien o del mal y si se reconoce que es el atributo de un ser que el pueblo ya ha evaluado desde el punto de vista moral». MA I, 38.

Si fuera cierto lo que Nietzsche critica, a saber, que el proceso de cultura occidental, y concretamente la moral, solo ha visto en los instintos una fuerza a sofocar, a ignorar y a suprimir mediante la represión, lo que él estaría contraponiendo a eso sería entonces que ahora tal vez se podría intentar un giro e iniciar un proceso de reconfiguración de los instintos para que su energía resulte creativa y produzcan en los individuos la salud en vez de la enfermedad. Tal es el sentido, desde esta óptica de la genealogía de los impulsos, de la empresa de la transvaloración. Por ello, en buena medida, la intempestividad y la radicalidad de este proyecto crítico le vienen obviamente de estas ideas.

## 4. EL PROCESO CIVILIZATORIO EUROPEO

### 4.1. Civilización, desnaturalización, moralización

En las obras dedicadas por el último Nietzsche a la crítica de la civilización occidental, y en especial a su moral —*Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*, pero también *Crepúsculo de los ídolos*, en particular el capítulo titulado «La moral como contranaturaleza»— destacan dos temáticas de la mayor relevancia. Por un lado, el relato o la historia de la domesticación del hombre europeo en la que reconstruye los procedimientos básicamente mnemotécnicos por los que un animal humano se acaba convirtiendo en una persona socializada y civilizada a la europea: «Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas»[52]. Y por otro, la genealogía, o sea el origen, la fuente de la culpabilización y de la moral del resentimiento y de la represión-olvido a la que esa metodología educadora da lugar. Uno de los objetivos de estas obras es, pues, el de exponer cómo la culpa, o la culpabilización, se gesta para conformar a un ser humano capaz de responder de sí, de prometer, de recordar lo prometido y de comprometerse con lo prometido. O sea, para hacer de él un ser social civilizado, consciente, responsable, que recuerda las leyes y las cumple, en todo lo cual la memoria desempeña el importante papel que Nietzsche detalla. La culpa (*Schuld*), por tanto, es entendida como obligación personal de un deudor (en alemán «tener deudas» se dice *schulden*, o sea, deuda y culpa no se distinguen), de modo que la causa del dolor, de acuerdo con el giro ascético, sea la responsabilidad[53]. Pero Nietzsche alude también a una importante función del olvido implicada en este mismo proceso, y que realza la originalidad de su pensamiento en estos textos. Porque seguramente el mérito de *La genealogía de la moral* no sea tanto el de plantear otra vez la hipótesis de explicación de cómo se formó originariamente la sociedad, al modo como lo habían hecho, por ejemplo, los filósofos y sociólogos modernos. La descripción de los procedimientos de culpabilización y de domesticación que esta obra hace —median-

[52] GM II, 1.

[53] «¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre acreedor y deudor, que es tan antigua como la existencia de sujetos de derecho y que, por otra parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico». GM II, 4. Esta relación entre falta y sufrimiento habría hecho del «hacer sufrir» «una verdadera fiesta». Cfr. GM II, 6.

te los que se configuran dentro del cuerpo de los individuos determinados códigos de conducta jurídica y moral—, no tiene demasiado que ver con lo que, sobre la base de otras hipótesis, hicieron antes, por ejemplo, pensadores como Hobbes o hará después Freud.

En realidad, el problema, para Nietzsche, no es tanto el de la culpa misma y la responsabilidad como origen de nuestra sociedad, cuanto el del origen de la culpa y la inversión de los valores a los que la culpabilización conduce. Ese origen, esa causa que la genealogía busca y descubre es el rechazo y el olvido de determinadas posibilidades y exigencias de la vida, estimadas e impuestas por los promotores de esa metodología de la culpabilización como impresentables. Es decir, el problema en Nietzsche no es cómo la culpa y la responsabilidad dan lugar a un cierto tipo de orden legal y moral, sino cómo y por qué un tipo específico de individuos crean una moral y una sociedad que se termina generalizando e imponiendo sobre la base de un determinado funcionamiento de la represión y del olvido, y que promueve el miedo y el rechazo a las fuerzas de la vitalidad natural y de los impulsos del cuerpo. Tal es el trasfondo último de los valores del ascetismo y su moral de la responsabilidad, a saber: el rechazo y el olvido reprimido de los estados corporales en los que la vitalidad sobreabundante de una fuerza acrecentada y sobrepotenciada se descarga dejando que se desborde su sobreabundancia de poder. El miedo a estos estados es lo que lleva a los moralizadores de la culpa y del resentimiento, es decir, al cristianismo, a revalorizar, a ensalzar y a obligar a que se recuerden constantemente como moralmente deseables y buenos los estados opuestos, es decir, el debilitamiento, la culpabilización, el desprecio y negación de uno mismo, la humildad, la castidad, la abnegación, etc.[54].

Por tanto y en primer lugar, se considera que sin el ejercicio de la intimidación y de la crueldad, sin la utilización del miedo y del sufrimiento en vistas a imponer una estandarización entre los individuos y una regularidad a sus acciones, no se grabarían en lo más profundo de ellos (en su estructura neurológica corporal) las normas y los valores de la civilización: «Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios... Todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso estimulante de la memoria»[55]. Se da por hecho que sin el aguijón permanente del sufrimiento no se fijan para toda la vida esos valores, la distinción entre lo permitido y lo prohibido por la sociedad, entre el bien y el mal en definitiva. En el Prólogo a *La genealogía de la moral* dice por ello Nietzsche: «También nosotros nos frotamos a veces las orejas después de ocurridas las cosas y preguntamos, sorprendidos del todo, perplejos del todo, "¿qué es lo que en

---

[54] Nietzsche encuentra en Eugen Dühring la noción de resentimiento como raíz última de la justicia. Según este autor, la justicia sería el resultado del espíritu de venganza y la reacción a un daño recibido. Ésta sería, sin embargo, para Nietzsche solo la justicia de los débiles. Cfr. GM II, 11; I, 10 y III, 14, 26; Za II, «De las tarántulas»; cfr. Orsucci, A., *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2001, pp. 59-60; también Ottmann, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlín, Gruyter, 1978, p. 314. Para una interpretación de GM, cfr. Giacomini, B.-Gori, P. (eds.), *La genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa, ETS, 2015; Acampora, Ch. D. (ed.), *Nietzsche's on the Genealogy of Morals: Critical Essays*, Rowman & Littlefield Pub., 2008. Para la cuestión de la civilización en Nietzsche, cfr. Wotling, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, París, PUF, 1995.

[55] GM II, 3.

realidad hemos vivido?", más aún, "¿quiénes somos nosotros en realidad?"... Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, tenemos que confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice "cada uno es para sí mismo el más lejano"»[56].

Ser educado, civilizarse, hacerse humano y moral en la cultura occidental ha sido, pues, el resultado de un ejercicio sobre los individuos de la crueldad en virtud del cual han incorporado (introducido, grabado en su cuerpo) las reacciones instintivas de inclinación hacia lo bueno —hacia lo debido, lo aprobado—, y de rechazo hacia lo malo, lo prohibido. Reacciones instintivas que, como condicionamientos, se ponen en funcionamiento al margen de la voluntad y del conocimiento consciente. Se les ha creado así un estatuto moral que les hace responsables, obligados a responder de sus comportamientos. De manera que el castigo, el sufrimiento que se inflinge al autor de una falta es el modo concreto de obligarle a que recupere la memoria de lo que se debía y no se debía hacer. Por todo ello, el afecto de la crueldad caracteriza: 1) al proceso de aprendizaje de la obediencia a la moral; 2) al proceso de su transmisión y al mantenimiento de su vigencia; y 3) al comportamiento moral mismo de los individuos así moralizados, si bien en ellos ya de una manera sofisticada y sublimada. Porque la crueldad, desde los orígenes de la moral, ha constituido y constituye una dimensión esencial e intrínseca de ella[57].

En conclusión, el europeo actual es el resultado de una larga evolución impulsada y dirigida por un entrenamiento civilizatorio determinado, y de manera más específica moralizador, que la sociedad ha impuesto a los individuos. En todas las sociedades, el acceso a la cultura y la superación de la animalidad consiste en dar forma al caos de los impulsos vitales del individuo. Ninguna civilización humana es una pura continuidad con la naturaleza. Por tanto, la cultura —o sea, la reordenación de los dispositivos pulsionales de los individuos y de sus instintos en función de una voluntad coercitiva externa— es consustancial al individuo humano que vive en sociedad. Sin embargo, hay diversas formas posibles de hacer esto. De lo que Nietzsche acusa a la moral europea es de haber identificado la moralización con una mala desnaturalización, en cuyo núcleo más íntimo se encontraría la «mala conciencia»[58]: «Entiendo que la mala conciencia es la grave enfermedad a que tenía que darse el hombre bajo la presión de aquella transformación, la más radical de todas las por él experimentadas, — la transformación de verse encerrado de manera definitiva en la esfera de poder de la sociedad y de la paz»[59]. Los instintos que se descargaban antes hacia fuera se vuelven ahora hacia dentro; el ser humano se sumerge en un proceso de interiorización en el que empieza a «sufrir de sí mismo»[60]. Cultura y naturaleza tienen que ser,

---

[56] GM. Prólogo, 1.

[57] Nietzsche se viene refiriendo desde mucho antes a la «espiritualización y divinización siempre creciente de la crueldad que atraviesa la historia entera de la cultura europea (y, en cierto sentido significativo, incluso la constituye )». GM II, 6; cfr. M 18, 77 y 113; en OC III, pp. 499 s., 530 s. y 548 s.; JGB, 194. Sobre esto cfr. Valadier, P., *Cruauté et noblesse du droit*, París, Michalon, 1998.

[58] Cfr. GM II, 11.

[59] GM II, 16.

[60] Esto explicaría por qué conceptos contranaturales como negación de uno mismo, autosacrificio, humildad... pueden convertirse en un ideal. La crueldad vuelta hacia uno mismo estaría en el origen de «esa violencia secreta sobre uno mismo, ese afán de darse forma a sí mismo

ciertamente, cosas distintas, pero tal vez no tengan por qué ser inconciliables. La moral occidental las ha contrapuesto drásticamente con su prejuicio dualista metafísico, que separa de modo radical naturaleza y espíritu, cuerpo y alma. Así ha concebido al ser humano como solo espíritu, solo alma y solo razón, y en modo alguno como un ser natural. Al habérseles obligado a desnaturalizarse, se ha hecho de los individuos seres sin arraigo, sin la regulación espontánea y natural de instintos sanos y, en consecuencia, seres desorientados, angustiados y dominados por el deseo de dejar de ser para fundirse y desaparecer en el rebaño.

Por otro lado, y en segundo lugar, los fenómenos morales son remitidos por Nietzsche a su origen en los sentimientos morales, y éstos, a su vez, son entendidos como la expresión de la actividad valorativa y axiológica básica de la voluntad de poder. El bien de una moral determinada expresaría, por tanto, aquellas condiciones de vida que los hombres que profesan esa moral estiman adecuadas y necesarias para su supervivencia y crecimiento, mientras que el mal designaría aquello que debe ser evitado y excluido, y, por tanto, sería la expresión de un sentimiento de impotencia. El ser humano, dice Nietzsche, es esencialmente un animal que evalúa, es decir, que percibe y valora, en el nivel básico y elemental de su actividad fisiopsicológica, qué es lo que puede asimilar y dominar para sobrevivir y crecer, y qué es lo que puede ser para él una amenaza, un daño y un peligro. Por tanto, el sentimiento del miedo, por ejemplo, no es un instinto en sí, sino que es fruto de la percepción o evaluación de un peligro, de un posible daño para la supervivencia, para el crecimiento y la expansión del propio ser. A esta actividad básica de evaluación fisiopsicológica es a lo que Nietzsche llama «voluntad de poder», o sea, voluntad de sobrevivir y de aumentar la propia potencia y fuerza de ser. De modo que, en la lucha de esta voluntad de poder por acrecentar su potencia de ser, el miedo es el sentimiento que procede de la percepción de una fuerza evaluada como superior a la propia, y, por tanto, como una amenaza potencial susceptible de vencer y de frustrar el impulso de vida y de poder.

La moral es siempre una interpretación de la realidad engendrada por un ser viviente, o sea, por una cierta configuración de impulsos que, poniendo valores, expresa sus condiciones de vida, las cuales permiten asegurar el acrecentamiento de su poder. Para determinar, pues, la relación entre impulsos y valores hay que fijarse, sobre todo, en esa condición de los impulsos o instintos de ser productores, creadores de valoraciones e interpretaciones. De esta condición, que se encuadra en el centro mismo del pensamiento nietzscheano de la voluntad de poder, es de donde deriva básicamente la orientación de la crítica de Nietzsche a la moral y sus posiciones alternativas: «Cuando hablamos de valores lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma nos obliga a poner valores, la vida misma valora a través de nosotros *cuando* ponemos valores... De ahí se sigue que también aquella *contranaturaleza en cuanto moral* que entiende a Dios como contraconcepto y como condena de la vida, no es más que un juicio de valor de la vida — ¿de *qué* vida?, ¿de *qué* especie de vida? — Pero ya he dado

tratándose como materia difícil, resistente, sufriente, de marcar a fuego una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un "no"». GM II, 18. El cristianismo proporciona la explicación religiosa y moral consolidando así el martirio que el hombre occidental ha llevado a cabo consigo mismo. Cfr. GM II, 22.

la respuesta: de la vida descendente, debilitada, cansada, condenada»[61]. Los valores no son esencias inmutables y suprasensibles, no hay una objetividad inteligible de los valores en sí, como existentes en un mundo metafísico. Lo que hay son valoraciones en acción, estimaciones de valor en cuanto producción de estas valoraciones y procesualidad continua de esta actividad. La única realidad de los valores es, pues, el ejercicio de la valoración misma, el proceso de apreciación interpretativa propia de un ser vivo en su actividad constante de dar forma a su universo a partir de preferencias que brotan de su sistema pulsional: «Las morales como lenguaje gestual de los afectos: los afectos mismos, sin embargo, el lenguaje gestual de las funciones de todo lo orgánico»[62].

La pulsionalidad es, en suma, genealógicamente originaria porque es evaluante. Es actividad, no pasividad entendida como simple reacción al medio (Darwin). La pulsionalidad es espontaneidad que juzga, aprecia, estima, prefiere y distingue, y no simplemente reacciona. Estas preferencias y rechazos pulsionales son mucho más profundos y determinantes que los juicios morales conscientes y reflexivos.

### 4.2. Moral de los señores y moral de los esclavos

*La genealogía de la moral* esboza, pues, la historia de la moral europea como genealogía del modo en que se han constituido, transmitido y grabado los dispositivos pulsionales que rigen los sentimientos morales. Nietzsche ve en esta historia el recorrido de dos procesos de fijación de los valores distintos y en lucha continua, que dan lugar a dos tipos diferentes de moral. Lo que los diferencia, sobre todo, es que en uno de estos procesos se establece como valor prioritario el valor «bueno», mientras que el valor «malo» queda como secundario o accesorio; en el otro proceso, en cambio, sucede lo contrario: la prioridad la tiene el valor «malo».

La primera de estas morales es la que Nietzsche llama «moral de los señores», propia de las antiguas aristocracias militares y de la nobleza como clase social alta. Aquí el valor «bueno» equivale a bueno en el sentido de apto, de bien dotado naturalmente, de fuerte, de bello en el sentido, por ejemplo, que se dice de un caballo que es bueno o bello porque es veloz. O como se dice de un músico que es bueno porque sabe y logra componer hermosas canciones. «Apto para la guerra, apta para el parto», recuerda Nietzsche: éstos eran los dos elementos distintivos primeros de bueno para el hombre y la mujer en este contexto. En suma, «bueno» no tiene en esta valoración un significado ni moral ni moralizante prioritariamente. El calificativo «malo», para esta moral, designa, por tanto, al hombre no apto, no capacitado, o sea, al ordinario y común hombre vulgar, que no es fuerte, ni excelente, ni bello, y que no ha desarrollado una inteligencia ni una sensibilidad ni una excelencia destacadas. Tiene, pues, connotaciones que lo vuelven objeto de cierto desprecio por parte de los nobles que, por su disciplina de vida y por su cualificación superior para la guerra o para los negocios, están por encima, y por eso son nobles y ricos[63].

[61] GD, «La moral como contranaturaleza», 5.
[62] FP III, 7 [60].
[63] Cfr. GM I, 2.

De ahí el *pathos* de la distancia como característica básica del individuo aristocrático respecto de la masa de los individuos vulgares. No hay contra ellos sentimiento de hostilidad, sino solo de diferencia, pudiéndose mostrar, en general, con ellos benevolencia y compasión como elemento del propio carácter noble. Este *pathos* de la distancia, que es la expresión de una apreciación básica de la voluntad de poder, es el que establece espontáneamente la jerarquía en cuanto diferencia fundamental entre buenos y malos. De modo que el valor «bueno» surge en esta moral, en suma, a partir de esta espontaneidad de la voluntad de poder ascendente y activa.

En cambio, la «moral de los esclavos» tiene otra historia y su tabla de valores no se establece espontáneamente. Se constituye progresivamente a partir de la confrontación entre una nobleza guerrera activa y los grupos a los que se opone imponiéndoles su diferencia. Estos grupos fueron, por ejemplo de un modo bien concreto para Nietzsche, los grupos religiosos cristianos formados por esclavos (gentes sometidas por las conquistas de Roma), en los que la impotencia generó el odio y el deseo de venganza. La interiorización de este odio y de esta impotencia se habría cristalizado como resentimiento del que habría nacido la moral ascética, con la que se ha llevado a cabo durante siglos una auténtica guerra de aniquilación contra la moral de los señores. La debilidad de los resentidos se convirtió en astucia, y encontró el modo de vencer y exterminar a los señores mediante la «inversión de los valores aristocráticos». En ella, el cristianismo, según Nietzsche, se limitó a aplicar, generalizándola, la fórmula creada por los judíos durante su cautividad en Babilonia y en Egipto: «Nada de lo que se haya podido hacer en la Tierra contra "los nobles", "los violentos", "los señores", "los poderosos" es digno de comparación con lo que *los judíos* han hecho contra sí mismos: los judíos, ese pueblo de sacerdotes que, después de todo, solo ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y vencedores transvalorando radicalmente los valores de éstos, esto es, por medio de un acto de venganza *de lo más espiritual*»[64].

En último término, pues, lo que diferencia a estos dos tipos de moral es, para Nietzsche, su origen o procedencia a partir de configuraciones pulsionales distintas, que, a lo largo de la historia y en condiciones de civilización y de sociedad diferentes, han dado lugar a cristalizaciones de valores y de sentimientos morales contrapuestos[65]. No es, por tanto, su verdad o falsedad, ni su bondad o maldad lo que originariamente las distingue. No es que la moral de los señores sea la buena y la verdadera y la moral de los esclavos la mala y la falsa, sino que lo que las separa es un criterio distinto: el de la salud y la enfermedad y, por tanto, el de su capacidad de promover el crecimiento y potenciación de la vida del individuo, o por el contrario, su disminución y debilitamiento. Para Nietzsche, el conflicto pulsional básico, propio de la vida humana, es el de la lucha entre un impulso a elevarse, a diferenciarse, a adquirir una forma y una individualidad (a este impulso lo llamaba, en su pensamiento de juventud, «apolíneo»), frente al impulso «dionisíaco» que empuja a la fusión con los otros, a la disolución de uno mismo en el todo identificándose con la totalidad indiferenciada y quedando absorbido por ella. De la diferencia de estos dos

[64] GM I, 7.
[65] Cfr. JGB, 260.

impulsos se derivaba, para el joven Nietzsche, que es la vida misma la que hace que el individuo tienda a la autodefinición, a la autonomía, y que incorpore de este modo la elección, el límite, la renuncia, la prohibición y la responsabilidad emergiendo de su indiferenciación, de su ignorancia y de su minoría de edad[66]. Por tanto, sería la vida misma la que tiene ya ínsita, en su dinamismo, una moral de la autosuperación que es sustancialmente una moral del equilibrio, de la autolimitación, de la autodisciplina y el autocontrol.

Se podría pensar, si esto es así, que lo lógico habría sido que el hombre europeo hubiera desarrollado, en la construcción y evolución de su cultura, esta moral que brota de la vida y que funciona en armonía con ella. Lo que parece haber sucedido, en cambio, según Nietzsche, ha sido lo contrario: la moral europea se ha erigido y ha funcionado como instancia directamente opuesta a la vida. De ahí la dualidad de morales: por un lado una moral que es propia de la vida, que la realiza y la potencia (la de los señores), y otra que va contra la vida, que la niega y la intenta suplantar (la de los esclavos). El contraste y el combate entre ellas sería irreductible y sin solución[67]. Dos morales, pues, una conforme a la vida porque brota de ella, y otra opuesta y contraria a la vida porque no la acepta, porque la considera inmoral, porque se esfuerza en una lucha para que la vida se adapte y se ajuste a un ideal abstracto y metafísico que la corrija de su injusticia y su inmoralidad. Por ello, el objetivo principal de esta moral europea y occidental habría sido el de limitar a los individuos en sus acciones prohibiéndoles una serie de cosas y haciendo prevalecer reglas uniformadoras según un código de conducta universal que trata de determinar, no solo las acciones concretas en su dimensión externa, sino incluso también las intenciones íntimas y los motivos psicológicos de la acción. El hombre moral sería el que obedece escrupulosamente esas reglas absolutas[68]. Por el contrario, la actitud del hombre libre sería la de construir sus propios valores, porque él no acepta ser exonerado de esta responsabilidad[69].

---

[66] «Se puede considerar cualquier moral bajo este aspecto: es la "naturaleza" en ella la que enseña a odiar el *laisser aller*, la libertad demasiado grande, y la que implanta la necesidad de horizontes limitados, de tareas más inmediatas, — la que enseña el estrechamiento de la perspectiva y, por tanto, en cierto sentido, la estupidez como condición de vida y de crecimiento. "Tú debes obedecer, a quien sea, y por mucho tiempo: si no perecerás y perderás el último respeto por ti mismo" — he aquí lo que me parece el imperativo moral de la naturaleza, el cual, desde luego, no es ni "categórico", como exigía el viejo Kant (de ahí el "si no" —), ni se dirige al individuo (¡qué le importa a ella el individuo! ), sino más bien a pueblos, razas, épocas, clases, pero especialmente a todo el animal "hombre", al hombre». JGB, 188.

[67] Cfr. FP IV, 9 [159], 10 [77], 8 [4].

[68] «Se ha ignorado que todos los "tú debes" morales son obra de hombres individuales. Se ha querido tener un Dios o una conciencia moral para sustraerse a la tarea que exige del hombre el crear. Detrás del modo de pensar cristiano católico se esconden la debilidad o la pereza». FP III, 26 [347].

[69] «Un ser humano fuerte, de elevada formación, diestro en todas las actividades corporales, un ser humano que se contiene a sí mismo, que es respetuoso ante sí mismo, al cual le es lícito osar permitirse todo el ámbito y toda la riqueza de la naturalidad, que es bastante fuerte para esta libertad; el ser humano de la tolerancia, no por debilidad, sino por fuerza, porque aquello en que perecería una naturaleza mediana, él sabe utilizarlo incluso para su provecho; el ser humano para el que no hay ya nada prohibido, excepto la debilidad, se la llame vicio o virtud... Un espíritu semejante que se ha hecho libre está firme en el centro de todo con un fatalismo alegre y confiado, en la fe de que solo lo individual es reprobable, de que en la totalidad todo se redime y se afirma — él ha dejado de negar... Pero una fe semejante es la más ele-

La dualidad de morales mantendría, pues, la confrontación entre una moral dogmática, por un lado, que busca y genera la gregarización como la mejor forma de sojuzgar y gobernar al rebaño, frente a la hipótesis de una ética de la singularidad, por otro, dispuesta a aceptar el riesgo que se seguiría de admitir capacidades de acción nuevas e innovadoras que hacen crecer y fortalecerse a los individuos en lugar de disminuirlos. A lo que esta «nueva moral» nietzscheana llamaría entonces «virtud» sería a la fuerza como invención (*Erfindung*) de uno mismo, es decir, como creatividad, originalidad, innovación, en contraposición a la no-voluntad de los esclavos que obedecen al orden establecido en actitud propia de un rebaño[70]. Esculpirse a sí mismo con un juicio de gusto sobre el estilo a dar al propio carácter: ésta sería la ética que se funda en la experiencia de un autodominio por oposición a una moral de lo universal que atribuye a cada uno la capacidad de actuar moralmente en función de una ley determinada. La moral occidental sería, en suma, el resultado de la confrontación a lo largo de los siglos de estos dos tipos de moral, que expresan modos de evaluación opuestos. De la evolución que se opera en cada uno de ellos nace la forma relativamente estable de la actual moral europea y occidental. Habría, por tanto, en el trasfondo de esta moral una diferencia afectiva irreconciliable que está en la fuente de las respectivas tablas de valores de las dos morales de las que ha nacido, siendo, en último término, esa diferencia reconducible a los dos modos de evaluación vital básicos de la voluntad de poder, como voluntad de poder activa y como voluntad de poder reactiva.

## 5. EL WAGNER IMPOSIBLE DE NIETZSCHE

### 5.1. La estética como política

Nietzsche empieza el *Prólogo* a *El caso Wagner* con esta expresión: «Me concedo un pequeño desahogo»[71]. Seguramente este desahogo debe ser entendido como una distracción a la que se entregó durante los meses del verano de 1888 en Turín y Sils María. Pero también como una descarga emocional, porque se expresa en él con nitidez un antiguo resentimiento que va más allá de toda valoración objetiva. En parte, ese resentimiento se debía, sin duda, al disgusto que le seguía produciendo el recuerdo de la audición —con motivo de la inauguración del Gran Teatro de Bayreuth— de *El anillo del nibelungo*, y años después, del *Parsifal*, óperas de Wagner en las que vio plasmarse la moral schopenhaueriana de la compasión y de la negación del querer vivir: «El beneficio que Wagner le debe a Schopenhauer es inconmensurable. Solo el *filósofo de la décadence* le dio al artista de la *décadence* el acceso a *sí mismo*»[72]. Esta dependencia de la filosofía pesimista de Schopenhauer fue, según Nietzsche, la vía que condujo pronto a

vada de todas las fes posibles: yo la he bautizado con el nombre de Dioniso». GD, «Incursiones de un intempestivo», 49.

[70] «En ocasiones siento un incontenible desdén por los buenos — por su debilidad, su querer-experimentar-Nada, su querer-ver-Nada, su arbitraria ceguera, su trivial dar-vueltas por lo habitual y lo cómodo, su deleitarse en sus "buenas cualidades", etc.». FP III, 1 [98].

[71] WA, Prólogo.

[72] WA, 4.

Wagner al cristianismo[73]. Pero, por otra parte, algunos estudiosos de Nietzsche suponen que ese resentimiento hacia Wagner es probable que tuviera que ver con algún episodio personal difícilmente aclarable sucedido entre ellos. Joachin Köhler, en concreto, cree descubrir en Nietzsche problemas con su sexualidad reprimida a partir de ciertos rastros dejados en sus escritos y cartas[74]. Y Lütkehaus ha creído encontrar indicios en la correspondencia de Wagner que apuntan a lo que pudo significar para Nietzsche aquello a lo que se refirió después como «la gran afrenta»[75]. Aparte de esto, Nietzsche describe en este escrito a Wagner, sobre todo, como un comediante, como «el advenimiento del comediante en la música»[76]. Esto representaba, sin duda, el motivo esencial de una gran decepción respecto a las expectativas que la propuesta estético-cultural de Richard Wagner había despertado en él durante su juventud.

Es sabido que Nietzsche heredó del movimiento romántico una idea importante a cuya luz se pueden comprender de manera productiva las tensiones y avatares de su relación con Richard Wagner. Esa idea es que el arte, o al menos ciertas formas de arte, podrían volver a cumplir en la época contemporánea la función educadora que consiguieron cumplir en la antigua Grecia. El entusiasmo primero, y la decepción después, que Nietzsche mostró respecto al drama musical wagneriano se debieron, muy claramente, a que Wagner presentaba su música como materialización de esta pretensión del romanticismo: o sea, quería hacer de su música el nuevo gran arte romántico como nueva religión estética para los tiempos modernos. Nietzsche creyó primero que ciertamente el drama musical de Wagner podría cumplir este objetivo, por lo que se hizo apóstol de la causa wagneriana. Pronto se dio cuenta, en cambio, por el modo como Wagner evolucionó, que lo que su música representaba era una desfiguración y una falsificación de ese hermoso ideal romántico de reactivar en nuestra época la fuerza ennoblecedora del arte griego. Por ello se convirtió en apóstata y en un despiadado crítico de su antes amigo y admirado maestro Wagner

Concretamente, el proyecto wagneriano era convertir la ópera en un arte de masas mediante la técnica orquestal y teatral. Y esto no era, en realidad, ajeno a una intención política —o estético-política— como la que tuvo en la antigüedad

---

[73] «En asuntos del espíritu no hay nada cansado, nada decrépito, nada que sea mortalmente peligroso para la vida y calumniador del mundo que no haya sido secretamente protegido por su arte — él esconde en los luminosos velos del ideal el más negro de los oscurantismos. Es un adulador de todo instinto nihilista (— budista) y lo disfraza de música, es un adulador de todo tipo de cristianismo, de toda forma de expresión religiosa de la *décadence*». WA, Postscriptum. En NW escribe sobre Parsifal: « El *Parsifal* es una obra del rencor, de afán de venganza, de secreto envenenamiento de los presupuestos de la vida, una mala obra. — La prédica de la castidad constituye una incitación a la contranaturaleza: yo desprecio a todo aquel que no experimente el *Parsifal* como un atentado contra la moralidad». NW, «Wagner, apóstol de la castidad», 3.

[74] Cfr. Köhler, J., *Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft*, Hamburg, Rohwolt, 1992.

[75] Cfr. Lütkehaus, L., *La solitudine del piacere. Scritti sulla masturbazione*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 1993.

[76] WA, 11 y antes 8. Para la relación Nietzsche-Wagner, cfr. Kulke, E., *Richard Wagner und Friedrich Nietzsche*, Berlín, Dearbooks, 2015; Griesser, L., *Nietzsche und Wagner: neue Beiträge zur Geschichte und Psychologie ihrer Freundschaft*, Hamburg, Severus, 2011; Georg-Lauter, J., *Dionysos und Parsifal: Eine Studie zu Nietzsche und Wagner*, Frankfurt a. M., Königshausen, 2012.

la tragedia griega. Por donde había que empezar, pues, era por transformar el concepto mismo de las primeras óperas modernas, las de Meyerbeer, Monteverdi, o Gluck. Estos autores concibieron la música subordinada a la palabra poética para reforzar su poder. O sea, la música expresaría los afectos o pasiones patetizando el poema o el libreto. Por tanto, la ópera había nacido como una dramatización de las pasiones narradas en un libreto. Wagner consideró esta concepción muy defectuosa, y redefinió su ópera, no como una dramatización de las pasiones, sino como la representación sensible de un contenido espiritual. La poesía se resuelve aquí en el mito, destinado a fundirse con la música en el drama musical. Por eso, su ópera podía presentar la idea poética de manera sensible como mito.

Se podría decir que esta fue la idea, a la vez más original del pensamiento estético de Wagner, y aquella por la que Nietzsche se vio en la obligación de tomar distancias de su maestro. Wagner aceptaba la comprensión que los griegos tenían del mito como la materia ideal del poeta. Pero él le dio a esto un sesgo inquietante, porque enseguida afirmó que el mito es siempre el poema primitivo y anónimo de un pueblo, retomado por todas las épocas y poetas posteriores, al mostrar lo que la vida tiene de verdaderamente humano, de eternamente comprensible, y lo muestra bajo esta forma concreta. En otras palabras, la mitología de las sagas germánicas era el poema anónimo de un pueblo concreto, el germánico, que podía presentarse, sin embargo, como expresión de lo humano extensible y generalizable al resto de los demás pueblos. Por eso, y en esta línea, la poesía del futuro habría de ser, para Wagner, el mito en cuanto creador de identidad colectiva y de comunidad. Y ese mito era lo que había que transmitir a los individuos en el *medium* de la música. Esto fue lo que hizo de la tetralogía de *El anillo del nibelungo*, con la que se inauguró Bayreuth, una apuesta política muy sustancial, pero, como bien advirtió Nietzsche, bien distinta ya de la de los griegos.

Dice Wagner que lo que aseguraba a su drama musical el poder político de cohesionar la sociedad y superar la fragmentación y el aislamiento de los individuos —como la gran enfermedad de la época moderna era su virtud figurativa, o sea, el poder de representar figuras de tal manera que produjeran un determinado tipo de efecto en los participantes. Lo que él pretendía representar entonces en sus óperas eran las grandes figuras míticas con las que el pueblo alemán reunido podía identificarse, y gracias a las que se debía constituir y organizar la identidad común de sus integrantes, y mantener esa identidad. Consecuencia clara de esta observación: son necesarias figuras míticas, extraídas del patrimonio mitológico de la tradición, para la organización de una comunidad. En la época en la que la religión cristiana ya no crea la solidaridad de la comunidad, correspondía al arte reencontrar su antiguo destino y erigir las figuras míticas en las que la humanidad pudiera reconocerse en su esencia constitutiva. Esta era la misión política del arte, tal como la concibió Wagner.

En sus escritos polémicos, Nietzsche acusa a Wagner de degradar y desfigurar el original proyecto romántico de una rehabilitación en el presente de la tragedia griega, entre otras cosas porque su ópera no podía ser la ocasión para una experiencia de comunión universalizadora, de conexión artística y sublimada con lo dionisíaco, al ser un arte nacionalista, construido sobre las leyendas y mitos germánicos. Era sospechoso que un arte nacionalista, de la nación alemana, se quisiera presentar así con la pretensión de ser el arte universal. Con ello Wagner

contradecía el propósito del primer romanticismo, que proclamaba la idea de un arte conciliador —más allá de la mediocridad de las patrias— para hacer posible acceder a un nivel de comunidad en el que se desvanecieran las divisiones entre los pueblos. A esto había sido a lo que se había adherido Nietzsche en su juventud, y lo que él creyó que Wagner iba a defender y a representar. Pero se equivocó, porque lo que Wagner perseguía era, en realidad, el sueño de un gran arte alemán capaz de definir el ser alemán, y distinguirlo bien frente a lo extraño y espúreo, representado por todo lo procedente del ámbito semita y latino: «Puede que también nuestra música más reciente, por mucho que domine y se afane en dominar, meramente tenga ante sí un corto espacio de tiempo: pues surgió de una cultura cuyo suelo está en rápido declive, — de una cultura que dentro de poco estará *hundida*. Un cierto catolicismo del sentimiento y un gusto por determinadas esencias y epidemias locales de vieja cepa presuntamente "nacionales" son sus presupuestos. La apropiación por parte de Wagner de antiguas sagas y canciones, en las que el prejuicio docto había enseñado a ver algo germánico *par excellence* —hoy nos reímos de eso—, la vuelta a la vida de todos esos monstruos escandinavos con sed de sensualidad e insensibilidad extasiadas — todo este toma y daca de Wagner con respecto a los temas, personajes, pasiones y nervios, expresa también claramente el *espíritu de su música*»[77].

Ante la unificación alemana, llevada a cabo por Bismarck, el problema para Wagner era el de la identidad de la nueva nación y el de la constitución de un pueblo-sujeto, al que había que construir su mito del futuro. Bayreuth fue la empresa indisociable de esta política nacionalista. Y esta fue una de las principales razones por las que, cuando Nietzsche asistió al estreno de *El anillo del nibelungo*, no se quedara ni siquiera a presenciar toda la tetralogía, sino que después de ver las dos primeras óperas se marchara de Bayreuth contrariado y enfadado[78].

En realidad, lo que le llevó a romper con Wagner, ya en sus años jóvenes, no fue otra cosa que su comprensión, cada vez más madura y original, de la cultura griega. En contraste con el romanticismo wagneriano y su parcial visión de lo dionisíaco como mero impulso regresivo de anonadamiento y disolución, la cultura griega se le aparecía a Nietzsche como la lucha por la forma, la búsqueda de la mesura y el triunfo afirmativo del dominio de la voluntad sobre el caos del mundo. Es decir, lo propio de la cultura griega fue, para Nietzsche, subrayar, en el fenómeno de lo dionisiaco, no el movimiento de la disolución de lo apolíneo en lo dionisíaco, sino, de forma más positiva y afirmativa, el otro movimiento, el

[77] NW, «Una música sin futuro».

[78] «La adhesión a Wagner se paga cara. Incluso hoy día todavía existe al respecto un oscuro sentimiento. Ni siquiera el éxito de Wagner, su triunfo, lo ha extirpado de raíz. Pero en otro tiempo ese sentimiento fue fuerte, fue terrible, fue como un odio lúgubre — que atravesó casi tres cuartas partes de la vida de Wagner. Esa resistencia que él encontró en nosotros, los alemanes, no podrá ser suficientemente valorada ni se le podrán tributar todos los honores que merece. Se le oponía resistencia como se resiste contra una enfermedad, — no con argumentos — se refutan las enfermedades —, sino con impedimentos, desconfianza, tedio, repugnancia, con una sombría gravedad, como si en él se ocultara un gran peligro... Si hay indicios de que, a pesar del carácter integral de la *décadence* europea, todavía resta en la esencia alemana un grado de salud, un presentimiento instintivo de lo perjudicial y de lo que acarrea peligro, yo quisiera que, entre tales indicios, no se minusvalorase en lo más mínimo esa sorda resistencia contra Wagner. Ella nos honra, nos permite incluso tener esperanzas». WA, «Postscriptum».

que va de lo dionisíaco a lo apolíneo, que es el movimiento de la creatividad y de la formación de cultura a partir del caos de los impulsos informes y desmesurados. La superioridad de los griegos, la ejemplaridad de su cultura, lo que les ha hecho seguir sirviendo de modelo para las épocas posteriores, es esa actitud afirmativa de la vida que les llevó a dominar el pesimismo regresivo de la disolución dionisíaca del mundo mediante la creación de formas y leyes con las que poner orden en el caos y hacer posible y deseable el vivir. Y desde esta perspectiva, el romanticismo de Wagner no podía aparecer como otra cosa que como una desvalorización nihilista de la cultura y de sus creaciones, un ansia enfermiza por disolverse en lo dionisíaco, sentida esta disolución como liberación, pero que, desde la perspectiva de la cultura griega apolínea, no es más que la desmesura bárbara, pre- o anti-griega.

Por ello, en los dos escritos que el último Nietzsche dedica a Wagner —*El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner*— acaba sosteniendo que, en último término, la expresividad de la música de Wagner no es técnicamente más que un virtuosismo en la abundancia de producir efectos, o sea, un mero efectismo musical, pura teatralidad dramática al servicio de una determinada intención política: «*Junto al* Wagner que ha compuesto la música más solitaria que existe, ha sido además, esencialmente, un hombre de teatro y un comediante, el mimómano más entusiasta que tal vez haya existido jamás, *incluso como músico*»[79]. A esta luz debe entenderse la contraposición que lleva a cabo entre Wagner y Bizet, que no está planteada por Nietzsche en estos escritos sin connotaciones irónicas. Pues no es tanto medir a Bizet con el gigante Wagner en el nivel de sus respectivas producciones musicales, cuanto oponer a la música romántica de Wagner la obra de arte clásica, o sea, una obra que, en cuanto clasica, se caracteriza por una forma que encaja perfectamente dentro de sus límites: «Esta música —*Carmen*, de Bizet— me parece perfecta. Se va acercando ligera, elástica, sin perder la cortesía. Es amable, no la empapa el sudor... Es rica. Es precisa. Construye, organiza, consigue una disposición acabada: con lo cual se convierte en la antítesis del pólipo en la música, en la oposición a la "melodía infinita". ¿Se han escuchado nunca en escena acentos trágicos más dolorosos? ¡Y cómo se obtienen! ¡Sin muecas! ¡Sin falsificaciones! ¡Sin la mentira del gran estilo!»[80].

Lo sustancial, pues, de la decepción que Nietzsche sufrió respecto del proyecto estético de Richard Wagner tenía que ver directamente con la dirección más propia de su pensamiento: la liberación que debe ser buscada a través del arte no es la experiencia dionisíaca del anonadamiento de la individualidad como regreso de nuestro yo al todo cósmico o social. Esto no es más que huida del mundo, nihilismo, desprecio y negación de la vida. Lo que tiene que hacer el hombre que ama y afirma la vida es conquistarse a cada instante dominando su caos, dando un sentido a su vida e imponiendo una ley, un orden, un ritmo a su temporalidad

[79] NW, «Dónde hago objeciones».

[80] WA, 1. Es decir, Nietzsche valora en la música de Bizet lo que es propio del estilo clásico: tener una forma que rehúye todo infinito sin nostalgia por lo inefable. En este sentido deben entenderse también las contraposiciones que Nietzsche propone entre Wagner y Brahms: «Brahms no es un actor. — Es posible subsumir a una buena parte de los otros músicos bajo el concepto de "Brahms"... Lo pequeño es lo único que hoy en día se puede hacer bien, lo único que hoy día se puede hacer de una manera magistral. Solamente en lo pequeño es posible todavía la probidad». WA, «Segundo postscriptum».

unificándola en una estructura articulada. Si no hace esto se verá aplastado por el caos de las impresiones y de las determinaciones cambiantes e imprevisibles que se mueven en todas las direcciones. Verá fragmentada y anulada su vida en momentos atomizados y sin sentido. Crear es ordenar el caos constitutivo de la existencia, darle una ley, un orden que va más allá del momento presente y organiza el futuro alrededor de una meta. Con esta meta no solo damos sentido a nuestro futuro, sino también a nuestro pasado como camino o proceso que nos ha conducido a lo que somos. La música afirmativa, la que favorece la vida ascendente y nos ayuda a superar el nihilismo no puede ser, por todas estas razones, la que nos sumerge y diluye en lo dionisíaco aniquilador, que es lo que pretende la música de Wagner, sino la que nos enseña el modo de escapar de él organizando y creando el tiempo.

### 5.2. Drama musical y metafísica idealista

Wagner había llevado a cabo una lectura idealista de Schopenhauer, y esto fue parte esencial también de los motivos de la ruptura de Nietzsche con él[81]. La dialéctica wagneriana de música-sentimiento, de forma-realidad, se muestra mucho más coherente con el proceso sintético hegeliano que con la filosofía schopenhaueriana de la música, hasta el punto de que se podría llegar a decir que, en Wagner, la música vale tanto como la representación de una *Geistesgeschichte* en sentido hegeliano: «Recordemos que Wagner era joven en los tiempos en que Hegel y Schelling seducían a los espíritus; que adivinó, que captó sin equívocos aquello que tan solo el alemán se toma en serio — "la idea", quiero decir: algo que es oscuro, incierto, misterioso... Hegel es un gusto... ¡Y no solo un gusto alemán, sino europeo! — ¡Un gusto que Wagner comprendió! — ¡para el que se sintió capacitado!, ¡que ha inmortalizado! — No hizo más que aplicarlo a la música — se inventó un estilo que "significa lo infinito" — se convirtió en el heredero de Hegel... La música como "idea"»[82].

Ciertamente, Wagner leyó en Schopenhauer que la música es la más elevada de las formas artísticas porque revela la esencia del mundo de manera inmediata. Lo que dedujo de ello fue que entre el lenguaje de la música y la voluntad del mundo, cuya esencia es el sentimiento, no hay diferencia. Con ello Wagner hacía una mala interpretación de esta schopenhaueriana comprensión de la música, porque la entendió como posibilidad, en ella, de una síntesis perfecta entre sentimiento y sonido, o sea, entre lenguaje y realidad. Es decir, para él la música podía ser imagen especular de una realidad en sí y alimentarse de esa relación semántica, y obviamente la filosofía de Schopenhauer no autoriza, sin gran violencia, esta interpretación. Nietzsche era consciente de que, para Schopenhauer, el lenguaje musical nunca es un lugar de *Verdichtung*, o sea, de poetización-concentración del sentimiento o del sentido, sino un lugar de *Vernichtung*, de negación de la voluntad y de anonadamiento de la representación. Pues, en Schopenhauer, la música no es el simbolismo de una búsqueda infinita más allá de lo

[81] Para la influencia de Schopenhauer en Wagner, cfr. WA, 4 y 7.

[82] WA, 10; para la relación Nietzsche-Hegel, cfr. Vieweg, K.-Gray, R. T., *Hegel und Nietzsche: Eine literarisch-philosophische Begegnung*, Weimar, Bauhaus-Universität, 2008.

fenoménico, sino negación de la realidad como voluntad de vivir y, por tanto, simple forma artística que no aporta, que no capitaliza ningún significado.

Esto aclara bastante la posición de Wagner. Porque, de hecho, su objetivo no era, en realidad, propiamente la música, sino el drama, respecto del cual la música es solo un medio: el medio para expresar y hacer sentir el mundo de la representación dramática. Pero si este es el valor de la música, entonces el sentido del drama tiene que ser el de definir justamente el proceso finito, o sea temporalmente definible, a través del cual se produce efectivamente la posible síntesis entre música y sentimiento, o sea entre lenguaje y mundo, entre lenguaje y realidad. Así es como el drama resulta ser, para Wagner, el lugar ejemplar donde la posibilidad de la conciliación se hace efectiva: «"La música no es nunca sino un medio": esta era la teoría de Wagner, esta era, ante todo, la única praxis que le era posible en absoluto. Pero así no piensa ningún músico. Wagner tenía necesidad de literatura para convencer a todo el mundo de que tomase en serio su música y la considerase profunda, "porque esa música significaba lo infinito"; a lo largo de toda su vida él fue el comentarista de la "idea". — ¿Qué significa Elsa? No hay la menor duda al respecto, faltaría más: Elsa es "el espíritu inconsciente del pueblo"»[83].

Esto nada tiene que ver ya con lo que pensaba Schopenhauer, para quien la voluntad del mundo es incognoscible como cosa en sí, lo que implica que las representaciones se comprendan como anonadantes, como aniquilantes. Por eso le es posible vincular la renuncia ascética con la forma de representación más anonadante que existe del mundo como representación que es la música. Para Wagner, en cambio, como su problema no es el del reconocimiento de la insustancialidad y del vacío de toda apariencia y su redención en el nirvana, sino que al contrario, su problema es el de la creación del drama, para él la música tiene el valor de una forma representativo-expresiva capaz de realizarse en perfecta coherencia con un significado. Es decir, necesariamente Wagner tiene que dar por supuesto en la búsqueda de la síntesis que el significado se convierte en Idea, y que la representación de esa Idea reviste el carácter de un deber-ser. En Wagner, por tanto, el valor del drama es el de la representación, y su lenguaje es un lenguaje que vale para describir el espíritu[84].

Para Schopenhauer, la excepcionalidad de la música frente a las demás artes radicaba precisamente en su alejamiento de esta función de representar ideas. La función de la música no es representar ninguna idea (eso es lo que hacen las otras artes). El mismo sonar de la música es ya una objetivación analógica que se basta a sí misma sin remitir a ninguna idea. Esta liberación de la música de la obligación de representar fenómenos o ideas es la que le hace inservible desde el punto de vista utilitario. La música no sirve para comunicar ideas, y por tanto no tiene valor para la vida práctica. No contribuye, en consecuencia, a alimentar el querer vivir de la voluntad del mundo. Más bien lo niega y, por eso, le es posible a Schopenhauer unir a la música el ascetismo, la renuncia a la vida como acto supremo de *Entsagung*.

---

[83] WA, 10.

[84] Por eso, Philippe Lacoue-Labarthe ha podido llegar a hablar, a propósito de la música de Wagner, de logocentrismo, pues la escritura musical de este drama sigue siendo representativa. Cfr. Lacoue-Labarthe, Ph., *Musica Ficta, figures de Wagner*, París, Christian Bourgois, 1991.

Para resumir, en Schopenhauer la música es, ante todo, negación del mundo como voluntad de vivir, y, por tanto, simple forma artística que no aporta, que no capitaliza ningún significado. Wagner, en cambio, en las antípodas de esto, lo que pretende es hacer del drama musical el lenguaje que vale para describir la realidad. En cualquier caso, todo el proyecto de Wagner se salda finalmente a los ojos de Nietzsche con un fracaso estrepitoso. ¿En qué radica —se pregunta el Nietzsche maduro— la profundidad de la música de Wagner? Y se contesta: en su constante intento de sobrepasar sus límites de sentido como lenguaje. El propio Wagner decía que, para poder expresar lo que no se da en los límites de lo finito, la melodía tenía que hacerse infinita. Por tanto, la música wagneriana es la música que no se resigna ni se acepta en lo finito, sino que busca la redención en un más allá de lo finito.

Justo por el tiempo en que se produjo la ruptura con Wagner, Nietzsche había logrado ya alcanzar dos de sus posiciones filosóficas que con más firmeza iban a determinar su pensamiento de madurez. La primera era una comprensión de la cultura griega que había logrado desprenderse ya de los ropajes románticos con los que aún aparecía esa comprensión en *El nacimiento de la tragedia*. En contraste con el romanticismo y su impulso regresivo, la cultura griega se le aparecía ya a Nietzsche como la búsqueda de la mesura y el triunfo afirmativo del dominio de la voluntad sobre el caos del mundo. Y desde esta perspectiva, el romanticismo de Wagner no podía aparecérsele como otra cosa que como una lucha abierta contra la cultura sin más y contra sus creaciones. El segundo logro de Nietzsche, que precipitó su conflicto con Wagner, fue que empezaba a convencerse ya, como nos informa el importante escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, del carácter puramente convencional y retórico de todo lenguaje. Esta comprensión de todo lenguaje como mera convencionalidad le movió a una crítica antimetafísica contra todas las tesis que defendían la necesidad del vínculo semántico entre lenguaje y ser, y a plantear el valor del lenguaje únicamente en función de su eficacia para la vida.

Por todo ello, esa dialéctica wagneriana entre lenguaje musical y esencia del mundo chocaba fuertemente con sus proyectos e ideas. Si nada garantiza la identidad de música y mundo, entonces la música de Wagner, que pretende presentarse como símbolo metafísico de la esencia del ser, no es más que falsedad e impostura. Es decadente y antitrágica, porque confunde la verdadera seriedad trágica del pesimismo, que acepta con valentía la ausencia de redención y de consuelo metafísicos. La música de Wagner no es más que búsqueda de consuelo, síntoma de debilidad, puro efectismo teatral e histérico, nihilismo, decadencia y negación de la vida[85]. Si el hombre es una criatura forzada a introducir formas y ritmos en

[85] El tema de la decadencia ocupa gran parte de WA, que Nietzsche conecta, ya en el Prólogo, con el nihilismo como negación de la vida y con el schopenhaueriano deseo del fin. Esta reflexión se radicaliza en NW, donde Nietzsche ve en Wagner un peligro, una enfermedad (cfr, por ejemplo NW, 2). Esta temática debe ser distinguida del tratamiento que en ambos escritos Nietzsche da al sufrimiento, por el que admira a Wagner, que lo habría puesto en música. NW, «Lo que admiro». Pero es un sufrimiento que delata un empobrecimiento de la vida. NW, «Nosotros antípodas». También alude al sufrimiento en NW, «El psicólogo toma la palabra», 3 y a la locura. El sufrimiento es un criterio para la superioridad de un hombre. Esto recuerda la temática de la máscara, tratada por Nietzsche en JGB, 230. Cfr. Kaufmann, W, «Nietzsches Philosophie de Masken», en *Nietzsche Studien* 1981-82 (10-11), p. 124.

el devenir con el fin de fijarlo en cosas perceptibles y en objetos de conocimiento, si lo que hace posible su vida y la desarrolla es introducir la regularidad y la unidad en el caos, entonces lo que expresa la música de Wagner es la tendencia opuesta. Al querer reflejar musicalmente el fondo dionisíaco del mundo, esta música tiene una estructura análoga al estado originario de indeterminación previo al esfuerzo del hombre por identificar y determinar perceptivamente los objetos.

Nietzsche modifica, pues, en su madurez el juicio de valor que sobre la música de Wagner tenía en su juventud. Lo que se muestra tras el fracaso de Wagner es que no existe ninguna esencia oculta en el significar de la música, ni relación originaria entre signo y significado, ni lenguaje como representación metafísica de un sentimiento o de un mundo. Todo indicio de expresar más que sí misma, toda posible connotación metalingüística, todo afán de querer decir sus propios fundamentos metafísicos, subjetivos o utópicos, tiene que ser rechazado. Esta es, a la vez, la miseria y la grandeza trágicas de la música absoluta. Que su escritura ya no es escritura de ninguna nueva síntesis, sino aceptación de una separación, de una desvinculación completa respecto de cualquier originario, y por tanto, como cualquier otra forma o fenómeno del mundo, pura apariencia.

## 6. EL HOMBRE NUEVO

### 6.1. LA IMAGEN DE LA GRAN SALUD

La idea del *Übermensch* aparece por primera vez en los escritos de 1882-1883, poco antes de la composición de la primera parte de *Así habló Zaratustra*[86]. En esta obra se convierte ya en un tema central, cuyo desarrollo empieza en el parágrafo 2 del *Prólogo*, tras la constatación de la muerte de Dios: «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el *Übermensch*, — una cuerda sobre un abismo. Un peligroso ir más allá, un peligroso en camino, un peligroso mirar atrás, un peligroso escalofrío y un peligroso quedarse quieto. Lo que es grande en el hombre es que es un puente y no una meta: lo que puede ser amado en el hombre es que él es un *tránsito* y un *ocaso*»[87]. Nietzsche piensa, por tanto, en una evolución del «último hombre» al *Übermensch*, pero no en sentido darwiniano, sino gravitando sobre una concepción de la vida como creatividad: «Hasta hoy, todos los seres crearon algo más allá de sí mismos: ¿Y vosotros queréis ser el reflujo de esa gran marea y preferís volver al animal que superar al hombre? ¿Qué es el mono para el hombre? Una risa o una penosa vergüenza. Y precisamente eso ha de ser el hombre para el *Übermensch*: una risa o una penosa vergüenza»[88]. La vida es voluntad de poder activa en cada

---

[86] FP III, 4 [81].

[87] Za, Prólogo, 4.

[88] Za, Prólogo, 3. Para la interpretación del *Übermensch* en Nietzsche, cfr. Stramiello, T., *Der Begriff des Übermenschen bei Friedrich Nietzsche*, Diplomica, Hamburg, 2015; Schönherr-Mann, H.-M., *Der Übermensch als Lebenskünstlerin*, Berlin, Matthes & Seitz, 2010; Janaway, Ch., *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Gloucestershire, Clarendon Press, 2008; Sánchez Meca, D., «Figuras del ultrahombre nietzscheano», en Conill, J.-Sánchez Meca, D., *Guía Nietzsche*, ed. cit., pp. 209-228.

centro de fuerza, de modo que el verdadero progreso en el sentido de la autosuperación solo se cumple individualmente[89].

De ahí la temática nietzscheana, presente a lo largo de toda su obra, de la formación de fuertes personalidades individuales: «Que vuestra virtud sea vuestra mismidad y no algo extraño, una piel, un manto: ¡esta es la verdad del fondo de vuestra alma, virtuosos! Pero sin duda hay algunos para quienes la virtud significa convulsionarse bajo el látigo: ¡y para mí habéis oído demasiado sus gritos!»[90]. Primero el genio, luego el espíritu libre, ahora el *Übermensch*, en el que vuelve a proyectarse el valor de la «grandeza» y el «pathos de la distancia» que «hace nacer, en el interior del alma, una distancia aún mayor» que la puramente social[91]. En realidad, el *Übermensch*, como mera figura hipotética de un modo alternativo de existencia «más allá» (*über*) o «después» del nihilismo, no es sino la otra cara de la crítica radical que Nietzsche dirige a la cultura occidental, y la contraimagen del hombre decadente y nihilista[92]. Porque ¿qué es lo que distingue, en último término, al moderno europeo nihilista como individuo enfermo y decadente, del *Übermensch* como hipótesis de una existencia que ha superado ya esa enfermedad? Nietzsche no da muchas explicaciones al respecto, pero sí que identifica inequívocamente a esta figura como exponente de «la gran salud» del cuerpo: «Hoy día ¿es acaso posible esa gran salud?... Alguna vez, no obstante, en una época más fuerte que este presente caduco que duda de sí, ha de venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y el gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva mantiene una y otra vez alejado de cualquier más acá y más allá, cuya soledad el pueblo malinterpreta como si fuera una huida de la realidad: cuando no es sino un sumergirse, un engolfarse, un ahondar en la realidad, para, cuando salga a la luz, traer de ella a casa la *redención* de dicha realidad: su redención respecto de la maldición que el ideal habido hasta ahora ha echado sobre ella»[93].

En otros lugares de su obra, Nietzsche identifica la gran salud con las grandes obras del arte clásico. La mesura de las formas apolíneas propias del gran estilo no es jamás la negación de la sensibilidad, sino la victoria de un poder que conserva la vitalidad de los sentidos y sabe producir con ella bellas armonías, formas, ritmos, etc. Este modo de crear es el contrapunto crítico del ascetismo platónico-cristiano-schopenhaueriano del hombre decadente, y por ello adopta la

---

[89] «Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza; la autoconservación es tan solo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto». JGB, 13: «No solo constancia de la energía, sino una economía de máxima acumulación, de manera que el querer hacerse más fuerte como impulso de todo centro de fuerzas es la única realidad. No autoconservación, sino apropiación, querer hacerse dueño, querer ser más, querer hacerse más fuerte». FP IV, 14 [81].

[90] Za, «De los virtuosos».

[91] Sobre este aspecto, cfr. Piazzesi, C., «Poder transformador de la idea nietzscheana de *pathos* de la distancia», en Conill, J.-Sánchez Meca, D., *Guía Nietzsche*, ed. cit., pp. 229-246.

[92] En el Zaratustra, el anuncio del *Übermensch* va unido a la predicación del eterno retorno porque, para aceptar la inmanencia total del mundo tras la muerte de Dios, el hombre necesita elevarse por encima de sí, es decir, tiene que «desaparecer» (*Untergang*) a fin de que nazca el *Übermensch*, puesto que solo un ser «más allá del hombre» será capaz de afirmar la vida que retorna eternamente.

[93] GM II, 24.

imagen de un modo de ser en el que la voluptuosidad y la sensualidad no se reprimen sino que se dominan y se presentan de una forma sublimada[94]. Lo que diferencia, pues, al *Übermensch* del individuo decadente y nihilista es que, en vez de eliminar lo sensible, las pasiones, lo instintivo, etc., apuesta por un reforzamiento y mutuo potenciamiento de la unidad indisoluble en él de lo sensible y lo inteligible, de lo natural y lo cultural. Este es el *Übermensch* como hombre renaturalizado, como hombre que ha vuelto a encarnar en sí mismo, en cierto modo, ese texto primordial del *homo-natura*[95].

En el *Crepúsculo de los ídolos* y, en concreto, en el capítulo titulado «La moral como contranaturaleza», dice Nietzsche que pensar al ser humano fuera ya de las ideas de la metafísica significa pensarlo como una unidad natural en vez de como una dualidad cuerpo-alma, materia-espíritu o razón-sensibilidad. O sea, el espíritu, el alma, la razón, el yo, la conciencia, no son cosas separadas del cuerpo, sino aspectos del ser humano concebido como un todo organizado de la misma naturaleza de la que está constituido el universo. En esta idea reformula, y al mismo tiempo transforma en un sentido original, la enseñanza de Schopenhauer de que la vida, en cuanto voluntad inconsciente y sin finalidad, tiene en la conciencia y en el mundo de la representación su expresión más superficial. De modo que la conciencia o el espíritu, no solo no están separados del cuerpo y de los impulsos inconscientes como si formasen dos mundos distintos, como ha sostenido el dualismo metafísico, sino que son la manifestación de fuerzas cuya lógica y cuyo funcionamiento pertenecen a una especie de «razón superior» que es la que gobierna al cuerpo, y a la que Nietzsche llama, para distinguirla del yo consciente, *das Selbst*, «el sí mismo».

La conservación y el desarrollo de la vida en los seres orgánicos tienen como condiciones básicas de su dinamismo estos impulsos o instintos, respecto de los cuales la conciencia no es más que una estructura secundaria, una especie de subproducto que no deja de depender nunca de esas otras fuerzas instintivas que son las que realmente deciden. A partir de estas premisas, Nietzsche extrae una importante conclusión: lo que ha caracterizado a la cultura europea y occidental, y en concreto a su moral, es que se ha interferido entre la vida y el instinto interponiendo entre ellos unos ideales que niegan la vida[96]. Tal es la perspectiva a cuya luz debe analizarse y enjuiciarse el sentido y el alcance de su propuesta de una transvaloración o inversión de la moral (empresa por antonomasia del *Übermensch*), como hipótesis de una situación en la que formuláramos nuevos valores como surgiendo, no de la negación y el desprecio de la vida, sino de su afirmación, de su aceptación y de su aprobación.

Afirmar la vida consiste, dice Nietzsche, en mandarse a sí mismo, en encontrar en uno mismo el principio de la autosuperación continua, en crearse uno su propia ley y no tener más ley que la necesidad de autosuperación interna a la propia voluntad de poder[97]. Lo que significaría, en este contexto, la muerte de Dios y el advenimiento del nihilismo es que no hay ya ningún valor absoluto que

---

[94] «He visto, muy por encima de Wagner, la tragedia con música — y he oído, muy por encima de Schopenhauer, la música que hay en la tragedia de la existencia». FP II, 2.ª, 11 [257].

[95] JGB, 230.

[96] GD, «La moral como contranaturaleza», 4.

[97] Cfr. AC, 11.

pueda seguir imponiéndose a la voluntad individual desde fuera, ni apelando a lo trascendente ni tampoco apelando a lo trascendental, al modo como trató de hacer Kant. La libertad que simboliza el *Übermensch* no es, pues, la autonomía moral kantiana en una sociedad normativizada de individuos libres, sino el ejercicio de la voluntad fuerte y afirmativa que encuentra solo en sí misma su motivación y su ley.

Nietzsche opone, por tanto, a la cristiana y kantiana moral como contranaturaleza la idea de una ética de la singularidad que gira en torno al concepto de construcción de sí mismo y de gusto por la excelencia y la distinción. Las virtudes de esta ética están hechas para soportar la afirmación dichosa del carácter cambiante y perspectivista de la vida, por lo que no son virtudes en razón de su mayor universalidad o verdad, sino porque valen para preservar al individuo en sus máximas del amor inteligente a uno mismo y a los demás por sobreabundancia y riqueza internas. Por eso, esta ética de la singularidad parte, en el pensamiento de Nietzsche, de una apuesta por el carácter estético de los valores morales y por la naturaleza artística de la acción moral: «Lo bello, lo repugnante, etc., es el juicio más antiguo. En cuanto reclama ser la verdad absoluta, se transforma el juicio estético en exigencia moral. En cuanto negamos la verdad absoluta, debemos renunciar a toda exigencia absoluta y retrotraernos a los juicios estéticos. Esto es lo que hay que hacer: crear valoraciones estéticas en abundancia que tengan los mismos derechos; cada una para un individuo el hecho último y la medida de las cosas. ¡¡¡Reducción de la moral a la estética!!!»[98].

El valor no remite, en Nietzsche, a la representación de juicios estables sobre lo bueno y lo malo, sino a creencias que hemos incorporado individualmente en el curso de una práctica de aprendizaje y de socialización. Los valores no son bienes ideales a la manera de ideas suprasensibles o representaciones de lo deseable que la razón capta e impone frente a los instintos, como enseña Kant. Son las pulsiones actuando valorativa y procesualmente. En este proceso, desempeñan un papel intermedio los afectos o sentimientos. O sea, las valoraciones tienen su fuente inmediata en los afectos o sentimientos, y éstos, a su vez, brotan de los impulsos infraconscientes que constituyen el sistema pulsional de cada individuo. Los sentimientos desempeñan, por tanto, aquí un importante papel mediador, pues la pulsión o el instinto se insinúa siempre como el sentimiento de algo bueno o de algo malo, es decir, presionan y se ejercen siempre desde una diferenciación interpretada y sentida en términos axiológicos. Así, todo instinto es la traducción de preferencias al nivel más elemental entre lo beneficioso y lo perjudicial, entre lo agradable y lo desagradable. La relación, por tanto, entre la pulsión y los valores empieza con un sentimiento de «esto me gusta» o «esto no me gusta», «prefiero esto» o «me repugna aquello», de modo que el ejercicio de la valoración va siempre acompañado de sentimientos que son su inmediata dimensión motriz.

---

98 FP II, 2ª, 11 [79]: «Los juicios estéticos (el gusto, la molestia, el asco, etc.) son lo que constituye la base de la tabla de bienes. Esta, a su vez, es la base de los juicios morales». FP II, 2.ª, 11 [78]: «¿Cómo se transforma el gusto en general? Por el hecho de que ciertos individuos poderosos e influyentes pronuncian sin vergüenza su "esto es ridículo", "esto es absurdo", es decir, el juicio de su gusto y de su disgusto, e imponen luego este juicio a los demás ejerciendo una presión que deriva podo a poco en una nueva moda y, finalmente, en el gusto de todo el mundo. El hecho de que aquellos individuos tengan nuevas sensaciones y nuevos gustos se debe en general a su singular manera de vivir». FW, 39.

Nietzsche piensa, en definitiva, en una moral basada en el gusto estético, cuya característica fundamental es que no pretende determinar los valores desde un punto de vista absoluto. Al contrario, el gusto particular de individuos capaces de imponer sus valores a los demás con su ejemplo, se situaría en el centro de la creación de valores y de modos nuevos y singulares de existencia. Se daría así un paralelismo entre acción moral y creación artística, al consistir ambas en la libre invención de productos únicos y siempre nuevos. En último término, para Nietzsche ser hombre es ser artista en un mundo que, a su vez, no es sino una obra de arte que se crea y se destruye constantemente. Así que, frente a una moral dogmática como la nuestra, la originalidad de la reflexión ética de Nietzsche consistiría en que no se puede concretar en ningún tipo de fórmula unívoca para su aplicación. En esto consiste su radical diferencia frente a todas las demás éticas y morales formuladas hasta ahora por todos los filósofos o por los fundadores de religiones. Las formas de conducta propias de esta ética de la singularidad, al no querer formar el núcleo de ninguna moral tendencialmente universal, simplemente se ofrecen mediante ejemplos de conductas singulares cuya representación tiene la fuerza de transmitir un sentimiento de confianza en sí mismo y de aumento de las propias fuerzas. O sea, no da leyes, sino que tan solo predica con el ejemplo y el testimonio. Solo se aprende a ser un señor a partir del efecto psicológico y estético que ejerce en uno ver ejemplificada en un comportamiento superior la «moral de los señores». La virtud, por tanto, es aquí, como el genio artístico, un arte que se enseña en la incertidumbre.

### 6.2. El pensamiento político de Nietzsche y la idea del *Übermensch*

El pensamiento político de Nietzsche debe ser analizado a partir de la relación que en su filosofía tiene la idea del *Übermensch* con la temática del nihilismo, entendido como pérdida del valor absoluto de las verdades, las normas, los ideales, los fines y los valores en los que se asienta el mundo moderno con todas sus ideas nuevas, entre ellas la concepción del sistema democrático y la ideología «socialista» (nombre con el que Nietzsche se refiere, en realidad, a la en su tiempo incipiente ideología comunista). Él ve en este «socialismo» la expresión final del nihilismo, en la medida en que con su modo de pensar culmina y concluye justamente la escatología cristiana y su idea de la redención y de la salvación. En este sentido no es sino la última versión y máscara del cristianismo, puesto que se proclama como redención de la totalidad del hombre en cuanto superación de la inmediatez empírico-contingente de su individualidad integrándola en la realidad del Estado total[99]. De ahí que en el pensamiento socialista-comunista, el individuo no se pueda resistir como imparcialidad apolítica frente a lo político,

[99] Sobre el pensamiento político de Nietzsche, cfr. Siemens, H. W.-Roodt, V. (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2010; Kazantzakis, N.–Makridis, O., *Friedrich Nietzsche on the Philosophy of Right and the State*, State Univ. of New York Press, Albany (NY), 2006; Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, México, FCE, 2011; Alvoet, G., *Nietzsche et l'Europe, nous autres bons européens*, Paris, L'Harmattan, 2008; Shaw, T., *Nietzsche's Political Skepticism*, Princeton University Press, 2011.

que debe concluirse dialécticamente en ese Estado totalizador-totalitario. En ello ve Nietzsche el empleo perverso y de graves consecuencias de un determinado error: «Se ha hecho una distinción falsa. El *ego* es cien veces más que una mera unidad en la cadena de elementos; es la *cadena* misma, absolutamente; y la especie es una mera abstracción a partir de la multiplicidad de esas cadenas y de su similitud parcial. Que el individuo, como se ha afirmado con frecuencia, sea *sacrificado* a la especie no es de ningún modo un hecho: es por el contrario el modelo de una interpretación errónea»[100].

Es decir, Nietzsche entiende la universalidad no como unidad-generalidad, sino como proceso de una pluralidad que no reduce sistemáticamente lo singular a lo general: «El que juzga: "En este caso, todos debieran obrar de este modo", no ha avanzado cinco pasos en el conocimiento de sí mismo. De lo contrario sabría que no hay acciones semejantes y que no puede haberlas, que toda acción que ha sido ejecutada lo ha sido de una manera única e irrepetible; y que así sucederá con toda acción futura; y que todos los preceptos no se refieren más que al lado externo-grosero de las acciones»[101]. Lo interesante de esta perspectiva estaría tal vez entonces en que, cuando se leen atentamente desde ella los escasos y esporádicos textos políticos de Nietzsche, sería posible ver con claridad que es justamente contra ese Estado total-totalitario y generalizador contra el que la figura del *Übermensch* podría sugerir una visión distinta, e incluso opuesta, de otro modo de organización política de los centros de fuerza, o sea, de los individuos. O dicho de otro modo: la relación política del individuo con el Estado no la comprendería ya Nietzsche como una redención de la dignidad del origen común y, por tanto, del fundamento sagrado de la igualdad totalizada de todos, sino simplemente como un convenio de mutuas cesiones y beneficios guiado por el puro interés pragmático[102].

El *Übermensch* nietzscheano es, como exponente de la gran salud, también el hombre que conoce, es decir, el que ha experimentado hasta el fondo el nihilismo de la cultura moderna y lo ha superado, incluido el nihilismo de esta ideología socialista-comunista y sus valores. Y eso es lo que le lleva a postular un tipo de organización política en la que el vínculo de subordinación o de pertenencia de los individuos al Estado no sería más que un acuerdo libremente aceptado, y no la subordinación basada en una jerarquía natural verdadera y justificada por una visión metafísico-teológica de la historia. De modo que cuando Nietzsche afirma que el *Übermensch* es el individuo que, habiendo experimentado en sí

[100] FP IV, 10 [136]; «Las cualidades son nuestra auténtica idiosincrasia humana: exigir que estas interpretaciones y estos valores nuestros, humanos, sean valores universales y quizás constitutivos, es una de las locuras hereditarias del orgullo humano que sigue teniendo en la religión su asiento más firme. ¿Es necesario aún que añada que, a la inversa, las cantidades «en sí» no aparecen en la experiencia, que nuestro mundo de experiencia es un mundo cualitativo, que por lo tanto la lógica y la lógica aplicada (como las matemáticas) forman parte de los artificios del poder ordenador, dominador, simplificador, abreviador que se llama vida, es decir, que son algo práctico y útil, algo que conserva la vida, pero no por ello, ni lejanamente, algo "verdadero"?». FP IV, 6 [14].

[101] FW, 335.

[102] Para la relación en Nietzsche del individuo y la comunidad, cfr. Young, J. (ed.), *Individual and Community in Nietzsche s Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; Olssen, M., *Toward a Global Thin Community: Nietzsche, Foucault, and the Cosmopolitan Commitment*, Boulder (CO), Paradigm, 2011.

mismo el nihilismo consumado, no cree ya en ninguna verdad y ama solo la vida, está afirmando algo muy concreto, a saber: que ante una ley, una verdad, o una norma moral, el *Übermensch* ya no ve en ella más que el poder contingente y pragmático de quien las ha promulgado. O dicho esto también de esta otra forma: si el vínculo social del individuo con el Estado no es más que el del interés, entonces es que el Estado no es más que un mero instrumento del hacerse valer del propio derecho. Pero esto contradice en sus cimientos la tradicional vinculación, teológicamente fundada, de piedad entre el individuo y el Estado o la nación, considerada como la madre patria, o como la encarnación del destino de un pueblo, o como ese absoluto incondicionado en el que Hegel traducía en lenguaje metafísico la idea teológica de la Iglesia cristiana como reino de Dios en la tierra.

Para Nietzsche, en cambio, el Estado no es más que una mera organización pragmática en la que luchan una concurrencia de intereses y de derechos. Y lo que caracteriza al *Übermensch* es que no siente ya la exigencia de nuevos valores que vuelvan a sacralizar y a hacer necesarias y absolutas las normas y las leyes desde nuevos puntos de vista. Si en algo se distingue la figura del *Übermensch* y la caracteriza frente al nihilista es que se queda en la desacralización sin más[103]. O sea, no sustituye el deber-ser de la verdad o de la ética con nuevos valores en sí, universales y obligatorios para todos, sino que lo que sustituye a ese deber es simplemente la negativa, sin más, a seguir hablando de fines y a seguir reintroduciendo la perspectiva de los valores como imperativos categóricos absolutos que regulen la convivencia y hagan de la sociedad una Iglesia, o sea, un rebaño: «El estar libre de toda especie de convicción, el poder mirar libremente forma parte de la fortaleza... La gran pasión, que es el fundamento y el poder del propio ser, más ilustrada, más despótica incluso que el intelecto humano, toma a este todo entero a su servicio, le quita todo escrúpulo; le da incluso valor para usar medios no santos; en determinadas circunstancias le permite convicciones. La convicción como medio: muchas cosas no se las consigue más que por medio de una convicción. La gran pasión usa, consume convicciones, no se somete a ellas, se sabe soberana»[104].

DIEGO SÁNCHEZ MECA

---

[103] «La palabra "superhombre", una palabra para designar un tipo de constitución superlativa en oposición a los hombres "modernos", a los hombres "buenos", a los cristianos y demás nihilistas — una palabra que, en boca de Zaratustra, el aniquilador de la moral, se convierte en una palabra que da mucho que pensar, casi en todas partes ha sido entendida, con total inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis ha sido encarnada por la figura de Zaratustra, quiero decir, ha sido entendida como designación de un tipo "idealista" de una especie superior de hombre, medio "santo", medio "genio"... Otros doctos animales cornudos me han acusado, por su culpa, de darwinismo; incluso se ha querido reconocer aquí ese "culto a los héroes", tan virulentamente rechazado por mí, de ese gran falsario inconsciente e involuntario, de Carlyle . Y a una persona a quien susurré al oído que debería contemplar en él a un Cesar Borgia antes que a un Parsifal, no dio crédito a sus oídos». EH, «Por qué escribo libros tan buenos», 1.

[104] AC, af. 54

# CRITERIOS Y AUTORÍAS DE ESTE VOLUMEN

Los criterios generales, válidos para el conjunto de la edición, pueden consultarse en OC I, pp. 55-58. La traducción de las obras incluidas en este volumen se ha hecho a partir de los textos establecidos por Giorgio Colli y Mazzino Montinari en el marco de su *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss. Se ha consultado especialmente el texto digital de esta edición corregido y publicado por el prof. Paolo D'Iorio en la web de *Studia Nietzscheana*: http://www.nietzschesource.org/. Se hacen, pues, a continuación solo unas breves indicaciones relativas a las vicisitudes de estos textos y a los problemas de su establecimiento por los editores Colli y Montinari, remitiendo al lector, para más detalles, a los prefacios de los traductores a cada una de las obras así como al trabajo de Kilian Lavernia sobre las ediciones y manipulaciones de los textos de Nietzsche que se incluye en la sección de *Complementos a la edición*, al final de este volumen.

Nietzsche redactó la primera parte de su *Así habló Zaratustra* y el *Prólogo* en febrero de 1883, en el espacio de solo diez días. Desde Rapallo, donde se encontraba, envió el manuscrito el 14 de febrero a su editor Schmeitzner, el mismo día que conoció la noticia de la muerte de Richard Wagner, sobrevenida el 13 de febrero en Venecia, y que le produjo una fuerte conmoción[1]. Las dos partes siguientes fueron escritas también en periodos de tiempo muy cortos: la segunda entre junio y julio de 1883 en Sils María, y la tercera —que Nietzsche la pensó como la última— entre enero y febrero de 1884 en Niza[2]. Su publicación sucesiva y por separado apenas tuvo resonancia. Por último, la cuarta parte fue redactada durante el invierno de 1884-1885 en Zúrich y Niza. Ante el poco éxito de las tres partes precedentes, Nietzsche mandó imprimir de esta última solo cuarenta ejemplares a título privado, y la mantuvo secreta incluso cuando, en el verano de 1886, preparó una edición conjunta de las tres primeras partes del *Zaratustra*, que no incluyó la cuarta parte.

*Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro* fue escrita entre 1884 y 1885, publicándose en 1886, y en ella Nietzsche retoma la forma aforística de escritura propia de sus obras anteriores, que había sido interrumpida en el *Zaratustra*. Nietzsche insiste en esta obra en la idea de un futuro nuevo para Europa, que él perfila como contrapunto a una detallada crítica de la cultura moderna en la que reaparece su vertiente «inactual»[3]. Casi lo mismo puede de-

[1] Cfr. Carta a Peter Gast de 19 de febrero de 1883.
[2] Cfr. EH, «Así habló Zaratustra», 4.
[3] Cfr. EH, «Más allá del bien y del mal», 2.

cirse de *La genealogía de la moral*, escrita en veinte días, entre el 10 y el 30 de julio de 1887, publicándose el 10 de noviembre de ese mismo año. En los tres tratados de los que se compone, Nietzsche adopta un tono crítico más agresivo y amplía varias temáticas ya expuestas en *Más allá del bien y del mal*[4].

Durante los meses que siguen a la publicación de *La genealogía de la moral* (entre otoño de 1887 y febrero de 1888), trabaja en su proyecto de obra sistemática *La voluntad de poder. Transvaloración de todos los valores*[5]. La primera parte del título queda pronto suprimida y solo permanece como título el subtítulo. Nietzsche no llevará a término este plan, pero muchos de los materiales escritos con este propósito verán la luz en *El Anticristo* y *Crepúsculo de los ídolos*[6]. En la primavera de ese año se traslada de Niza a Turín, empezando a manifestarse a partir de este momento los síntomas de su próximo colapso mental[7]. La redacción de *El caso Wagner* fue comenzada probablemente el 15 de mayo de 1888, y terminada en Sils María en junio de ese año. A partir de agosto comienza con la redacción de *Crepúsculo de los ídolos* y el 30 de septiembre acaba la redacción de *El Anticristo*[8], que, según las investigaciones de Montinari, sería la obra en la que Nietzsche habría finalmente concretado su proyecto de transvaloración de todos los valores. Su composición, utilizando materiales redactados para *La voluntad de poder*, habría necesitado solo nueve días. De lo escrito este año de 1888, Montinari considera que solo *El caso Wagner* y *Crepúsculo de los ídolos* fueron dispuestos para su publicación por Nietzsche mismo.

Hacia el mes de octubre, empieza la redacción de *Ecce homo* y trabaja en esta obra hasta el final de su vida consciente. En diciembre hizo una revisión de lo que había escrito, llevando a cabo todavía algunos añadidos y correcciones[9]. Al mismo tiempo trabaja también en la composición de *Ditirambos de Dioniso*, utilizando poemas ya compuestos anteriormente y añadiendo otros nuevos. Estos poemas serían editados por Peter Gast tras el colapso de Nietzsche producido el 3 de enero de 1889. Por último, *Nietzsche contra Wagner* fue compuesto durante el mes de diciembre de 1888 como una serie de autoexplicaciones de *El caso Wagner*, y se completó en los días de Navidad. Según el parecer de Montinari, Nietzsche no pensaba publicarlo.

El trabajo de traducción al castellano y anotación de los textos ha corrido a cargo de las siguientes personas: *Así habló Zaratustra* ha sido traducido y anotado por Alejandro Martín Navarro, y revisado por Kilian Lavernia; *Más allá del bien y del mal* y los *Ditirambos de Dioniso* han sido traducidos y anotados por Kilian Lavernia; *La genealogía de la moral* ha sido traducida y anotada por Jaime Aspiunza; *El caso Wagner*, *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo* han sido traducidos y anotados por Joan B. Llinares Chover; *Ecce homo* ha sido traducido

---

[4] Cfr. Carta a Jacob Burckhardt de 14 de noviembre de 1887.

[5] Cfr. FP IV, 18 [17].

[6] Cfr. Montinari, M., *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*, Berlín, Gruyter, 1991, p. 121; Gaam, H.-J., *Standhalten im Dasein. Friedrich Nietzsche Botschaft für die Gegenwart*, München, List Verlag, 1993, p. 191.

[7] Para la cuestión del desarrollo de la enfermedad y su influjo en los escritos de este año de 1888 cfr. Montinari, M., o. c., p. 128 ss; Podach, E. F., *Friedrich Nietzsche Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg, Rothe, 1961.

[8] Cfr. Carta a Paul Deussen de 26 de noviembre de 1888.

[9] Cfr. Montinari, M., o. c., p. 129.

y anotado por Manuel Barrios Casares; y *Nietzsche contra Wagner* ha sido traducido por Joan B. Llinares y Manuel Barrios Casares, habiendo corrido a cargo de este último el trabajo de anotación. En cuanto a los *Complementos a la edición*, han sido elaborados por Inmaculada Hoyos Sánchez, Kilian Lavernia Biescas y Diego Sánchez Meca, y han colaborado también en esta tarea Bruno Roldán y Eduardo Zazo.

Mi agradecimiento sincero a todos los miembros del grupo de investigación que ha hecho posible la edición de los *Fragmentos postumos* y de las *Obras completas* de Nietzsche, edición que termina con este volumen OC IV: Jaime Aspiunza, Manuel Barrios, Joan B. Llinares, Marco Parmeggiani, Luis Enrique de Santiago y Juan Luis Vermal. A ellos mi reconocimiento y gratitud por su dedicación y disciplina, su espíritu constructivo y su admirable profesionalidad. Sin duda, esta ardua y prolongada labor no habría sido posible sin su competencia y su generosa entrega, ni sin la relación de afecto y amistad que este trabajo de tantos años ha hecho surgir entre nosotros, y que ha servido para vencer las dificultades que una empresa como ésta inevitablemente ha conllevado. Igualmente mi agradecimiento a quienes a lo largo de este proceso han colaborado con el equipo, especialmente a los profesores Jesús Conill, Alejandro Martín Navarro, Cristóbal Macías Villalobos, Jordi Redondo y Kilian Lavernia, así como a los muchos profesores y especialistas extranjeros con los que hemos mantenido relaciones constantes de colaboración y de intercambio continuado. Mi gratitud también a los becarios y colaboradores externos que tanto nos han ayudado: a Inmaculada Hoyos, Rafael Carrión, Oscar Quejido, Bruno Roldán, Eduardo Zazo, Laura Herrero y Enrique Salgado. Por último, y de manera muy especial, reitero mi agradecimiento en nombre de todo el equipo a la Editorial Tecnos en la persona de su director, D. Manuel González Moreno, por la confianza con la que siempre nos ha distinguido y por su excelente disposición hacia nuestros proyectos y propuestas.

Para la realización de esta edición se ha contado con la ayuda a Proyectos de I+D del Ministerio de Economía FFI2014-53386-P.

DIEGO SÁNCHEZ MECA

# ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA

*Un libro para todos y para nadie*

# PREFACIO

*Así habló Zaratustra* es considerado por Nietzsche — al menos así lo manifiesta en *Ecce homo*— «el regalo más grande que ha recibido la humanidad». La confesión, por muy limitada que pudiera estar a las condiciones vitales y contextuales del autor en el momento de redactar su autobiografía, ofrece al menos dos motivos de reflexión que tal vez puedan resultar interesantes en un primer acercamiento a esta obra, densa y compleja en tantos aspectos. En primer lugar, habría que llamar la atención sobre el hecho paradójico de que Nietzsche considere a la humanidad como destinataria de su obra, mientras que al mismo tiempo afirme que no existe (¿aún?) un destinatario adecuado para el mensaje allí contenido. Pronto, ya en el Prólogo, se queja Zaratustra: «No me entienden, no soy la boca para esos oídos». Y más adelante repetirá esa certeza en diferentes contextos. Así, en «De la virtud empequeñecedora» se lamenta: «¡Pero qué digo donde nadie tiene mis oídos! Aquí es todavía una hora demasiado pronto para mí». El oído es casi un personaje en *Así habló Zaratustra*: el oído de Zaratustra que escucha lo que le dicen los animales, el tiempo, los hombres que se encuentra en su camino, la campana de medianoche; pero también los oídos de la plebe, los oídos de los hombres superiores. En el hiato de un mensaje profético lanzado al vacío retumba el imperativo zaratustriano —¡*Horcht*! ¡Escuchad!— como la vieja llamada de los profetas al Pueblo Elegido: ¡*Shemá, Israel*! ¡Escucha, Israel!

En todo caso es obvio que el libro que fue redactado «para todos y para nadie» —así reza el subtítulo— no pretende ser una obra de eruditos o de filósofos profesionales, como no lo fue ninguna de las obras de Nietzsche desde *El nacimiento de la tragedia*, sino que —quienquiera que sean los oídos capaces de escuchar la palabra de Zaratustra— esta ha de erigirse en el fundamento de algo que se le ofrece a la humanidad en su conjunto, como experiencia histórica y moral. Y lo que Nietzsche, a través de su personaje profético, da a la humanidad es un «regalo», es decir, algo por lo que la humanidad habrá de estar agradecida. Este regalo no es otro que la liberación del espíritu de la venganza y la promesa de una nueva condición que ya no podrá ser llamada, sin más, «humana».

Indudablemente, lo primero que llama la atención de *Así habló Zaratustra* es la apariencia literaria de la misma, que contrasta con otras obras de factura más científica, incluso con los escritos más autobiográficos de Nietzsche. Sería ingenuo pensar que el motivo de esta confección literaria tenga que ver con una mera voluntad estilística o con un deseo de popularización de su pensamiento. *Así habló Zaratustra* es mucho más difícil que otras obras de Nietzsche si de lo que se trataba era de exponer ciertas ideas en un formato menos abstracto. En este

caso, como en tantos otros, la forma no es separable del contenido: relato, personaje, universo simbólico y conceptos constituyen aquí una unidad inseparable.

Por mucho que puedan aislarse ciertos tópicos específicos (voluntad de poder, superhombre, eterno retorno[1]), el objeto de la obra es, a la vez, el relato de una experiencia humana, de una transformación, de un contacto con los símbolos de la naturaleza y del tiempo, que no pueden ser narrados de otro modo. Es aquí, tal vez, donde más lúcida resulta la apreciación de Sloterdijk cuando quiere ver en Nietzsche «una catástrofe en la historia del lenguaje»[2], a lo que cabría añadir que dicha catástrofe ya venía propiciada por el desarrollo anterior de la filosofía alemana, que a las puertas del siglo XIX decidió experimentar un nuevo modelo no representativo del lenguaje. Hasta tal punto es esto así, que podría interpretarse la constitución literaria del *Zaratustra*, si no directamente en la tradición del *Bildungsroman* —como sugieren Bernd Magnus y Kathleen M. Higgins en su «Introduction to The Cambridge Companion to Nietzsche»[3]— sí al menos en la pretensión romántica de una nueva mitología para el hombre moderno, una literatura sapiencial para la época del nihilismo y para la época de su superación. Salaquarda llega a decir que toda la obra sería un intento por aunar la fuerza de la lengua alemana en Lutero con la dulzura poética de Goethe en el proyecto de creación de una obra auténticamente alemana, en la línea de esa mitología moderna que mencionamos antes. Es este mismo formato literario y profético el que explica que un compositor y amigo de Nietzsche como Peter Gast animara —no sin espíritu de polémica, desde luego— a incluir el *Zaratustra* entre las Sagradas Escrituras.

La obra comienza con el descenso de Zaratustra de su montaña. El momento recuerda inevitablemente el descenso platónico del prisionero liberado. El liberado, el filósofo, tiene la obligación de regresar al mundo de la ignorancia para ilustrar al pueblo sobre la verdad exterior. Recuerda también al momento en que Cristo, con treinta años, comienza su predicación. Pero este recuerdo conlleva, sin embargo, al mismo tiempo, una extrañeza, pues la cuestión de quién es Zaratustra, qué predica y para quién predica altera irónicamente sus reminiscencias clásicas. Y, de hecho, toda la obra transcurre en esa fricción significativa. ¿Quién es, pues, Zaratustra?

Para Heidegger, Zaratustra es un «portavoz» (*Fürsprecher*). Lo identifica con «El convaleciente» (*Der Genesende*) que aparece en la Tercera Parte de la obra. «Zaratustra se presenta a sí mismo como el portavoz de esto: todo ente es voluntad de poder, que, como voluntad creadora que choca, sufre, y de este modo se quiere a sí misma en el eterno retorno de lo Igual»[4]. En el capítulo titulado «De los virtuosos» se lee: «Pero Zaratustra no vino para decir a todos esos mentirosos

---

[1] Es interesante consultar *Nietzsche's Reading and Private Library* de Thomas H. Brobjer para localizar la génesis de estos grandes conceptos de la filosofía nietzscheana en su lectura de obras contemporáneas. Así, por ejemplo, la «voluntad de poder», en obras de Drossbach, Liebmann, Höffling y de Guyau, o el concepto de «resentimiento» en la obra de Dühring, *Der Werth des Lebens*.

[2] Sloterdijk, P., *Nietzsche Apostle*, Frankfurt, Suhrkamp, 2013, p. 8.

[3] Bernd Magnus y Kathleen M. Higgins, «Introduction to The Cambridge Companion to Nietzsche», Cambridge University Press, 2006, p. 40.

[4] Heidegger, M., «Wer ist Nietzsches Zarathustra», en: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, pp. 101-126. Cfr. Sánchez Meca, D., «Introducción al volumen III», en Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, ed. D. Sánchez Meca, volumen III, Madrid, Tecnos, 2010, pp. 11-22.

y dementes "¡qué sabéis vosotros sobre la virtud! ¡qué podríais saber sobre la virtud!". Más bien, vino para que vosotros, amigos míos, os cansaseis de las viejas palabras que habéis aprendido de los dementes y los mentirosos». Zaratustra viene para provocar un cansancio, un hastío. O para ahondar en él, en caso de que este haya aparecido ya en el alma del hombre que ha experimentado en su interior el vacío del nihilismo. Viene para que ese cansancio se convierta en náusea y en gran desprecio, pues son esa amalgama de sentimientos descendentes los que finalmente se constituyen en condición de posibilidad de aquello que Zaratustra predica: el advenimiento del superhombre.

Hay, sin embargo, una distancia entre Zaratustra y sus discípulos como la hay entre estos y el superhombre. En el capítulo titulado «En las islas afortunadas» dice: «¿Podríais crear vosotros un Dios? ¡Entonces no me habléis de dioses! Pero sin duda podríais crear al superhombre. ¡Quizá no vosotros mismos, hermanos míos! Pero podríais transformaros en padres y antepasados del superhombre. ¡Y que esta sea vuestra mejor creación!». Preámbulo de preámbulos, profeta que señala el advenimiento, no de un hombre singular, concreto, sino de una cadena de acontecimientos humanos, una ruptura en el orden histórico de Occidente desde el punto de vista de sus fundamentos morales.

El personaje Zaratustra, el profeta, está solo, al principio y al final. Desciende solo, predica solo. Y la breve compañía de los hombres superiores, con toda la dicha que acompaña a la erección de nuevas liturgias postmetafísicas, se muestra finalmente incapaz de transformar la condición inexorablemente solitaria de Zaratustra. En *Ecce homo* habla Nietzsche de la soledad no sólo como una vía hacia la sabiduría, sino como una necesidad de la vida misma. La experiencia de la soledad de Zaratustra podría interpretarse, ciertamente, como «disciplina espiritual de los creadores ateos»[5]. Disciplina que conectaría con la vieja llamada —perdida en el devenir de la modernidad— del «ocúpate de ti mismo», correlato del «conócete a ti mismo»[6]. Pero que no únicamente atañe al individuo aislado en su caverna psicológica, pues Zaratustra abandona su caverna y el lago de su patria. Su meta es la de liberar (¿a quiénes?) del sometimiento a los trasmundos, de un modo enfermo de vivir la vida que, de todas formas, está ya quebrado desde dentro de sí: ese modo metafísico-cristiano de concebir y experimentar la existencia que tiene como núcleo lo que Nietzsche llama el espíritu de la venganza. Dice Heidegger: «La venganza no es aquí simplemente un tema de la Moral. Y la liberación de la venganza no es una tarea de la educación moral. Del mismo modo, la venganza y el ansia de venganza no son un objeto de la Psicología. La esencia y el alcance de la venganza los ve Nietzsche metafísicamente». Venganza es la negación del carácter finito del tiempo, la negación del hecho de que el tiempo pasa. «Venganza es contravoluntad de la voluntad contra el tiempo, y esto quiere decir: contra el pasar y su carácter pasajero. Esto para la voluntad es algo contra lo que ella no puede hacer nada, algo con lo que su querer choca continuamente». Y por eso «la más profunda venganza consiste para Nietzsche en aquella reflexión que pone los ideales ultratemporales como los absolutos, unos ideales medidos con los cuales lo temporal tiene necesariamente que reba-

[5] Van Ness, P. H., «Nietzsche on solitude: the spiritual discipline of the godless», en *Philosophy today*, Winter/1988, 32, 4, pp. 353.

[6] Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Madrid, Akal, 2005.

jarse a sí mismo como lo propiamente no-ente»[7]. Y efectivamente, Zaratustra afirma en «De las tarántulas»: «Pues que el hombre sea redimido de la venganza es, para mí, el puente a la esperanza suprema y un arcoíris tras largas tempestades».

La redención de la venganza es, entonces, un modo de experimentar un más allá del nihilismo dentro del nihilismo. Zaratustra predica a quienes han tenido una experiencia: la de la muerte de Dios, mientras que a quienes aún no han escuchado esa «nueva», como el eremita, no tiene nada que decirles[8]. Sin duda, Nietzsche concibe la muerte de Dios en términos de un inevitable devenir histórico propiciado por el propio contenido nihilista del cristianismo. Así, en el capítulo dedicado al papa jubilado, le dice éste a Zaratustra: «Algún Dios dentro de ti te ha convertido a tu ateísmo. ¿No es acaso tu propia piedad la que no te permite creer en un Dios? ¡Y tu excesiva honestidad te arrastrará incluso más allá del bien y del mal!». Efectivamente, es la honestidad cristiana, la voluntad de verdad metafísica la que conduce finalmente al acontecimiento de la muerte de Dios: «Odian furiosamente —dice en «De los transmundanos»— a quien busca el conocimiento y a la más joven de todas las virtudes, que se llama honestidad». Por tanto, la exigencia de veracidad y de honestidad presentes en la moral trasmundana (metafísico-cristiana) es precisamente la que termina por hacer inaceptable esa misma moral. De ahí que la búsqueda de autenticidad en Zaratustra sea ambivalente, como la aceptación misma de su mensaje libertador: Zaratustra convoca a una fidelidad que implicaría la infidelidad, una creencia que tiene como condición el escepticismo.

Esta infidelidad consiste en que solo quien asume en sí la tarea post-humana de creación de nuevos valores puede considerarse digno discípulo de Zaratustra (véase a este respecto el capítulo «De las mil y una metas»). Superhombre describe así una condición aún no vislumbrable en el horizonte histórico, tal vez solo pensable desde ciertos modelos que, con todo, pertenecen a otro momento de la larga cadena del devenir. Zaratustra predica el amor al futuro, el amor a los lejanos, no como objeto de una esperanza utópica en el triunfo de la razón idealista, sino como objeto de una afirmación voluntaria y voluntarista del sí mismo, de la propia vocación aceptada como destino.

Ahora bien, si en las dos primeras partes de la obra el superhombre aparece unido fundamentalmente a la superación de los valores trasmundanos y a la creación de nuevos valores, al final de la tercera parte aparece definitivamente unido a la aceptación del eterno retorno, cuyo anuncio es «ahora» el destino de Zaratustra. De hecho, es la presencia de la doctrina del eterno retorno —así como la concepción del filósofo como un legislador, un creador de valores— lo que justifica, según Vattimo, hablar del Zaratustra como el inicio de una nueva etapa de la obra filosófica de Nietzsche[9]. La doctrina del eterno retorno, una de esas «profundas profundidades» en las que Zaratustra se precipita en determinados momentos, la más profunda de ellas, lleva a sus últimas consecuencias la

[7] Heidegger, M., «Wer ist Nietzsches Zarathustra», en *Vorträge und Aufsätze*, cit.

[8] Salaquarda, J., «Friedrich Nietzsche und die Bibel unter besonderer Berücksichtigung von *Also sprach Zarathustra*», en *Nietzsche Forschung*, De Gruyter, vol. 7, diciembre, 2000, p. 134.

[9] Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1996, p. 89.

condición post-nihilista del superhombre. Tal vez la manifestación más pesada, más dura de una condición que, hasta ahora, solo había sido descrita con los términos ágiles de la inocencia, la ligereza, la risa, el niño[10].

La clave aquí está en la voluntad que quiere el pasado. Loeb lo explica así: «Since the key to his transformation was his acquisition of a backward-willing power over time, we may infer further that the difference between being human and advancing beyond the human consists in precisely this backward-willing power over time»[11]. De hecho es esta voluntad «hacia atrás» la que aclara aquello que Karl Löwith considera el problema fundamental de la doctrina del eterno retorno, a saber, «la unidad de este cisma entre la voluntad humana respecto a un fin y el desarrollo de un mundo no sometido a fines»[12]. Solo la voluntad puede introducir fines en un mundo que carece de ellos, la voluntad del «sí», el sí al tiempo infinito, que se va pero está llegando en el mismo instante.

Es habitual encontrar la clasificación de Vattimo entre dos acepciones fundamentales del eterno retorno: una moral (coherente con el famoso texto de la *Gaya Ciencia*) y otra cosmológica (en la que la idea de eterno retorno funda un marco metafísico adecuado al nihilismo). A pesar de ello, Nietzsche no considera este significado cosmológico como el verdaderamente importante, sino que posiblemente se deba a su propio interés por el mundo presocrático y por dar a su teoría un fundamento «científico» que él mismo, en otras ocasiones, niega («no hay hechos, sino interpretaciones»). Es más: «la visión del pastor que debe morder la cabeza de la serpiente (un símbolo de la circularidad y del eterno retorno) liga misteriosamente la idea del eterno retorno a una *decisión* que el hombre debe tomar»[13]. Por eso, frente a una lectura más metafísica, estoica y espinosista en que parecería que la única decisión posible sería la aceptación, lo cierto es que el papel del superhombre como creador de nuevos valores, como artista, inclinaría la balanza en favor de una interpretación menos cosmológica, lo que vendría respaldado también por los escritos nietzscheanos del último período, en especial los inéditos donde el arte aparece como modelo de la voluntad de poder. Por eso, convendría tener en consideración, además de la sugerencia de Vattimo, la opinión de Peter Bornedal, para quien es mucho más interesante —y cercano a la inspiración última de Nietzsche— interpretar el eterno retorno como una teoría del proceso interpretativo y de la auto-repetición[14].

Mitología de la modernidad, fusión de géneros, teatralización, filosofía de la experiencia y de la vida: es en ese marco donde tienen que ser leídos y vividos los grandes conceptos de la filosofía del *Zaratustra*. La obra constituye, en muchos aspectos, la culminación del legado filosófico de Nietzsche y es, sin duda, la más fecunda en lo que a influencia literaria y cultural se refiere.

En cuanto a su génesis editorial, sea suficiente recordar algunos datos de sobra conocidos: las partes I y II aparecieron en 1883; la parte III fue escrita entre

[10] Cf. Loeb, Paul S., *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 192 ss.

[11] Loeb, id., p. 198.

[12] Löwith, K., *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, University of California Press, 1997, p. 63. V. también: Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo* XIX, Madrid, Katz, 2008, pp. 255 ss.

[13] Vattimo, G., cit., p. 109.

[14] Bornedal, P., *The Surface and the Abyss*, Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 440 ss.

finales de 1883 y principios de 1884 y publicada este último año; la parte IV fue planeada inicialmente como una obra independiente, titulada *Mediodía y eternidad*, que no fue publicada y que Nietzsche decidió finalmente incluir en su *Así habló Zaratustra* editando 40 copias, pagadas de su propio bolsillo, en 1885, para distribuirla entre sus amigos. La primera edición de las tres primeras partes de la obra aparece en 1886, mientras que la obra completa en cuatro partes no aparecerá hasta 1892.

En español, la obra ha aparecido en numerosas traducciones, ediciones y reediciones. La más antigua de ellas, la de Eduardo Ovejero y Maury, es del año 1932, y apareció en el contexto de unas *Obras Completas* traducidas directamente de la edición de Kröner, y cuya última reedición fue en 2007. Al año siguiente, en 1933, apareció una realizada por H. C. Granch para la editorial Maucci. Desde entonces se han sucedido multitud de versiones en castellano de la obra de Nietzsche, entre las que destacaría la de Sánchez Pascual en 1972, con reediciones posteriores. Hemos mantenido el criterio general de esta edición respecto a respetar ciertas características estilísticas de la obra de Nietzsche (uso del guión y de la exclamación, por ejemplo) pues, aunque no sean habituales en castellano, permiten al lector un trato más cercano con la creativa estructura lingüística del original.

ALEJANDRO MARTÍN NAVARRO

# PRÓLOGO DE ZARATUSTRA

1.

Cuando Zaratustra tenía treinta años de edad[1], abandonó su patria y el lago de su patria y se marchó a las montañas. Allí disfrutó de su espíritu y de su soledad y no se cansó de ellos durante diez años. Pero finalmente su corazón se transformó, — y una mañana se levantó con el alba, se irguió ante el sol y le habló de este modo:

«¡Gran astro! ¡Qué sería de ti si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!

Durante diez años te elevaste hasta mi caverna: sin mí, sin mi águila y sin mi serpiente, te hubieras cansado de tu luz y de este camino.

Pero te hemos esperado cada mañana, recibimos tu abundancia y te bendijimos por ella.

¡Mira! Estoy hastiado de mi sabiduría, como la abeja que ha recogido demasiada miel, necesito de las manos que se extienden para libarla.

Me gustaría regalar y compartir, hasta que los sabios entre los hombres vuelvan a alegrarse de su insensatez y los pobres de su riqueza.

Por eso debo ascender hasta lo profundo[2]: igual que tú haces con la noche cuando te escondes tras el mar y llevas luz al inframundo, ¡astro espléndido!

Igual que tú, debo *perecer*[3], como lo llaman los hombres hasta quienes quiero llegar. ¡Así pues, bendíceme, ojo silencioso, igualmente capaz de contemplar una inmensa suerte sin sentir por ello envidia!

¡Bendice el cuenco que quiere rebosar, que el agua fluya, dorada, desde él, y lleve a todas partes el reflejo de tu placer!

¡Mira! Este cuenco quiere volver a estar vacío y Zaratustra quiere volver a ser un hombre».

— Así comenzó el descenso de Zaratustra.

---

[1] Cfr. *Lucas*, 3, 23.

[2] *In die Tiefe steigen*: El oxímoron expresa muy bien el sentido del peculiar ascenso nietzscheano: un camino que no conduce a las alturas del mundo metafísico, sino al interior, a las profundidades del alma y de la tierra.

[3] El verbo *untergehen* aparece continuamente en *Así habló Zaratustra*. Su traducción habitual es «perecer», pero está formado por el verbo *gehen* («ir») y la preposición *unter* («hacia abajo»), lo que termina resultando en multitud de matices semánticos que tienen que ver con la idea, antes expuesta, de que el itinerario de Zaratustra es un descenso, pero también una autoanulación que resalta su papel como mero precursor del superhombre.

2.

Zaratustra bajó la montaña solo, sin que nadie se cruzara con él. Pero cuando llegó a los bosques dio de pronto con un anciano que había abandonado su santo refugio para buscar raíces en el bosque. Y así habló el anciano a Zaratustra:

No me es extraño este caminante: hace muchos años pasó por aquí. Zaratustra se llamaba, pero se ha transformado.

Por aquel tiempo llevabas tu ceniza a la montaña: ¿hoy quieres llevar tu fuego a los valles? ¿Es que no temes el castigo que corresponde al pirómano?

Sí, reconozco a Zaratustra. Sus ojos son puros y su boca no esconde ningún asco. ¿Acaso no es por eso que camina como un bailarín?[4].

Se ha transformado Zaratustra, se volvió un niño. Zaratustra ha despertado: ¿qué quieres ahora con los que están dormidos?

Viviste en la soledad como en el mar y el mar te tragó. Lástima: ¿quieres subir a tierra? Lástima: ¿quieres volver a cargar con tu cuerpo?

Zaratustra respondió: «amo a los hombres».

¿Por qué fui yo, dijo el santo, al bosque y al desierto? ¿No es porque amé demasiado a los hombres?

Ahora amo a Dios: a los hombres no los amo. El hombre es para mí una cosa demasiado imperfecta. El amor al hombre me mataría.

Zaratustra respondió: «¡Qué dije de amor! Yo traigo a los hombres un regalo».

No les des nada, dijo el santo. Mejor quítales algo y llévalo con ellos — esto es lo que más bien les hará: ¡si es que también a ti te hace bien!

¡Y si quieres darles, entonces que sea solo una limosna y aun entonces deja que te supliquen!

«No, respondió Zaratustra, yo no doy limosnas. Para eso no soy lo bastante pobre».

El santo se rio de Zaratustra y habló así: ¡entonces procura que acepten tus tesoros! Son desconfiados con los eremitas y no creen que vengamos a traerles regalos.

Nuestros pasos les suenan demasiado solitarios por los callejones. Y, como si escucharan a un hombre entrar en sus camas por la noche mucho antes de que saliera el sol, así se preguntan: ¿dónde va ese ladrón?[5].

¡No vayas a los hombres, quédate en el bosque! ¡Ve mejor a los animales! ¿Por qué no quieres ser como yo, — un oso entre los osos, un pájaro entre los pájaros?

«¿Y qué hace el santo en el bosque?», preguntó Zaratustra.

El santo respondió: hago canciones y las canto, y cuando hago canciones, río, lloro y gruño: así alabo a Dios.

Con el canto, el llanto, la risa y el gruñido alabo al Dios que es mi Dios. ¿Pero qué regalo nos traes?

Cuando Zaratustra terminó de escuchar estas palabras, saludó al santo y dijo: «¡Qué podría yo tener para daros! ¡Pero dejadme marchar rápido, para que

[4] Es la primera de muchas veces en que se relaciona la figura y la doctrina de Zaratustra con el baile. A bailar y a reír exhortará Zaratustra a los hombres superiores, continuando de este modo el diagnóstico sobre el pesimismo que aparece ya en las primeras obras de Nietzsche, expresamente en *El nacimiento de la tragedia* de 1871 y en el *Ensayo de autocrítica* que el autor agrega a su obra en la edición de 1886. Cfr. P. Bishop y R. H. Stephenson, «Nietzsche and Weimar Aesthetics», en *German Life and Letters* 52/4 (1999), pp. 412 ss.

[5] Cfr. *1 Tesalonicenses*, 5, 2.

no os quite nada!» — Así se despidieron, el anciano y el hombre, riendo, igual que dos muchachos.

Pero cuando Zaratustra se quedó solo, habló así a su corazón: «¡Es posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído nada de que *Dios ha muerto*!»[6] —

3.

Cuando Zaratustra llegó a la ciudad situada más próxima a los bosques, encontró allí mismo mucha gente congregada en el mercado, pues se había anunciado que se podría ver a un funámbulo. Y Zaratustra habló así al pueblo:

*Yo os predico al superhombre.* El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo?

Hasta hoy, todos los seres crearon algo más allá de sí mismos: ¿Y vosotros queréis ser el reflujo de esa gran marea y preferís volver al animal que superar al hombre?

¿Qué es el mono para el hombre? Una risa o una penosa vergüenza. Y precisamente eso ha de ser el hombre para el superhombre: una risa o una penosa vergüenza.

Vosotros habéis hecho el camino del gusano al hombre y aún hay mucho de gusano en vosotros. Una vez fuisteis monos, y aún hoy es el hombre mucho más mono que cualquier mono[7].

Pero incluso el más sabio de vosotros es también solo un conflicto y un híbrido de planta y fantasma. ¿Pero acaso os llamo a transformaros en fantasmas o en plantas?

Mirad: ¡yo os predico al superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡*sea* el superhombre el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a aquellos que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Son envenenadores, lo sepan o no.

Despreciadores de la vida son, moribundos y envenenados ellos mismos, hombres de quienes la tierra está cansada: ¡ojalá la abandonen!

Hubo un tiempo en que el crimen contra Dios era el mayor crimen, pero Dios murió, y con él murieron también esos criminales. ¡Lo más espantoso es ahora blasfemar contra la tierra y reverenciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!

Hubo un tiempo en que el alma miraba con desconfianza al cuerpo, y entonces esta desconfianza era lo supremo: — quería ver al cuerpo enjuto, feo, famélico. Así pensó librarse del cuerpo y de la tierra.

Oh, esa alma era mucho más enjuta, fea y famélica: ¡y la crueldad era la lujuria de esa alma!

Pero también vosotros, mis hermanos, me habláis: ¿qué dice vuestro cuerpo acerca de vuestra alma? ¿No es vuestra alma pobreza y suciedad y un bienestar miserable?

---

[6] Primera referencia a la idea, fundamental en la misión de Zaratustra, de la «muerte de Dios».

[7] Cfr. Heráclito, frag. 82 y 83 (Diels-Kranz).

Verdaderamente, el hombre es un caudal sucio. Es necesario ser un mar para poder recibir un caudal sucio sin volverse impuro.

Mirad, yo os predico al superhombre: él es ese mar, en él puede morir vuestro gran desprecio.

¿Qué es lo más grande que podéis vivir? La hora del gran desprecio. La hora en que incluso vuestra dicha se os convierta en repugnancia, y lo mismo vuestra razón y vuestra virtud.

La hora en que digáis: «¡qué importa mi dicha! Es pobreza y suciedad y un bienestar miserable. ¡Pero mi dicha debería justificar la existencia misma!»

La hora en que digáis: «¡Qué importa mi razón! ¿Acaso ansía el saber como el león ansía su alimento? ¡Ella es pobreza y suciedad y un bienestar miserable!»

La hora en que digáis: «¡Qué importa mi virtud! Aún no me ha hecho correr veloz. ¡Qué cansado estoy de mi bien y de mi mal! ¡Todo esto es pobreza y suciedad y un bienestar miserable!»

La hora en que digáis: «¡Qué importa mi justicia! No veo que yo sea fuego y carbón. ¡Pero el justo es fuego y carbón!»

La hora en que digáis: «¡Qué importa mi compasión! ¿Acaso no es la compasión la cruz en la que se clava a quien ama a los hombres? Pero mi compasión no es una crucifixión».

¿Habláis así ya? ¿Gritáis así ya? ¡Ay, si ya os hubiera escuchado gritar de este modo!

No vuestros pecados, sino vuestra moderación, es lo que clama al cielo. Vuestra tacañería misma en vuestros pecados es lo que clama al cielo[8].

¿Pero dónde está el destello que os lame con su lengua? ¿Dónde está la locura con la que deberíais ser vacunados?

Mirad, yo os enseño al superhombre: ¡él es ese rayo, él es esa locura! —

Cuando Zaratustra hubo hablado así, gritó uno de entre el pueblo: «Ya escuchamos bastante acerca del funámbulo; ¡ahora déjanos verlo también!» Y todo el pueblo se reía de Zaratustra. Pero el funámbulo, que creyó que aquella palabra iba por él, se puso a trabajar.

4.

Pero Zaratustra vio al pueblo y se asombró. Entonces habló así:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, — una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso ir más allá, un peligroso en camino, un peligroso mirar atrás, un peligroso escalofrío y un peligroso quedarse quieto. Lo que es grande en el hombre es que es un puente y no una meta: lo que puede ser amado en el hombre es que él es un *tránsito* y un *ocaso*.

Yo amo a quienes no saben vivir más que pereciendo, pues ellos son quienes van más allá.

Amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores y las flechas del anhelo hacia la otra orilla.

[8] Cfr. *Génesis*, 4, 10.

Yo amo a quienes no buscan detrás de las estrellas un motivo para perecer y sacrificarse, sino que se sacrifican a la tierra para que la tierra llegue a ser un día del superhombre.

Amo a quien vive para conocer y que quiere conocer para que algún día viva el superhombre. Y, de este modo, quiere su propio ocaso.

Amo a quien trabaja y descubre que construye la casa para el superhombre y que a él prepara la tierra, los animales y las plantas: pues así quiere su propio ocaso.

Amo a aquel que ama su virtud, pues su virtud es voluntad de perecer y una flecha del anhelo.

Amo a aquel que no se reserva para sí mismo ni una sola gota de espíritu, sino que su espíritu quiere ser totalmente de su virtud: así cruza el puente como espíritu.

Amo a aquel que hace de su virtud su inclinación y su destino: es por su virtud por lo que él desea vivir y dejar de vivir.

Amo a aquel que no quiere tener muchas virtudes. Una virtud es más virtud que dos, porque es un nudo más fuerte del que cuelga el destino.

Amo a aquel cuya alma se despilfarra, aquel que no quiere que le den las gracias ni dar nada a cambio: pues él siempre regala y no quiere conservarse a sí mismo[9].

Amo a aquel que se avergüenza cuando el dado sale a su favor y entonces se pregunta: ¿acaso soy un jugador tramposo? – pues quiere perecer.

Amo a aquel que precede sus actos con palabras de oro y siempre cumple más de lo que promete: pues quiere su propio ocaso.

Amo a aquel que justifica a los hombres venideros y redime a los pretéritos: pues él quiere perecer por causa de los presentes.

Amo a aquel que castiga a su Dios porque ama a su Dios[10]: pues debe perecer a causa de la cólera de su Dios.

Amo a aquel cuya alma es profunda también en la herida y puede perecer en una pequeña vivencia: así es como pasa con gusto al otro lado del puente.

Amo a aquel cuya alma está rebosante hasta tal punto que se olvida a sí mismo y todas las cosas están en él: así es como todas las cosas se convierten en su ocaso.

Amo a aquel de espíritu libre y de corazón libre: así es como su cabeza es solo la entraña de su corazón, pero su corazón lo conduce al ocaso.

Amo a todos lo que son gotas pesadas cayendo una a una desde la nube oscura que flota sobre los hombres: anuncian que viene el rayo y, como anunciadoras, perecen.

Mirad, soy el anunciador del rayo y una gota pesada que cae de la nube: pero ese rayo se llama superhombre. —

5.

Cuando Zaratustra hubo pronunciado estas palabras, vio otra vez al pueblo y calló: «Ahí están», dijo a su corazón, «se ríen: no me entienden, no soy la boca para esos oídos[11].

---

[9] Cfr. *Lucas*, 17, 33.

[10] Inversión de *Hebreos*, 12, 6.

[11] Cfr. *Mateo*, 13, 13.

¿Acaso habrá que romperles primero los oídos para que aprendan a oír con los ojos? ¿Habrá que hacer ruido como timbales o predicadores de penitencia? ¿O es que solo creen a quien titubea?

Tienen algo de lo que están orgullosos. ¿Cómo llaman a aquello que los hace orgullosos? Cultura[12] lo llaman. Eso es lo que los distingue de los cabreros.

Por eso no les gusta oír, referida a ellos, la palabra "desprecio". Así pues, quiero hablarle a su orgullo.

Así pues, quiero hablarles de lo más despreciable: *el último hombre*».

Y así habló Zaratustra al pueblo:

Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su esperanza más alta.

Su suelo todavía es lo bastante fértil para hacerlo. Pero algún día este suelo se volverá pobre y débil, y ya no podrá crecer en él ningún árbol alto.

¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre ya no lanzará la flecha de su anhelo más allá del hombre y la cuerda de su arco ya no será capaz de silbar!

Yo os digo: aún hay que tener caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: aún hay caos dentro de vosotros.

¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre ya no dará a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el que ni siguiera puede despreciarse a sí mismo.

¡Mirad! Yo os muestro *al último hombre*.

«¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?» — así pregunta el ultimo hombre, y parpadea.

Así es que la tierra se ha vuelto pequeña y sobre ella va brincando el último hombre, el que todo lo hace pequeño. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el ultimo hombre es el que más dura.

«Hemos inventado la felicidad» — dicen los últimos hombres, y parpadean.

Han abandonado las regiones donde era difícil vivir: pues se necesita calor. Se ama incluso al vecino y se frota uno con él: pues se necesita calor.

Enfermar y tener desconfianza les parece pecaminoso: se anda con cuidado. ¡Un tonto es quien sigue tropezando con piedras o con hombres!

Un poco de veneno de vez en cuando: esto provoca sueños agradables. Y al final mucho veneno, para una muerte agradable.

Se sigue trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Pero uno se cuida de que el entretenimiento no termine resultando perjudicial.

Ya no se es pobre ni rico: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién quiere aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas.

¡Ningún pastor y *un* rebaño![13]. Todo el mundo quiere lo mismo, todo el mundo es lo mismo: quien siente de manera distinta, se va voluntariamente al manicomio.

---

[12] La voz *Bildung* tiene en alemán una gran cantidad de acepciones. Se trata de la sustantivación del verbo *bilden* («formar», «configurar») y en general se la traduce como «formación», «educación» o también «cultura». Pero, al elegir esa palabra, Nietzsche recoge con ella la larga tradición del clasicismo alemán y del primer romanticismo que se desarrolla desde Schiller y Goethe, y cuyo hilo conductor fue la idea de que era posible la realización de la libertad y la racionalidad en la historia por medio de un proyecto filosófico, artístico y literario que Nietzsche considera parte del nihilismo occidental.

[13] Cfr. *Juan*, 10, 16.

«Antiguamente todo el mundo estaba loco» — dicen los más sutiles, y parpadean.

La gente es inteligente y conoce todo lo que ha sucedido: así que no hay nada que pare la burla. Se sigue discutiendo, pero también se reconcilia uno rápido — de lo contrario se daña el estómago.

Hay un pequeño placer para el día y un pequeño placer para la noche: pero se honra la salud.

«Hemos inventado la felicidad» — dicen los últimos hombres, y parpadean. —

Y aquí terminó el primer discurso de Zaratustra, también llamado «el prólogo»: pues en este punto lo interrumpió el griterío y el regocijo de la multitud. «¡Danos a ese último hombre, oh Zaratustra — así le gritaban — haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos a ti!»[14]. Y todo el pueblo se reía y hacía chasquidos con la lengua. Pero Zaratustra se entristeció y dijo a su corazón:

No me entienden: no soy la boca para esos oídos.

Es evidente que he vivido demasiado tiempo en las montañas, he escuchado por demasiado tiempo a los arroyos y a los árboles: ahora les hablo igual que a los cabreros.

Mi alma es impasible y luminosa como las montañas bajo el mediodía. Pero ellos creen que soy frío y que hago burlas con bromas horribles.

Y ahora me observan y se ríen: y mientras ríen, también me odian. Hay hielo en su risa.

6.

Pero entonces ocurrió algo que dejó mudas sus bocas y atónitos sus ojos. Y es que, entre tanto, el funámbulo había comenzado con su tarea: había salido de una puertecilla y caminaba sobre la cuerda, que estaba tensada entre dos torres, suspendida así sobre el mercado y la gente. Cuando el funámbulo se encontraba justo en la mitad de su recorrido, volvió a abrirse la puertecilla y de ella saltó un compañero, vestido de muchos colores como un bufón, y se dirigió a grandes pasos detrás del primero. «¡Avanza, paticojo, gritó su terrible voz, avanza, perezoso, contrabandista, cara pálida! ¡Que no te haga yo cosquillas con mi talón! ¿Qué haces tú aquí entre las torres? Tú deberías estar dentro de la torre, encerrado en ella, ¡pues obstaculizas el paso a uno que es mejor que tú!» — Y con cada palabra se le acercaba más y más: pero cuando solo estaba a un paso detrás de él, ocurrió lo espantoso que dejó mudas sus bocas y atónitos sus ojos: — lanzó un grito como si fuera un diablo y saltó sobre el otro que se encontraba en su camino. Pero este, al verse vencido por su rival, perdió la cabeza y la cuerda; tiró su balancín y se precipitó al vacío más rápido que este, como un torbellino de brazos y piernas. El mercado y el pueblo parecían el mar cuando llega la tormenta: todos huían de los demás y por encima de los demás, sobre todo allí donde el cuerpo iba a estrellarse.

Pero Zaratustra no se movió, y precisamente el cuerpo fue a parar junto a él, destrozado y roto, pero aún no muerto. Tras unos instantes, la conciencia retornó

[14] Cfr. *Lucas*, 23, 17.

al desmembrado y vio a Zaratustra arrodillándose ante él. «¿Qué haces ahí? —dijo finalmente— Hace mucho que sé que el demonio me pondría la zancadilla. Ahora me arrastra al infierno: ¿quieres tú impedírselo?»

«Por mi honor, amigo, respondió Zaratustra, que no hay nada de eso de lo que hablas: no hay ni demonio ni infierno. Tu alma estará muerta antes que tu cuerpo: ¡así que no temas ya nada!»

El hombre lo miró con desconfianza: «Si dices la verdad, dijo entonces, no pierdo nada si pierdo la vida. No soy más que un animal al que han enseñado a bailar por medio de golpes y poca comida».

«De ninguna manera, dijo Zaratustra, tú has hecho del peligro tu oficio. Nada vergonzoso hay en ello. Ahora mueres por tu oficio: por eso quiero enterrarte con mis propias manos».

Cuando Zaratustra dijo esto, el moribundo ya no respondió nada más; pero movió su mano como buscando la mano de Zaratustra para darle las gracias. —

7.

Entretanto atardeció y el mercado se ocultó en la oscuridad: el pueblo se dispersó entonces, pues incluso la curiosidad y el espanto terminan por cansarse. Pero Zaratustra permanecía sentado en la tierra, junto al muerto, sumido en sus pensamientos: así olvidó el tiempo. Por fin se hizo de noche y un viento frío sopló sobre el solitario. Entonces Zaratustra se levantó y dijo a su corazón:

¡En verdad, Zaratustra ha hecho hoy una hermosa pesca! No pescó ningún hombre[15], pero sí un cadáver.

Siniestra es la existencia humana y sin sentido aún: un bufón puede llegar a ser su perdición.

Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: este sentido es el superhombre, el rayo que sale de esa oscura nube que es el hombre.

Pero aún estoy lejos de ellos y mi sentido no habla a sus sentidos. Para los hombres aún soy una mezcla de loco y cadáver.

Oscura es la noche, oscuros son los caminos de Zaratustra. ¡Ven, frío y yerto compañero! Te llevaré allí donde habré de enterrarte con mis manos.

8.

Cuando Zaratustra terminó de decir esto a su corazón, se echó el cadáver a los hombros y se puso en camino. Y aún no había dado cien pasos, cuando se le acercó sigilosamente un hombre y le susurró al oído — y he aquí que quien le hablaba era el bufón de la torre. «Vete de esta ciudad, oh Zaratustra, dijo; hay demasiados aquí que te odian. Te odian los buenos y los justos y te llaman su enemigo y su despreciador. Te odian los creyentes de la fe verdadera y te llaman el peligro de la multitud. Tu suerte fue que se rieron de ti: y verdaderamente hablaste como un bufón. Tu suerte fue que te asociaste al perro muerto; al denigrarte de ese modo, te salvaste a ti mismo por hoy. Sin embargo, vete de

[15] Cfr. *Mateo*, 4, 19.

la ciudad — o mañana volveré a saltar sobre ti, un vivo sobre un muerto». Y cuando hubo dicho esto, el hombre desapareció; pero Zaratustra continuó caminando por los callejones oscuros.

En la puerta de la ciudad lo encontraron los sepultureros: le alumbraron con el farol en la cara, reconocieron a Zaratustra y comenzaron a burlarse mucho de él: «Zaratustra se lleva al perro muerto: ¡bravo, Zaratustra se ha hecho sepulturero! Pues nuestras manos están demasiado limpias para esa carne asada. ¿Acaso quiere Zaratustra quitarle al demonio su bocado? ¡Vaya! ¡Buena suerte con la comida! ¡Si es que el demonio no es mejor ladrón que Zaratustra! — ¡y entonces los robe a los dos, se los coma a los dos!» Y reían entre sí y cuchicheaban.

Zaratustra no dijo una palabra al respecto y siguió su camino. Cuando hubo caminado dos horas, pasando bosques y ciénagas, había escuchado demasiado el aullido hambriento de los lobos, y él mismo tuvo hambre. Así que se quedó de pie junto a una casa solitaria en la que brillaba una luz.

El hambre me asalta, dijo Zaratustra, como un bandido. Mi hambre me asalta en bosques y ciénagas y en lo profundo de la noche.

Mi hambre tiene unos caprichos sorprendentes. A menudo viene a mí después de la comida y hoy no vino en todo el día: ¿dónde se entretuvo entonces?

Y de este modo Zaratustra llamó a la puerta de la casa. Un hombre anciano apareció; llevaba la luz y preguntó: «¿Quién viene a mí y a mi mal sueño?»

«Un vivo y un muerto, dijo Zaratustra. Dadme de comer y de beber, pues lo olvidé durante el día. Quien da de comer al hambriento reconforta a su propia alma[16]: así habla la sabiduría».

El anciano se fue, pero volvió en seguida, trayendo pan y vino a Zaratustra. «Un mal lugar es este para hambrientos, dijo; por eso vivo yo aquí. Animales y hombres vienen a mí, el eremita. Pero da de comer y de beber también a tu compañero, él está más cansado que tú». Zaratustra respondió: «Muerto está mi compañero, difícilmente podría convencerle de que lo hiciera». «Eso no me importa, dijo el anciano, malhumorado; quien llama a mi puerta, debe tomar lo que le ofrezco. ¡Comed y que todo os vaya bien!» —

Después Zaratustra anduvo otras dos horas y confió en el camino y en la luz de las estrellas: pues era un caminante acostumbrado a la noche y amaba observar el rostro de todas las cosas que duermen. Pero cuando despuntó el alba, Zaratustra se encontraba en un bosque espeso y no había camino alguno que se le mostrase. Entonces colocó al muerto en un árbol hueco a la altura de su cabeza —pues quería protegerlo de los lobos— y él mismo se acostó sobre el suelo y el musgo. E inmediatamente se durmió, con el cuerpo cansado, pero con el alma impasible.

9.

Mucho durmió Zaratustra y no solo el alba pasó sobre su rostro, sino también el mediodía. Pero finalmente se abrieron sus ojos: maravillado miró el bos-

---

[16] Cfr. *Salmos*, 146, 7. Pero la referencia bíblica es mucho más amplia. Así, entre otros lugares, en *Eclesiastés*, 11, *Mateo*, 25, 35, e *Isaías*, 58, 7. La referencia irónica es evidente: al contrario que la tradición religiosa judeocristiana, Nietzsche no establece un pago por la virtud más allá de la satisfacción personal que se deriva de un alma que, como el sol y como el propio Zaratustra, está llena y necesita rebosar.

que y el silencio; maravillado miró dentro de sí. Entonces se puso rápidamente en pie, como un marinero que de pronto hubiera visto tierra firme, dando gritos de júbilo: pues vio una nueva verdad. Y así habló entonces a su corazón:

Una luz ha amanecido para mí: necesito compañeros, y vivos, — no compañeros muertos y cadáveres que llevar conmigo allá donde quiera ir.

Más bien compañeros vivos necesito, que me sigan porque se quieran seguir a sí mismos — e ir allá donde yo quiera ir.

Una luz ha amanecido para mí: ¡que Zaratustra no hable al pueblo, sino a compañeros! ¡Zaratustra no debe convertirse en el pastor y el perro de un rebaño!

Para esto vine — para apartar a muchos del rebaño. El pueblo y el rebaño habrán de encolerizarse con Zaratustra: Zaratustra será llamado bandido por los pastores.

Pastores digo yo, pero ellos quieren llamarse buenos y rectos. Pastores digo yo: pero ellos quieren llamarse los creyentes de la fe verdadera.

¡Mira a los buenos y a los justos! ¿A quién odian más? A aquel que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al criminal[17]: — este es, sin embargo, el creador.

¡Mira a los creyentes de todas las creencias! ¿A quién odian más? A aquel que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al criminal: — este es, sin embargo, el creador.

Compañeros busca el creador y no cadáveres, y tampoco rebaños ni creyentes. Compañeros de creación busca el creador, unos que escriban nuevos valores sobre nuevas tablas.

Compañeros busca el creador, unos que le acompañen en la vendimia: pues todo está en él maduro para la cosecha. Pero le faltan las cien hoces[18]: por eso arranca las espigas y se enoja.

Compañeros busca el creador, y justo esos que saben afilar sus hoces. Serán llamados aniquiladores y despreciadores del bien y del mal. Pero son recolectores y festejadores.

Compañeros de creación busca Zaratustra. Amigos que cosechen y festejen con él es lo que busca Zaratustra: ¡qué tiene él que ver con rebaños y pastores!

Y tú, mi primer compañero, ¡descansa en paz! Bien te enterré en tu árbol hueco, bien te protegí de los lobos.

Pero me separo de ti, el tiempo ha pasado. Entre aurora y aurora vino a mí una verdad nueva.

No debo ser pastor, ni sepulturero. No quiero volver a hablar con el pueblo; fue la última vez que hablé con un muerto.

Quiero unirme a los creadores, a los recolectores, a los festejadores: quiero enseñarles todas las escaleras que llevan al superhombre.

---

[17] El juego de palabras entre *Brecher* («el que rompe») y *Verbrecher* («criminal», «delincuente», «transgresor») sirve para hacer, una vez más, un guiño irónico al texto bíblico (*Exodo*, 24) en que Dios da al pueblo elegido las tablas de una ley que ahora Zaratustra viene a impugnar. Como Moisés, también Zaratustra «rompe» las tablas de la Ley, pero con el propósito último de una anunciada transvaloración de todos los valores.

[18] Cfr. *Mateo*, 9, 37.

Cantaré mi canción a los eremitas y a los que viven solos en pareja[19]. Y quien aún tenga oídos para lo nunca oído, a ese quiero colmar su corazón con mi dicha.

Quiero dirigirme a mi destino, por mi propio camino. Saltaré por encima de los indecisos y los rezagados. Así pues, ¡que mi camino sea su ocaso![20].

10.

Esto dijo Zaratustra a su corazón cuando el sol se encontraba en el mediodía: entonces miró, interrogativo, hacia el cielo — pues oyó sobre sí el grito agudo de un pájaro. Y he aquí que un águila daba vueltas en el aire, llevando una serpiente, pero no como una presa, sino como si fuera una amiga: pues iba enroscada a su cuello[21].

«¡Son mis animales!», dijo Zaratustra y se alegró de corazón.

El animal más orgulloso bajo el sol y el animal más inteligente bajo el sol — han salido para explorar el terreno.

Quieren averiguar si Zaratustra aún vive. Y en verdad ¿vivo aún?

Más peligroso me pareció estar entre los hombres que entre los animales. Por caminos peligrosos va Zaratustra. ¡Quieran guiarme mis animales!»

Cuando Zaratustra dijo esto, recordó las palabras del santo del bosque, suspiró y habló de este modo a su corazón:

¡Ojalá fuera yo más inteligente! ¡Ojalá fuera inteligente desde lo más profundo, igual que mi serpiente!

Pero pido lo imposible: ¡así que le pido a mi orgullo que siempre camine al lado de mi inteligencia!

Y si alguna vez me abandona mi inteligencia —¡ah, cuánto le gusta huir volando!— ¡quiera entonces mi orgullo seguir volando con mi estupidez!

— Así comenzó el ocaso de Zaratustra.

---

[19] Juego de palabras entre *Einsiedler*, «el que vive solo», el «eremita», y una palabra inventada por Nietzsche, *Zweisiedler*, «el que vive en pareja», como referencia a la vida conyugal, igualmente solitaria.

[20] Otro juego de palabras, intraducible, entre *Gang* («camino») y *Untergang* («perdición», «ocaso», literalmente: «camino hacia abajo»).

[21] Ambas imágenes —las vueltas del águila y la serpiente enroscada— son ya un anticipo de la doctrina del eterno retorno, el uróboros, el tiempo circular que empieza y termina en sí mismo, como un círculo o una serpiente que devora su propia cola.

# LOS DISCURSOS DE ZARATUSTRA

## PRIMERA PARTE

### De las tres transformaciones

Os narro tres transformaciones del espíritu: cómo el espíritu se transformó en camello, y el camello en león, y finalmente el león en niño.

Muchas cosas son pesadas para el espíritu, el espíritu fuerte y de carga, que alberga reverencia dentro de sí: su fuerza demanda lo pesado y lo más pesado.

¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga, así se arrodilla, como el camello, deseando que lo carguen bien.

¿Qué es lo más pesado, héroes?, así pregunta el espíritu de carga, para que yo cargue con lo pesado y me alegre de mi fuerza.

¿Acaso no es: humillarse para dañar al propio orgullo? ¿Dejar relucir la propia estupidez para burlarse de la propia sabiduría?

¿O es más bien: separarse de la propia causa cuando esta ya celebra su victoria? ¿Subir a la cima de altas montañas para tentar al tentador?

¿O acaso es: alimentarse de bellotas y del pasto del conocimiento y sufrir hambre en el alma por causa de la verdad?

¿O acaso es: estar enfermo y despedir a los consoladores y hacer amistad con sordos que nunca oyen lo que tú quieres?

¿O acaso es: meterse en el agua sucia cuando es el agua de la verdad y no apartar de sí ni a las frías ranas ni a los calientes sapos?

¿O acaso es: amar a los que nos desprecian[1] y tender la mano al fantasma cuando nos quiere atemorizar?

Todo esto, lo más pesado, lo lleva sobre sí el espíritu de carga: igual que el camello que se apresura, cargado, hacia el desierto, así se apresura él hacia su desierto.

Pero en el desierto más solitario tiene lugar la segunda transformación: aquí el espíritu se transforma en león, quiere conquistar su libertad y ser señor de su propio desierto.

Busca aquí a su último señor: quiere hacerse enemigo de él y de su último Dios, quiere pelear por la victoria con el gran dragón.

¿Cuál es el gran dragón a quien el espíritu ya no quiere llamar señor ni Dios? «Tú debes» se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice «yo quiero».

[1] Cfr. *Mateo*, 5, 44.

«Tú debes» se le cruza en el camino, reluciente como el oro. Es un animal lleno de escamas y en cada una de sus escamas brilla, dorado, «¡Tú debes!»

Valores milenarios brillan en esas escamas y así habla el más poderoso de los dragones: «todos los valores de las cosas — brillan en mí».

«Todo valor fue ya creado, y yo soy — todo valor creado. ¡Verdaderamente, ningún "quiero" debería existir más!» Así habla el dragón.

Hermanos míos, ¿para qué hace falta un león en el espíritu? ¿Qué no es suficiente en el animal de carga que renuncia y es devoto?

Crear nuevos valores — tampoco esto lo puede hacer aún el león: pero crearse libertad para un nuevo crear — esto sí puede hacerlo el poder del león.

Crearse libertad y un santo no, también frente al deber: para esto, hermanos míos, es necesario el león.

Conquistar el derecho a nuevos valores — esta es la conquista más terrible para el espíritu de carga y devoto. Verdaderamente, le parece un robo y obra de un animal depredador.

Hubo un tiempo en que amó como lo más santo el «tú debes»: ahora ha de encontrar locura y arbitrariedad también en lo más santo, para que pueda robar su libertad frente a su amor: hace falta el león para este robo.

Pero decir, hermanos míos, ¿para qué hace falta aún el niño, que tampoco el león puede lograr? ¿Para qué debe transformarse el león depredador en un niño?

El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, para el juego de la creación, mis hermanos, se necesita de un santo decir sí. Ahora el espíritu quiere *su* voluntad, quien se extravió del mundo conquista ahora *su* mundo.

Os he narrado tres transformaciones del espíritu: cómo el espíritu se transformó en camello, el camello en león y finalmente el león en niño.

Así habló Zaratustra. Y por aquellos entonces vivía en la ciudad llamada: La Vaca Colorida.

## De las cátedras de la virtud

Ante Zaratustra habían alabado a un sabio que sabía hablar bien del sueño y de la virtud: fue muy honrado y recompensado por ello, y todos los jóvenes se sentaban ante su cátedra. A él acudió Zaratustra, y se sentó ante su cátedra con todos los jóvenes. Y así habló el sabio:

¡Honor y pudor ante el sueño! ¡Esto es lo primero! ¡Y evitad a todos los que duermen mal y velan por las noches!

Ante el sueño siente pudor incluso el ladrón: sigilosamente roba en la noche. Pero el guardián de la noche carece de pudor, sin pudor lleva su corneta.

Dormir no es un arte baladí: es necesario velar durante todo el día.

Diez veces debes superarte a ti mismo durante el día: esto produce un gran cansancio y es una adormidera para el alma.

Diez veces debes reconciliarte contigo mismo de nuevo; pues la superación es amargura y mal duerme aquel que no está reconciliado.

Diez verdades debes encontrar durante el día: si no lo haces, sigues buscando la verdad durante la noche y tu alma se ha quedado hambrienta.

Diez veces debes reír durante el día y estar alegre: si no, el estómago, padre de la tribulación, te perturba en la noche.

Pocos saben esto: pero es necesario tener todas las virtudes para dormir bien. ¿Acaso daré falso testimonio? ¿Acaso habré de cometer adulterio?

¿Acaso me dejaré seducir por la sierva de mi prójimo?[2] Todo esto casa mal con el buen sueño.

E incluso cuando uno posee todas las virtudes, aún hay que entender *una cosa*: saber mandar a las virtudes mismas a dormir a su debido momento.

¡Para que no se peleen entre ellas mismas, esas gentiles mujercitas! ¡Ni sobre ti, desdichado!

Paz con Dios y con el vecino: así lo quiere el buen sueño. ¡Y paz también con el demonio del vecino! De lo contrario, te rondará en la noche.

¡Honor a la autoridad y obediencia[3], también a la autoridad torcida! Así lo quiere el buen sueño. ¿Qué puedo hacer si al poder le gusta caminar sobre piernas torcidas?

El mejor pastor será para mí siempre aquel que conduce su oveja sobre verdes praderas[4]: esto casa bien con el buen sueño.

No quiero muchos honores ni grandes tesoros: esto inflama el bazo. Pero se duerme mal sin un buen nombre y un pequeño tesoro.

Una compañía pequeña me resulta más agradable que una mala: pero debe irse y llegar en su justo tiempo. Esto casa bien con el buen sueño.

Mucho me gustan también los pobres de espíritu: ellos fomentan el sueño. Son bienaventurados, especialmente si se les da siempre la razón[5].

Así transcurre el día para el virtuoso. ¡Cuando llega la noche, bien me guardo de llamar al sueño! ¡El sueño, señor de las virtudes, no quiere que lo llamen!

Más bien pienso en lo que he hecho y en lo que he pensado durante el día. Repetidamente me interrogo, con la paciencia de una vaca: ¿cuáles fueron, pues, tus diez superaciones?

¿Y cuáles fueron las diez reconciliaciones y las diez verdades y las diez carcajadas con que mi corazón disfrutó?

Reflexionando de este modo y mecido por cuarenta pensamientos, me sobreviene de pronto el sueño, el no llamado, el señor de las virtudes.

El sueño llama a las puertas de mis ojos: entonces se hacen pesados. El sueño me roza la boca: entonces queda abierta.

En verdad, con suelas suaves viene hasta mí, el más amable de los ladrones, y me roba mis pensamientos: entonces me quedo de pie, como un estúpido, igual que esta cátedra.

Pero por poco tiempo permanezco de pie: en seguida me acuesto. —

Cuando Zaratustra oyó hablar así al sabio, se rio en su corazón: pues le asaltó una luz. Y así habló a su corazón:

---

[2] Cfr. *Éxodo*, 20, 16: «No dirás falso testimonio»; *Éxodo*, 20, 14: «No cometerás adulterio»; *Éxodo*, 20, 17: «No desearás la sierva de tu prójimo». Zaratustra cita textualmente estos tres preceptos bíblicos.

[3] Cfr. *Romanos*, 13, 1.

[4] Cfr. *Salmos*, 23, 1-2.

[5] Cfr. *Mateo*, 5, 3.

Un loco es este sabio para mí, con sus cuarenta pensamientos, pero sí creo que se entiende bien con el sueño.

¡Feliz, sin duda, quien vive en la cercanía de este sabio! Semejante sueño se contagia, incluso a través de un muro grueso se contagia.

Un hechizo habita también en su cátedra. Y no en vano se sientan los jóvenes ante el predicador de la virtud.

Su sabiduría dice: velad para dormir bien. Y verdaderamente, si la vida no tuviese ningún sentido y tuviera yo que elegir un sinsentido, este me resultaría también a mí el sinsentido más digno para elegir.

Así que entiendo claramente qué es lo que se buscó sobre todo tiempo atrás cuando se buscaba maestros de la virtud. ¡Se buscaba un buen sueño y, para ello, virtudes opiáceas!

La sabiduría era, para todos esos venerados sabios de las cátedras, el sueño sin sueños[6]: no conocían ningún sentido de la vida mejor.

Incluso hoy hay sin duda algunos, como este predicador de la virtud, y no siempre tan honestos. Pero su tiempo ha pasado. Y ya no están mucho tiempo de pie: yacen.

Bienaventurados estos soñolientos, pues pronto quedarán dormidos. —

Así habló Zaratustra.

## De los trasmundanos[7]

Hubo un tiempo en que también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, igual que todos los trasmundanos. Por entonces, el mundo me parecía la obra de un Dios sufriente y atormentado.

El mundo me parecía un sueño, y la fábula de un Dios; un humo colorido ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho.

El bien y el mal y el placer y el dolor y el yo y el tú — me parecían un humo colorido ante los ojos creadores. El creador quiso apartar la vista de sí mismo, — y creó el mundo.

Para el que se sufre, apartar los ojos de su propio dolor y perderse a sí mismo es un ebrio placer. Entonces me parecía el mundo un ebrio placer y un perderse a sí mismo.

Este mundo, el eternamente imperfecto, imagen de una contradicción eterna e imagen imperfecta — un ebrio placer de su imperfecto creador: — así me parecía en otro tiempo el mundo.

Así pues, hubo un tiempo en que también yo puse mi ilusión más allá del hombre, igual que todos los trasmundanos. ¿Verdaderamente más allá del hombre?

¡Ah, hermanos míos, ese Dios que creé era obra y locura humana, igual que todos los dioses!

---

[6] Cfr. *Proverbios*, 3, 24.

[7] Mantenemos la elección hecha por Sánchez Pascual para traducir *Hinterweltler*, palabra inventada por Nietzsche para referirse a quienes creen en trasmundos, es decir, en cualquier forma de ese Dios metafísico cuya muerte va a anunciar, precisamente, Zaratustra.

Fue un hombre y nada más que un pobre trozo de hombre y de yo: de mis propias cenizas y de mis propias brasas vino a mí este fantasma y, ¡en verdad!, ¡no vino desde el más allá!

¿Qué ocurrió, hermanos míos? Me sometí a mí mismo, al sufriente, llevé mis propias cenizas a la montaña y encendí una llama más luminosa. ¡Y he aquí que el fantasma se *desvaneció*!

Ahora me parece que creer en tales fantasmas es sufrimiento y angustia del convaleciente: ahora me parecería sufrimiento y humillación. Por eso hablo a los trasmundanos.

El sufrimiento y la impotencia — ellos crearon a todos los trasmundos; y esa pequeña ilusión de felicidad que solo experimenta el que más sufre.

Cansancio que quiere llegar al final de *un solo* salto; de un salto mortal, un cansancio pobre e ignorante que ni siquiera quiere ya querer: él inventó todos los dioses y todos los trasmundos.

¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo quien desesperó del cuerpo palpó los últimos muros con los dedos de un espíritu trastocado.

¡Creedme, hermanos míos! Fue el cuerpo quien desesperó de la tierra — escuchó hablar al vientre del ser.

Y entonces quiso atravesar los últimos muros con la cabeza, y no solo con la cabeza, — más allá, hacia «aquel mundo».

Pero «aquel mundo» está bien oculto al hombre, aquel mundo deshumanizado e inhumano que no es sino una nada celestial; y el vientre del ser no habla al hombre más que como hombre.

En verdad, es difícil demostrar todo ser y difícil hacer que hable. Decidme, hermanos míos, ¿no es acaso la más extravagante de todas las cosas la mejor demostrada?

Sí, el yo y la contradicción y el caos de ese yo es quien habla más honestamente de su ser, este yo creador, deseante y valorizador, que es la medida y el valor de todas las cosas.

Y este ser, el más honesto, el yo — habla del cuerpo y sigue queriendo el cuerpo, incluso cuando este inventa y revolotea y vuela con las alas partidas.

El yo aprende a hablar con honestidad cada vez mayor: y mientras más aprende, más palabras y honores encuentra para el cuerpo y la tierra.

Mi yo me enseñó un nuevo orgullo que yo le enseño a los hombres: ¡no esconder más la cabeza en la arena de las cosas celestiales, sino llevarla con libertad, una cabeza terrena, que cree un sentido para la tierra!

Yo enseño a los hombres una nueva voluntad: ¡querer este camino que el hombre ha recorrido a ciegas y llamarlo bueno y no querer salirse más de él como hacen los enfermos y los moribundos!

Enfermos y moribundos fueron los que despreciaron el cuerpo y la tierra e inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentoras[8]: ¡pero incluso esos venenos dulces y tenebrosos los tomaron del cuerpo y de la tierra!

Querían desterrar su sufrimiento y las estrellas les quedaban demasiado lejos. Entonces suspiraron: «¡Oh, ojalá hubiese caminos celestiales por los que avanzar

[8] Evidente referencia al dogma cristiano de la Redención llevada a cabo por Jesús, el Hijo de Dios, a través de su propia pasión y muerte en la cruz.

sigilosamente hasta otro ser y otra dicha!» — ¡entonces inventaron sus caminos sigilosos y sus brebajes sangrientos![9].

Entonces creyeron estar separados de su cuerpo y de esta tierra, esos ingratos. ¿Pero a quién debían el espasmo y el placer de su éxtasis? A su cuerpo y a esta tierra.

Compasivo es Zaratustra con los enfermos. En verdad, él no se enoja con sus formas de consuelo e ingratitud. ¡Ojalá que se curen y se sobrepongan y creen para sí un cuerpo superior!

Tampoco se enoja Zaratustra con el convaleciente cuando este mira con cariño su ilusión y se desliza sigilosamente, a medianoche, alrededor de la tumba de su Dios[10]: pero sus lágrimas me siguen pareciendo enfermedad y un cuerpo enfermo.

Siempre hubo mucho pueblo enfermo entre aquellos que fantasean y son adictos a Dios; odian furiosamente a quien busca el conocimiento y a la más joven de todas las virtudes que se llama: honestidad.

Siempre miran hacia atrás, hacia tiempos oscuros: sin duda, el ensueño y la fe eran entonces cosas distintas; el delirio de la razón era parecerse a Dios, y la duda, pecado.

Demasiado bien conozco a esos que son como Dios: quieren que se crea en ellos y que la duda sea pecado. Demasiado bien sé también en qué creen ellos sobre todo.

En verdad, no creen en trasmundos ni en gotas de sangre redentoras: sino en el cuerpo, y su propio cuerpo es para ellos la cosa en sí.

Pero una cosa enferma es el cuerpo para ellos: y con gusto escaparían de su piel. Por eso escuchan a los predicadores de la muerte y ellos mismos predican trasmundos.

Escuchad mejor, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: una voz más honesta y más pura es la suya.

El cuerpo sano habla más honestamente y más puro, el cuerpo perfecto y cuadrado: y este habla del sentido de la tierra.

Así habló Zaratustra.

### De los despreciadores del cuerpo

Quiero decir mi palabra a los despreciadores del cuerpo. Para mí, no es que deban cambiar lo que aprenden y lo que enseñan, sino que simplemente deben despedirse de su propio cuerpo — y enmudecer.

«Soy cuerpo y alma» — asi habla el niño. ¿Y por qué no habría que hablar como los niños?

Pero el despierto, el sabio dice: solo soy cuerpo y nada más; y el alma es solo una palabra para un algo que hay en el cuerpo.

---

[9] Cfr. *Mateo*, 26, 27.

[10] Nueva referencia a la muerte de Dios. El hombre debe pasar por esa tumba, por la experiencia de la suprema soledad metafísica, para que sea posible aquello que anuncia Zaratustra.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad con *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

También tu pequeña razón, a la que llamas «espíritu», es obra del cuerpo, hermano mío, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero más grande es algo en lo que no quieres creer, — tu cuerpo y su gran razón: ella no dice yo, pero hace al yo.

Lo que sienten los sentidos, lo que conoce el espíritu, esto nunca tiene un final dentro de sí. Pero el sentido y el espíritu podrían convencerte de que ellos fueran el final de todas las cosas: así de engreídos son.

El sentido y el espíritu son instrumentos y juguetes: tras ellos se encuentra el sí mismo. El sí mismo también busca con los ojos de los sentidos y escucha también con los oídos del espíritu.

El sí mismo siempre escucha y busca: compara, subyuga, conquista, destruye. Domina y es también el dominador del yo.

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, hay un soberano poderoso, un sabio desconocido — que se llama el sí mismo. Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo.

Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?

Tu sí mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. «¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?, se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos».

El sí mismo le dice al yo: «¡siente dolor aquí!» Y él sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir — y para eso precisamente *debe* pensar.

El sí mismo le dice al yo: «¡siente placer aquí!» Y entonces se alegra y reflexiona sobre cómo disfrutar más a menudo — y para eso precisamente *debe* pensar.

Quiero decir una palabra a los despreciadores del cuerpo. Su desprecio es lo que constituye su aprecio. ¿Qué es aquello que creó el aprecio y el desprecio y el valor y la voluntad?

El sí mismo creador creó para sí el aprecio y el desprecio, creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad.

Incluso en vuestra estupidez y desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí mismo. Yo os digo: vuestro sí mismo quiere morir y da la espalda a la vida.

Ya no puede hacer lo que más quiere: — crear por encima de sí mismo. Esto es lo que más quiere, este es su entero afán.

Pero ya era demasiado tarde para él: — así quiere morir vuestro sí mismo, despreciadores del cuerpo.

¡Vuestro sí mismo quiere perecer, y para ello os volvisteis despreciadores del cuerpo! Pues ya nada podéis crear más allá de vosotros mismos.

Y por eso os enojáis contra la vida y contra la tierra. Hay una envidia inconsciente en la mirada torcida de vuestro desprecio.

¡Yo no recorro vuestro sendero, despreciadores del cuerpo! ¡No sois para mí los puentes que llevan al superhombre! —

Así habló Zaratustra.

## De las alegrías y de las pasiones[11]

Hermano mío, si tienes una virtud y ella es tu virtud, entonces no la tienes en común con nadie.

Ciertamente, quieres llamarla por su nombre y acariciarla; quieres tirarle de la oreja y divertirte con ella.

¡Y he aquí que ahora tienes en común su nombre con el pueblo y que, con tu virtud, te has convertido en pueblo y en rebaño!

Harías mejor en decir: «es indecible e innombrable lo que da a mi alma dolor y dulzura, y es, además, el hambre de mis entrañas».

Sea tu virtud demasiado alta para la familiaridad de los nombres: y si tienes que hablar de ella, no te avergüences de tartamudear.

Habla, pues, y tartamudea: «este es *mi* bien, el que amo, así es como me gusta completamente, solo así quiero el bien.

No lo quiero como una ley de Dios, no lo quiero como una norma o necesidad de los hombres: no es para mí una señal hacia ultra-tierras y paraísos.

Una virtud terrena es la que amo: en ella hay poca inteligencia y mucho menos la razón de todos.

Pero este pájaro hizo en mí su nido: por eso lo amo y lo llevo en mi pecho, — ahora empolla sobre mí sus huevos de oro».

Así debes tartamudear y glorificar tu virtud.

Hubo un tiempo en que tuviste pasiones y las llamaste malas. Pero ahora sigues teniendo tus virtudes: brotaron de tus pasiones.

Pusiste tu meta suprema en el corazón de esas pasiones: así se convirtieron en tus virtudes y alegrías.

Y aunque fueras del género de los coléricos o de los lujuriosos o de los fanáticos de su fe o de los vengativos:

Al final, todas tus pasiones de volvieron virtudes y todos tus demonios, ángeles.

Hubo un tiempo en que tenías perros salvajes en tu sótano: pero al final se transformaron en pájaros y dulces cantoras.

Hiciste tu bálsamo con tus venenos; ordeñaste la vaca de tu tribulación, — ahora bebes la leche dulce de sus ubres.

Y en el futuro ya nada malo surgirá de ti, salvo el mal que surge de la lucha de tus virtudes.

Hermano mío, si tienes suerte, tienes una virtud y solo una: así cruzas más fácilmente el puente.

Es distinguido tener muchas virtudes, pero una pesada suerte; y hay quien fue al desierto y se mató a sí mismo por estar cansado de ser batalla y campo de batalla de virtudes.

Hermano mío, ¿es la guerra y la batalla una cosa mala? Pero este mal es necesario, necesarias son la envidia y la desconfianza y la calumnia entre tus virtudes.

Mira cómo cada una de tus virtudes codicia lo más alto: cada una quiere tu espíritu entero, que se convierta en *su* heraldo, quiere ser toda tu fuerza en la ira, el odio y el amor.

---

[11] Juego de palabras entre pasión (*Leidenschaft*, que lleva en su raíz la voz *Leiden*, «pena») y la palabra inventada por Nietzsche por analogía con la anterior (*Freudenschaften*, que lleva en su raíz la voz *Freude*, «alegría»).

Cada virtud tiene celos de las otras, y los celos son una cosa espantosa. También las virtudes pueden morir por causa de los celos.

Cuando la llama de los celos te rodea, estos terminan, como el escorpión, clavando su aguijón venenoso contra sí mismos.

Ah, hermano mío, ¿no has visto nunca una virtud calumniándose y apuñalándose a sí misma?

El hombre es algo que debe ser superado, y es por esto por lo que debes amar tus virtudes, — pues por ellas habrás de perecer. —

Así habló Zaratustra.

## Del pálido criminal

¿No queréis darle muerte, jueces y verdugos, hasta que el animal haya inclinado la cabeza? Mirad, el pálido criminal ha inclinado la cabeza: el gran desprecio habla a través de sus ojos.

«Mi yo es algo que debe ser superado: mi yo es, para mí, el mayor desprecio del hombre»: así hablan esos ojos.

Su instante supremo fue juzgarse a sí mismo: ¡no permitáis al excelso volver a caer en su bajeza!

No hay redención, salvo la muerte rápida, para aquel que sufre tanto de sí mismo.

Vuestro matar, oh jueces, debe ser compasión y no venganza. ¡Y, mientras matáis, cuidad de que vosotros mismos justifiquéis la vida!

No es suficiente con que os reconciliéis con aquel a quien matáis. Que vuestra tristeza sea amor por el superhombre: ¡así justificáis vuestro seguir con vida!

«Enemigo» deberíais decir, pero no «malvado»; «enfermo» deberíais decir, pero no «canalla»; «loco» deberíais decir, pero no «pecador».

Y tú, juez enrojecido, si quisieras decir en voz alta todo aquello que has hecho en tus pensamientos, todo el mundo gritaría: «¡fuera esa inmundicia, ese gusano venenoso!»

Pero una cosa es el pensamiento, otra la acción, y otra la imagen de la acción. La rueda del motivo no gira entre ellas.

Fue una imagen lo que hizo pálido a este hombre pálido. El estaba a la altura de su acción cuando la cometió: pero no soportó su imagen una vez hecha.

A partir de ese momento siempre se vio a sí mismo como el autor de *una sola acción*. Yo llamo a esto locura: la excepción se invirtió, convirtiéndose para él en lo esencial.

La raya trazada sobre el suelo deja pasmada a la gallina; el golpe que él dio dejó pasmada a su pobre razón — yo llamo a esto la locura *después* de la acción.

¡Oid, jueces! Aún hay otro tipo distinto de locura: la de antes de la acción. ¡Ah, no me habéis sondeado suficientemente esa alma!

Así habla el juez enrojecido: «¿Por qué asesinó ese criminal? Quería robar». Pero yo os digo: su alma quería sangre, no robo: ¡él tenía sed de la felicidad del cuchillo!

Pero su pobre razón no comprendió esa locura y lo convenció. «¡Qué importa la sangre!, le dijo; ¿no quieres al menos cometer un robo? ¿Llevar a cabo una venganza?»

Y escuchó a su pobre razón: su discurso cayó sobre él como el plomo, — entonces robó, mientras asesinaba. No quería avergonzarse de su locura.

Y de nuevo cae el plomo de su culpa sobre él, de nuevo su pobre razón está tan rígida, tan tullida, tan pesada.

Si él tan solo pudiera agitar la cabeza, su carga caería rodando por el suelo: ¿pero quién agita esa cabeza?

¿Qué es este hombre? Un montón de enfermedades que se extienden por el mundo a través del espíritu: allí pretenden conseguir su presa.

¿Qué es este hombre? Una maraña de serpientes salvajes que rara vez encuentran paz las unas con las otras, — y entonces avanzan por sí mismas buscando su presa en el mundo.

¡Mirad este pobre cuerpo! Lo que sufrió y deseó, esta pobre alma lo interpretaba a su manera, — lo interpretaba como instinto asesino y como avidez por la felicidad del cuchillo.

El mal que ahora es tenido por tal asalta a quien ahora enferma: quiere hacer daño con aquello que a él le hace daño. Pero hubo otros tiempos y otro mal y otro bien.

Hubo un tiempo en que la duda era mala y también lo era la voluntad de sí mismo. El enfermo se hizo entonces hereje y bruja: como hereje y bruja sufrió y quiso hacer sufrir.

Pero esto no quiere entrar en vuestros oídos: hace daño a vuestros buenos, me decís. ¡Pero qué me importan a mí vuestros buenos!

Muchas cosas de vuestros buenos me dan asco, y en verdad no su maldad. ¡Yo querría que tuvieran una locura por la que perecer, igual que ese pálido criminal!

En verdad yo querría que su locura se llamara verdad o fidelidad o justicia, pero ellos tienen virtudes con las que vivir más tiempo y en un bienestar deplorable.

Yo soy una baranda en el río: ¡que se sujete a mí quien pueda hacerlo! Pero no soy vuestra muleta. —

Así habló Zaratustra.

### Del leer y el escribir

De todo cuanto ha sido escrito yo solo amo aquello que se escribe con la propia sangre. Escribe con sangre: y sabrás que la sangre es espíritu.

No es nada fácil entender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen.

Quien conoce al lector, no hace nada por el lector. Un siglo más de lectores — y hasta el espíritu apestará.

Que todo el mundo pueda aprender a leer no solo termina degradando a la escritura, sino también al pensamiento.

Hubo un tiempo en que el espíritu era Dios[12], luego se volvió hombre y ahora se ha terminado convirtiendo en plebe.

Quien escribe con sangre y con sentencias no quiere ser leído, sino aprendido de memoria.

[12] Cfr. *Juan*, 4, 24.

En las montañas, el camino más rápido va de una cumbre a otra: pero para recorrerlo necesitas unas piernas largas. Las sentencias han de ser cumbres: y aquellos a quienes se habla, deberán ser grandes y fuertes.

El aire, ligero y puro, el peligro, cerca, y el espíritu, lleno de una malicia gozosa: estas cosas van bien juntas.

Quiero tener duendes a mi lado, pues soy valiente. El valor que ahuyenta a los fantasmas es el mismo que crea duendes, — el valor quiere reír.

Ya no puedo sentir con vosotros: esa nube que veo por debajo mí, esa negrura y esa pesadez de la que me río, — es precisamente vuestra nube de tormenta.

Os sentáis mirando hacia arriba cuando buscáis la elevación. Y yo miro hacia abajo porque estoy elevado.

¿Quién entre vosotros puede reír y estar elevado al mismo tiempo?

Quien escala las montañas más altas se ríe de las tragedias teatrales y de las tragedias reales.

Valientes, despreocupados, irónicos, violentos — así nos quiere la sabiduría. Es una mujer y solo ama al guerrero.

Me decís: «la vida es difícil de soportar». ¿Pero para qué tendríais vuestro orgullo a mediodía y vuestra sumisión por la tarde?

La vida es difícil de soportar. ¡Pero no os pongáis tan delicados! Todos somos hermosos burros y burras de carga.

¿Qué tenemos en común con el capullo de la rosa, que tirita porque se le posa en el cuerpo una gota de rocío?

Es verdad: amamos la vida no porque estemos acostumbrados a la vida, sino porque estamos acostumbrados a amar.

Siempre hay algo de locura en el amor. Pero siempre hay algo de razón en la locura.

Y también a mí, que soy bueno con la vida, me parece que quienes más saben de la felicidad son las mariposas y las pompas de jabón y todo lo que, entre los hombres, es de su misma condición.

Ver revolotear a estas almas ligeras, locas, gráciles, ágiles — esto es lo que hace llorar y cantar a Zaratustra.

Yo solo creería en un Dios que supiera bailar.

Y cuando vi a mi demonio, lo encontré serio, grave, profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez, — él hace caer todas las cosas.

No solo se mata con la ira, sino también con la risa. ¡Arriba, matemos el espíritu de la pesadez!

He aprendido a andar: desde entonces, corro. He aprendido a volar: desde entonces, no quiero que se me empuje para moverme de un lugar.

Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo por debajo de mí mismo, ahora baila un Dios a través de mí.

Así habló Zaratustra.

## Del árbol de la montaña

Los ojos de Zaratustra habían notado que un joven lo evitaba. Y una tarde en que caminaba solo por las montañas que rodean la ciudad llamada «La Vaca

Colorida», he aquí que se encontró en su camino a ese joven, sentado contra un árbol, comtemplando el valle con mirada cansada. Zaratustra agarró el árbol en el que estaba sentado el joven y habló así:

Si yo quisiera sacudir este árbol con mis manos, no podría.

Pero el viento, que no vemos, lo tortura y lo inclina hacia donde quiere. De peor manera, unas manos invisibles nos inclinan y torturan a nosotros[13].

Entonces el joven se levantó, perplejo, y dijo: «oigo a Zaratustra y precisamente pensaba en él». Zaratustra respondió:

«¿Te asustas por eso? — pero ocurre con el hombre lo mismo que con el árbol.

Cuanto más quiere ascender hacia las alturas y la claridad, con más fuerza se hunden sus raíces en la tierra, hacia abajo, en lo oscuro, profundo, — en el mal».

«¡Sí, en el mal!, exclamó el joven. ¿Cómo es posible que descubrieras mi alma?»

Zaratustra se rió y dijo: «Ciertas almas nunca serán descubiertas a no ser que primero se las invente».

«Sí, en el mal, respondió el joven otra vez.

Dijiste la verdad, Zaratustra. Ya no confío en mí mismo desde que quiero ir a lo alto y nadie confía en mí, — ¿cómo ocurrió esto?

Me transformo demasiado rápido: mi hoy contradice mi ayer. A menudo salto los peldaños cuando subo, — y no hay peldaño que me perdone esto.

Si estoy arriba, siempre me encuentro solo. Nadie habla conmigo, el hielo de la soledad me hace tiritar. ¿Qué busco en lo alto?

Mi desprecio y mi anhelo crecen el uno junto al otro; mientras más alto subo, más desprecio a quien sube. ¿Qué busca en lo alto?

¡Cómo me avergüenzo de mi ascensión y mis tropezones! ¡Cómo me burlo de mi fuerte resoplido! ¡Cómo odio a los que vuelan! ¡Qué cansado estoy en lo alto!»

Entonces el joven se calló. Y Zaratustra contempló el árbol junto al que se encontraban, y habló así:

«Este árbol se yergue aquí solo, en las montañas; creció muy por encima de los hombres y los animales.

Y si quisiera hablar no tendría a nadie que lo comprendiese: así de alto creció.

Ahora espera y espera, — ¿pero a qué espera? Vive demasiado cerca de la sede de las nubes: ¿acaso espera al primer rayo?»

Cuando Zaratustra hubo dicho esto, el joven exclamó con fuerte gesto: «Sí, Zaratustra, dices la verdad. Cuando quería subir a lo alto, yo anhelaba mi caída, ¡y tú eres el rayo que yo esperaba! Mira, ¿qué soy todavía después de que hayas aparecido entre nosotros? Es la *envidia* que te tengo lo que me ha destruido!» — Así habló el joven y lloró amargamente[14].

Pero Zaratustra puso su brazo sobre él y lo llevó consigo. Y cuando hubieron caminado un rato juntos, Zaratustra comenzó a hablar así:

Me destroza el corazón. Tus ojos me dicen tu peligro mucho mejor que tus palabras.

Aún no eres libre, aún *buscas* la libertad. Tu búsqueda te hizo insomne y demasiado despierto.

---

[13] Cfr. *Juan*, 3, 8.

[14] Cfr. *Mateo*, 26, 75.

Quieres llegar a las alturas libres, tu alma tiene sed de estrellas. Pero también tus malos instintos tienen sed de libertad.

Tus perros salvajes quieren alcanzar la libertad; ladran de placer en su sótano cuando tu espíritu anhela abrir todas las prisiones.

Aún me pareces un prisionero que se imagina la libertad: ah, el alma se les vuelve perspicaz a esos prisioneros, pero también maliciosa y miserable.

El liberado del espíritu aún debe purificarse. Todavía queda en él mucha prisión y mucho moho: sus ojos aún deben volverse puros[15].

Sí, conozco tu peligro. Pero te conjuro por mi amor y por mi esperanza: ¡no arrojes tu amor y tu esperanza!

Aún te sientes noble, y también te sienten noble aquellos otros que te guardan rencor y que te lanzan malas miradas. Has de saber que todos tienen un noble que les estorba.

También los buenos tienen un noble estorbándoles: e incluso cuando lo llaman «bueno», lo que pretenden es quitarlo de en medio.

El noble creará algo nuevo y una nueva virtud. El bueno quiere lo viejo y que lo viejo se conserve.

Pero el peligro del noble no es que termine convirtiéndose en un bueno, sino en un sinvergüenza, un burlador, un aniquilador.

Ah, yo conocí nobles que perdieron su más alta esperanza. Y entonces calumniaron todas las esperanzas altas.

Entonces vivieron desvergonzadamente, en medio de pequeños placeres, y durante el día apenas esbozaron ninguna meta más.

«El espíritu también es voluptuosidad» — así dijeron. Entonces se le rompieron las alas a su espíritu: desde entonces se arrastra por ahí y ensucia todo lo que muerde.

Hubo un tiempo en que pensaron en llegar a ser héroes: ahora son libertinos. Una tristeza y un horror les resulta el héroe.

Pero por mi amor y por mi esperanza te conjuro: ¡no arrojes tu héroe lejos de tu alma! ¡Conserva, sagrada, tu más alta esperanza! —

Así habló Zaratustra.

## De los predicadores de la muerte

Hay predicadores de la muerte: y la tierra está llena de aquellos a quienes hay que predicar la renuncia a la vida.

La tierra está llena de superfluos, la vida está corrompida por los demasiados. ¡Ojalá que, con la «vida eterna», se los lleven de esta vida!

«Amarillos»: así se llama a los predicadores de la muerte, o «negros». Pero yo aún os los quiero mostrar con otros colores.

---

[15] Nietzsche vuelve aquí sobre la idea del discurso de *Las tres transformaciones*, expuesta en la imagen de un león que aún debe transformarse en niño. La superación del hombre no es solo un acontecimiento crítico, negativo, sino que implica una verdadera liberación del modo resentido de valorar. El superhombre no será una figura destructora, sino creadora.

Ahí están los seres espantosos, que llevan dentro de sí al animal de rapiña y que no tienen más elección que entre los placeres y la autolaceración. Y hasta sus placeres son autolaceración.

Ni siquiera han llegado a ser hombres, estos seres espantosos: ¡ojalá prediquen la renuncia a la vida y ellos mismos transiten a la otra!

Ahí están los tuberculosos el alma: apenas nacen y ya empiezan a morir y anhelan ardientemente doctrinas de cansancio y renuncia.

¡Les encantaría estar muertos, y nosotros deberíamos corresponder a su deseo! ¡Guardémonos de despertar a esos muertos y de dañar esos ataúdes vivientes!

Si se encuentran con un enfermo, con un anciano, o con un cadáver, en seguida exclaman: «¡la vida está refutada!»

Pero solo ellos están refutados, y sus ojos, que solo ven *un único* rostro en la existencia.

Envueltos en una densa melancolía y hambrientos de esas pequeñas casualidades que traen la muerte: así esperan, apretando los dientes.

O también: quieren coger golosinas, burlándose al mismo tiempo de su niñería. Cuelgan de esa caña que es su vida y se burlan de seguir todavía colgados de una caña.

Su sabiduría dice: «¡Un loco es el que sigue viviendo y así de tontos somos! ¡Y esto es precisamente lo más tonto de la vida!»

«La vida es solo sufrimiento» — así dicen otros y no mienten: ¡así que procurad acabar *vosotros*! ¡Procurad que termine la vida que solo es sufrimiento!

Y así diga la doctrina de vuestra virtud: «¡deberías matarte a ti mismo! ¡deberías quitarte tú mismo de en medio!»

«La voluptuosidad es pecado, — así dicen los unos, que predican la muerte — ¡dejad que nos apartemos sin engendrar hijos!»

«Dar a luz es cansado, — dicen los otros — ¿para qué seguir dando a luz? ¡Solo se engendra infelices!» Y también ellos son predicadores de la muerte.

«La compasión es necesaria — dicen los terceros. ¡Tomad lo que tengo! ¡Tomad lo que soy! ¡Menos me ata así la vida!»

Si verdaderamente fueran compasivos, le quitarían la vida a su prójimo. Ser malos — esa sería su verdadera bondad.

Pero ellos quieren huir de la vida: ¡qué les importa que aten a otros más fuertemente aún con sus cadenas y sus regalos! —

Y vosotros también, para quienes la vida es trabajo salvaje y desasosiego: ¿no estáis muy cansados de la vida? ¿No estáis muy maduros para la prédica de la muerte?

Todos vosotros, que amáis el trabajo salvaje y lo rápido, nuevo, desconocido, — os soportáis mal a vosotros mismos, vuestra diligencia es huida y voluntad de olvidarse a sí mismo.

Si creyerais más en la vida, os arrojaríais menos al instante. ¡Pero no tenéis suficiente capacidad en vosotros para la espera — y ni siquiera para la pereza!

Por todas partes suena la voz de aquellos que predican la muerte, y la tierra está llena de aquellos a quienes ha de ser predicada la muerte.

O «la vida eterna»: me da lo mismo, ¡con tal de que transiten rápidamente a ella!

Así habló Zaratustra.

## De la guerra y del pueblo guerrero

No queremos ser perdonados por nuestros mejores enemigos, ni tampoco por aquellos a quienes amamos del todo. ¡Así que dejadme deciros la verdad!

¡Hermanos míos en la guerra! Yo os amo del todo, soy y fui vuestro igual. Y soy también vuestro mejor enemigo. ¡Así que dejadme deciros la verdad!

Conozco el odio y la envidia de vuestro corazón. No sois lo bastante grandes como para desconocer el odio y la envidia. ¡Así que sed al menos lo bastante grandes para no avergonzaros de ellos!

Y si no podéis ser los santos del conocimiento, sed al menos sus guerreros. Ellos son los guías y los precursores de esa santidad.

Veo muchos soldados: ¡me gustaría ver muchos guerreros! «Uni-forme» se llama a lo que llevan: ¡ojalá no sea «uni-formidad» lo que esconden debajo!

Debéis ser para mí aquellos cuyos ojos buscan siempre un enemigo — *vuestro* enemigo. Y entre algunos de vosotros hay un odio a primera vista.

¡Debéis buscar a vuestro enemigo, llevar a cabo vuestra guerra y hacerlo por vuestras ideas! ¡Y si vuestro pensamiento es derrotado, que vuestra honestidad cante victoria por ello!

Debéis amar la paz como medio para nuevas guerras. Y más la paz breve que la larga.

No es trabajo lo que os aconsejo, sino lucha. No es paz lo que os aconsejo, sino victoria. ¡Que vuestro trabajo sea una lucha, que vuestra paz sea una victoria!

Cuando uno tiene flechas y arco, lo único que puede hacer es callar y permanecer sentado: de lo contrario, solo hay parloteo y riñas. ¡Que vuestra paz sea una victoria!

¿Decís que una buena causa es la que santifica incluso la guerra? Yo os digo: la buena guerra es la que santifica cualquier causa.

La guerra y el valor han hecho cosas más grandes que el amor al prójimo. No es vuestra compasión, sino vuestra valentía, la que salvó hasta ahora a quienes estaban en peligro.

«¿Qué es bueno?», preguntáis. Bueno es ser valiente. Dejad decir a las muchachitas: «ser bueno es ser, al mismo tiempo, hermoso y conmovedor».

Se dice que no tenéis corazón: pero vuestro corazón es auténtico, y yo amo el pudor de vuestra cordialidad[16]. Os avergonzáis de vuestra pleamar y otros se avergüenzan de su bajamar.

¿Sois feos? ¡Bien, hermanos míos! ¡Envolveos en lo sublime, el manto de lo feo!

Y si vuestra alma crece, se vuelve altanera, y en vuestra sublimidad hay maldad. Yo os conozco.

En la maldad se encuentran el altanero y el blando. Pero se malentienden entre sí. Yo os conozco.

Solo os es permitido tener enemigos para odiarlos, pero no enemigos para despreciar. Debéis estar orgullosos de vuestro enemigo: en ese caso, los éxitos de vuestro enemigo serán también vuestros éxitos.

---

[16] En alemán hay un juego de palabras más evidente entre *herzlos* («desalmado», literalmente: «sin corazón»), *Herz* («corazón») y *Herzlichkeit* («cordialidad»).

Rebelión — esa es la nobleza del esclavo. ¡Sea la obediencia vuestra nobleza! ¡Que incluso cuando deis órdenes, obedezcáis!

Para un verdadero guerrero, «tú debes» suena mucho más agradable que «yo quiero». Y todo lo que os es amado debéis dejar primero que os dé órdenes.

¡Que vuestro amor a la vida sea amor a vuestra más alta esperanza: y que vuestra más alta esperanza sea el pensamiento más alto de la vida!

Pero debéis permitirme que yo os ordene vuestro pensamiento más alto — dice así: el hombre es algo que debe ser superado.

¡Así pues, vivid vuestra vida de obediencia y de guerra! ¡Qué importa la larga vida! ¡Qué guerrero quiere ser perdonado!

¡Yo no os perdono, yo os amo del todo, hermanos míos en la guerra!

Así habló Zaratustra.

## Del nuevo ídolo

En algún lugar aún sigue habiendo pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados.

¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abrid los oídos para mí, pues ahora os diré mi palabra sobre la muerte de los pueblos.

Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. También miente con frialdad, y esa mentira se desliza de su boca: «yo, el Estado, soy el pueblo»

¡Eso es mentira! Creadores fueron quienes crearon a los pueblos y pusieron sobre ellos una fe y un amor: así sirvieron a la vida.

Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado: ponen sobre ellos una espada y cientos de apetitos.

Donde aún hay pueblo, no se comprende el Estado y se lo odia como si fuera un mal de ojo y un pecado contra las costumbres y los derechos.

Esta señal os doy[17]: cada pueblo habla su propia lengua del bien y del mal: el vecino no la comprende. Inventó su propio lenguaje en las costumbres y derechos.

Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y no importa lo que diga, miente — y no importa lo que tenga, lo ha robado.

Todo es falso en él; muerde con dientes robados, ese mordedor. Hasta sus entrañas son falsas.

Confusión de lenguas del bien y del mal: este signo os doy, como signo del Estado. ¡En verdad, este signo significa la voluntad de muerte! ¡En verdad, hace señas a los predicadores de la muerte!

Demasiados nacen: ¡para los superfluos fue creado el Estado!

¡Pero mirad cómo atrae hacia sí a los demasiados! ¡Cómo los engulle y los mastica y los rumia!

«Nada hay más grande que yo en la tierra: soy el dedo ordenador de Dios» — así ruge el monstruo. ¡Y no solo se postran ante él quienes tienen largas orejas y ojos débiles!

[17] Cfr. *Isaías*, 7, 14.

¡Ay, también en vosotros, almas grandes, susurra sus siniestras mentiras! ¡Ay, él adivina los corazones ricos, que gustosamente se prodigan!

¡Sí, también a vosotros os adivina, vencedores del viejo Dios! ¡Os cansasteis en la lucha y ahora vuestro cansancio sirve también al nuevo ídolo!

¡El querría rodearse de héroes y hombres honorables, ese nuevo ídolo! ¡Le gusta calentarse al sol de las buenas conciencias — ese frío monstruo!

Quiere dároslo todo si *vosotros* lo adoráis, ese nuevo ídolo[18]: así que se compra el brillo de vuestras virtudes y la mirada de vuestros ojos orgullosos.

¡Quiere atraer, con vuestra ayuda, a los demasiados! ¡Sí, con esto se inventó una obra de arte demoníaca, un caballo de la muerte, que tintinea con el atavío de honores divinos!

Sí, se inventó una muerte para muchos, una muerte que presume de ser vida: ¡en verdad, un servicio cordial para todos los predicadores de la muerte!

Yo llamo Estado a aquello donde se encuentran todos los envenenados, los buenos y los malos: Estado, donde todos se pierden a sí mismos, los buenos y los malos: Estado, donde el lento suicidio de todos — es llamado «la vida».

¡Mirad, pues, a esos superfluos! Roban para sí las obras de los inventores y los tesoros de los sabios: a su robo lo llaman cultura — ¡y todo se convierte para ellos en enfermedad y desdicha!

¡Mirad, pues, a esos superfluos! Siempre están enfermos, vomitan su bilis y llaman a eso periódico. Se devoran unos a otros y ni siquiera consiguen digerirse.

¡Mirad, pues, a esos superfluos! Acumulan riquezas y con ello se vuelven más pobres. Quieren poder y primero la palanca del poder, mucho dinero, — ¡estos incapaces!

¡Mirad cómo trepan, estos ágiles monos! Trepan unos sobre otros y se arrojan al fango y al abismo.

Quieren llegar todos al trono: es su locura, — ¡como si la felicidad se sentara en el trono! A menudo es fango lo que hay en el trono — y a menudo el propio trono está sobre el fango.

Todos me parecen locos y monos trepadores y fanáticos. Su ídolo me huele mal, ese frío monstruo: me huelen mal todos ellos juntos, esos idólatras.

Hermanos míos: ¿acaso queréis asfixiaros con el aliento de sus hocicos y de sus apetitos? ¡Mejor abrid las ventanas y saltad al aire libre!

¡Apartaos del mal olor! ¡Escapad de la idolatría de los superfluos!

¡Apartaos del mal olor! ¡Escapad del humo de estos sacrificios humanos!

La tierra sigue estando libre para las almas grandes. Aún hay lugares vacíos para los eremitas y los que viven solos en pareja, en torno a los cuales sopla el aroma de mares silenciosos.

Una vida libre sigue estando libre para las almas grandes. En verdad, quien posee poco, tanto menos es poseído: ¡alabada sea la pequeña pobreza!

Allí donde el Estado *termina*, allí comienza el hombre que no es superfluo. Allí comienza la canción de los imprescindibles, el canto único e irreemplazable.

Allí donde el Estado *termina*, — ¡mirad allí, hermanos míos! ¿Acaso no lo veis, el arcoíris y los puentes que llevan al superhombre? —

Así habló Zaratustra.

---

18 Cfr. *Mateo*. 4, 9.

## De las moscas del mercado

¡Huye, amigo mío, a tu soledad! Te veo ensordecido por el griterío de los grandes hombres y acribillado por los aguijones de los hombres pequeños.

Contigo, el bosque y la roca saben guardar silencio con dignidad. Vuelve a ser igual al árbol que amas, el de anchas ramas: silencioso y atento pende sobre el mar.

Donde termina la soledad, empieza el mercado; y donde el mercado empieza, empieza también el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de las moscas venenosas.

En el mundo, las mejores cosas no valen nada si no hay alguien que las represente: el pueblo llama grandes hombres a tales actores.

El pueblo comprende mal lo grande, esto es: lo creador. Pero tiene sentidos para todos los actores y comediantes de los grandes asuntos.

El mundo gira en torno a los inventores de nuevos valores: — invisible gira. Pero el pueblo y la fama giran en torno a los comediantes: así es el curso del mundo.

El comediante tiene espíritu, pero poca conciencia de espíritu. Siempre cree en aquello por medio de lo cual logra hacer que los demás crean con más fuerza — ¡que crean en *él*!

Mañana tendrá una fe nueva y pasado mañana otra más nueva. Tiene veloces sentidos, como el pueblo, y cambiantes presentimientos.

Derribar — esto significa, para él: demostrar. Volver loco — esto significa para él: convencer. Y la sangre es para él la mejor de todas las razones.

Llama mentira y nada a esa verdad que solo se desliza por oídos finos. ¡En verdad, solo cree en dioses que hacen mucho ruido sobre el mundo!

El mercado está lleno de payasos solemnes — ¡y el pueblo se jacta de sus grandes hombres! Estos son, para ellos, los señores del ahora.

Pero el ahora los apremia: así te apremian ellos a ti. Y también de ti esperan un sí o un no. ¡Ay! ¿Querrás colocar tu asiento entre un pro y un contra?

¡Amante de la verdad, no tengas celos de esos incondicionales y exigentes! La verdad nunca estuvo colgada del brazo de un incondicional.

Vuelve a tu lugar seguro, lejos de estos seres repentinos: solo en el mercado lo asaltan a uno con un «¿sí o no?»

Todo se vive lentamente en los pozos profundos: mucho tiempo necesitan esperar hasta conocer *qué* cayó en sus profundidades.

Todo lo grande se aleja del mercado y la fama: todos los inventores de nuevos valores vivieron siempre lejos del mercado y la fama.

Huye, amigo mío, a tu soledad: te veo acribillado por moscas venenosas. ¡Huye allí donde sople un viento inclemente y duro!

¡Huye a tu soledad! Viviste demasiado tiempo cerca de los pequeños y mezquinos. ¡Huye de su venganza invisible! No son más que venganza contra ti.

¡No levantes más el brazo contra ellos! Son incontables y tu destino no es ser un espantamoscas.

Incontables son estos pequeños y mezquinos; y las gotas de lluvia y las malas hierbas consiguieron destruir algún que otro edificio orgulloso.

No eres una piedra, pero ya fuiste ahuecado por muchas gotas. Terminarás roto y quebrado por tantas gotas.

Te veo fatigado por moscas venenosas, te veo en cientos de lugares cubierto de rasguños ensangrentados; y tu orgullo ni siquiera quiere enfadarse.

En toda su inocencia, quieren sangre de ti, sus almas desangradas codician sangre — y por eso aguijonean en toda su inocencia.

Pero tú, profundo, tú sufres demasiado profundamente, incluso en las heridas pequeñas; y antes de que te curases, se arrastraba el mismo gusano venenoso sobre tu mano.

Por eso me pareces demasiado orgulloso para matar a esos golosos. ¡Pero cuídate de que soportar toda su venenosa injusticia no se convierta en tu destino!

Zumban a tu alrededor, también con su alabanza: su alabanza es pedigüeña. Quieren estar cerca de tu piel y de tu sangre.

Te adulan como a un Dios o un demonio; gimotean delante de ti como delante de un Dios o de un demonio. ¡Qué importa! Son aduladores y gimoteadores, y nada más.

Ante ti, a menudo se las dan de amables. Pero esa fue siempre la astucia de los cobardes. ¡Sí, los cobardes son astutos!

Con sus estrechas almas piensan mucho en ti, — ¡para ellos siempre eres cuestionable! Todo aquello sobre lo que se piensa mucho termina siendo cuestionable.

Te castigan por todas tus virtudes. Solo te perdonan de verdad — tus errores.

Porque eres dulce y de recto sentido, dices: «son inocentes de su pequeña existencia». Pero su estrecha alma piensa: «toda existencia grande es culpable».

E incluso cuando eres dulce con ellos, aún se sienten despreciados por ti; y te pagan tus buenas acciones con daños encubiertos.

Tu orgullo sin palabras siempre va contra su gusto; se alegran mucho cuando alguna vez eres lo bastante modesto para ser vanidoso.

Aquello que reconocemos en un hombre también lo hacemos arder en él. ¡Guárdate, pues, de los pequeños!

Ante ti se sienten pequeños y su bajeza se enciende y arde contra ti en una venganza invisible.

¿No notaste acaso cómo enmudecían cuando te acercabas a ellos y cómo su fuerza se les escapaba como el humo de un fuego que se extingue?

Sí, amigo mío, para tu prójimo tú eres la mala conciencia: pues no son dignos de la tuya. Por eso te odian y querrían chuparte la sangre.

Aquellos que son tu prójimo siempre serán moscas venenosas; aquello que es grande en ti — eso mismo los habrá de hacer más venenosos y más parecidos a las moscas.

Huye, amigo mío, a tu soledad y allí donde sople un viento inclemente y duro. Tu destino no es ser un espantamoscas. —

Así habló Zaratustra.

## De la castidad

Amo el bosque. Es malo vivir en la ciudades: allí hay demasiados lascivos.

¿No es mejor terminar en las manos de un asesino que en los sueños de una mujer lasciva?

Y mirad a esos hombres: sus ojos lo dicen — no conocen nada mejor sobre la tierra que yacer con una mujer.

Hay fango en el fondo de sus almas; ¡ay si su fango tiene también espíritu!

¡Si al menos fuerais animales completos! Pero la inocencia forma parte del animal.

¿Os aconsejo matar vuestros sentidos? Lo que os aconsejo es la inocencia de los sentidos.

¿Os aconsejo la castidad? La castidad es en algunos virtud, pero en muchos otros es casi un vicio.

Estos sin duda se contienen: pero la perra sensualidad mira con envidia desde todo lo que hacen.

Incluso en las alturas de su virtud y hasta en el frío espíritu los persigue esa bestia y su discordia.

¡Y qué gentilmente sabe mendigar la perra sensualidad un pedazo de espíritu cuando se le niega un pedazo de carne!

¿Amáis las tragedias y todo lo que rompe el corazón? Yo, sin embargo, desconfío de vuestra perra.

Para mí tenéis ojos demasiado crueles y miráis lascivamente a los que sufren. ¿Acaso no se ha disfrazado vuestra lujuria con el nombre de compasión?

Y os doy también esta parábola: no pocos que quisieron expulsar a su demonio terminaron ellos mismos en los cerdos[19].

Cuando la castidad resulta difícil entonces es desaconsejable: para que no se convierta en el camino al infierno — es decir, en fango y lascivia del alma[20].

¿Hablo de cosas sucias? Esto no es para mí lo peor.

A quien busca el saber le disgusta entrar en el agua de la verdad, no cuando esta está sucia, sino cuando es superficial.

En verdad, existen los castos auténticos: son más dulces de corazón, ríen con más gusto y con más abundancia que vosotros.

Se ríen incluso de la castidad y preguntan: «¿Qué es la castidad?

¿No es locura la castidad? Pero esta castidad vino a nosotros, no nosotros a ella».

«Ofrecimos nuestro abrigo y nuestro corazón a esa invitada: ahora vive con nosotros, — ¡que se quede tanto como quiera!»

Así habló Zaratustra.

## Del amigo

«Uno siempre es demasiado a mi alrededor» — así piensa el eremita. «Siempre uno por uno — ¡termina dando dos!»

El yo y el mí siempre discuten acaloradamente: ¿cómo podría soportarse esto si no hubiera un amigo?

Para el eremita, el amigo es siempre un tercero: ese tercero es el corcho que impide que el diálogo entre los dos se hunda en las profundidades.

---

[19] Cfr. *Mateo*, 9, 28-32.

[20] Cfr. *1 Corintios*, 7, 1-2.

Ay, existen demasiadas profundidades para todos los eremitas. Por eso anhelan tanto un amigo y su altura.

Nuestra creencia en los otros desvela en qué parte de nosotros mismos querríamos creer. Nuestra nostalgia de un amigo es nuestra delatora.

Y a menudo tan solo se quiere saltar por encima de la envidia con el amor. Y a menudo se ataca y se hacen enemigos para ocultar que uno mismo es vulnerable.

«¡Sé al menos mi enemigo!» — así habla la verdadera reverencia que no se atreve a pedir amistad.

Si se quiere tener un amigo, se debe querer hacer la guerra por él: y para hacer la guerra, es necesario *poder* ser enemigo.

En un amigo es preciso reverenciar al enemigo. ¿Puedes acercarte tanto a tu amigo sin pasarte a su bando?

En un amigo es preciso tener al mejor enemigo. Cuando le ataques, debes estar totalmente cerca de él con el corazón.

¿No quieres llevar ropa delante de tu amigo? ¿Debería ser un honor para tu amigo que te des a él tal y como eres? ¡Pero por eso te mandará al diablo!

Quien no se tapa, ofende: ¡tanto motivo tenéis para temer la desnudez! ¡Sí, si fuerais dioses, podríais avergonzaros de vuestras ropas!

Nunca puedes acicalarte lo suficiente para tu amigo: pues has de ser para él una flecha y un anhelo del superhombre.

¿Ya viste a tu amigo dormir — para saber qué aspecto tiene? ¿Cuál es, si no, el rostro de tu amigo? Es tu propio rostro, en un espejo hosco e imperfecto.

¿Ya viste a tu amigo dormir? ¿No te asustaste del aspecto de tu amigo? Oh, amigo mío, el hombre es algo que debe ser superado.

Un amigo debe ser maestro en el adivinar y en el callar: no debes querer verlo todo. Tu sueño ha de revelarte lo que tu amigo hace cuando está despierto.

Que tu compasión sea un adivinar: para que sepas primero si tu amigo quiere compasión. Quizá lo que él ama en ti sean los ojos firmes y la mirada de la eternidad.

Que la compasión por el amigo se oculte bajo una dura corteza, en él has de dejar clavado un diente. Así es como tendrá su delicadeza y su dulzura.

¿Eres tú aire puro y soledad y pan y medicina para tu amigo? Algunos no pueden librarse de sus propias cadenas y son, sin embargo, libertadores para su amigo.

¿Eres un esclavo? Entonces no puedes ser amigo. ¿Eres un tirano? Entonces no puedes tener amigos[21].

Durante demasiado tiempo se ha ocultado en la mujer un esclavo y un tirano. Por eso la mujer aún no es capaz de una amistad: solo conoce el amor.

En el amor de la mujer hay injusticia y ceguera contra todo lo que ella no ama. E incluso en el amor consciente de la mujer continúa habiendo agresión y rayo y noche junto a la luz.

La mujer aún no es capaz de una amistad: las mujeres siguen siendo gatas, o pájaros. O, en el mejor de los casos, vacas.

La mujer aún no es capaz de una amistad. Pero decidme, hombres, ¿quién de vosotros es capaz de una amistad?

[21] Cfr. Platón, *La República*, 576 a; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1161 a 30-b 10.

¡Oh, cuánta pobreza, hombres, y cuánta avaricia en vuestras almas! Lo que vosotros le dais al amigo, quiero yo dárselo a mi enemigo, y no voy a ser más pobre con ello.

Hay camaradería: ¡ojalá hubiera amistad!

Así habló Zaratustra.

## De las mil y una metas[22]

Muchos países y muchos pueblos vio Zaratustra: así es como descubrió el bien y el mal de muchos pueblos. Zaratustra no encontró mayor poder sobre la tierra que «bueno» y «malo».

Ningún pueblo podría vivir sin valorar antes; pero si quiere conservarse, no puede valorar del mismo modo como lo hace su vecino.

Muchas de las cosas que parecieron buenas a un pueblo, a otro le parecieron escarnio e ignominia: esto es lo que yo descubrí. Muchas cosas encontré que eran llamadas aquí «malas» mientras que allí eran adornadas con honores purpúreos.

Nunca comprendió un vecino al otro: su alma siempre se asombra de la locura y maldad del vecino.

Sobre cada pueblo flota una tabla de valores. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder.

Lo que considera difícil lo llama «loable»; lo imprescindible y difícil se llama «bueno»; y aquello que nos libra de la suprema necesidad, lo más raro, lo más difícil, — esto es alabado como «santo».

Aquello que consigue que ese pueblo gobierne y venza y brille, para horror y envidia de su vecino: esto lo valora como lo más elevado, lo primero, lo que da la medida, el sentido de todas las cosas.

En verdad, hermano mío, si has llegado a conocer la necesidad de un pueblo, y su tierra, su cielo y su vecino: sin duda puedes adivinar la ley que determina sus superaciones y por qué sube por esa escalera hacia su esperanza.

«Debes ser siempre el primero y aventajar a los otros: tu alma celosa no debe amar a nadie, excepto al amigo» — esto hizo temblar el alma de un griego: y con ello siguió el sendero de su grandeza.

«Decir la verdad y ser bueno con el arco y la flecha» — esto le resultaba amable, y a la vez difícil, al pueblo[23] del que procede mi nombre — el nombre que me resulta amable y a la vez difícil.

«Honrar al padre y a la madre y someterse a su voluntad hasta las raíces del alma»: esta fue la tabla de superaciones que otro pueblo colgó sobre sí mismo, haciéndose con ello poderoso y eterno[24].

---

[22] Básicamente damos por buena la explicación de Sánchez Pascual cuando traduce «De las mil metas y de la "única" meta», en el sentido de que Nietzsche, al final del discurso, contrapone la multitud de metas (o de interpretaciones morales) a una única meta que aún falta. Sin embargo, consideramos que este problema se soluciona, como hace el propio Nietzsche, usando las mayúsculas en el indefinido, lo que nos permite conservar la estructura sintáctica original y dar al título de este discurso una forma más literaria.

[23] El pueblo persa.

[24] El pueblo judío. Cfr. *Éxodo*, 20, 12.

«Guardar fidelidad y dar por esta fidelidad el honor y la sangre, incluso por causas malvadas y peligrosas»: así es como otro pueblo[25] se domeñó a sí mismo, y de este modo, domeñándose, quedó preñado y pesado de grandes esperanzas.

En verdad, los hombres se dieron a sí mismos todo su bien y su mal. En verdad, no los tomaron, no los encontraron, no les cayó como una voz desde el cielo.

El hombre puso en las cosas valores con los que conservarse, — ¡antes de nada creó el valor de las cosas, creó un sentido para el hombre! Por eso se llama a sí mismo «hombre», esto es: el que valora.

Valorar es crear: ¡escuchad, creadores! El propio valorar es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas.

Es valorando como aparece el valor[26] y, sin valorar, el corazón de la existencia estaría hueco. ¡Oídlo, creadores!

Cambio de valores — es un cambio de creadores. Siempre es necesario destruir para llegar a ser un creador.

Creadores fueron, al principio, los pueblos, y después los individuos; en verdad, el individuo mismo es la creación más reciente.

Hubo un tiempo en que los pueblos pusieron sobre sí una tabla del bien. Esas tablas fueron creadas a medias por el amor que quiere dominar y por el amor que quiere obedecer.

Es más antiguo el placer del rebaño que el placer del yo. Y mientras la buena conciencia se llame rebaño, solo la mala conciencia dice: «yo».

En verdad, el astuto yo, carente de amor, que quiere su propio provecho en el provecho de muchos: no es ese el origen del rebaño, sino su ocaso.

Amantes fueron siempre, y creadores, los que crearon el bien y el mal. El fuego del amor brilla en el nombre de todas las virtudes, y es fuego de ira.

Muchos países y muchos pueblos vio Zaratustra. Zaratustra no encontró sobre la tierra un poder mayor que las obras de los amantes: «bueno» y «malo» son sus nombres.

En verdad, el poder de este alabar y censurar es un monstruo. Decid, hermanos: ¿quién lo doblegará para mí? ¿Quién encadenará los mil cuellos de ese animal?

Hubo mil metas hasta ahora, pero todavía falta *Una* meta. Aún no tiene meta la humanidad.

Pero decidme, hermanos míos: si a la humanidad aún le falta la meta, ¿acaso no falta también — ella misma?[27] —

Así habló Zaratustra.

---

[25] El pueblo alemán.

[26] En alemán Nietzsche usa palabras distintas: *schätzen* para «valorar» y *Werth* para «valor».

[27] Cfr. P. S. Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 199 ss., donde explica que una de las tres condiciones de la redención de la humanidad es la unificación de todas las metas dispersas en una sola meta. Es esta meta la que restaura el sentido de la vida humana y todos los accidentes de la historia.

## Del amor al prójimo

Os agolpáis junto al prójimo y tenéis bellas palabras para describirlo. Pero yo os digo: vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos.

Huis de vosotros mismos hacia el prójimo y queréis hacer una virtud de tal cosa: pero yo veo a través de vuestro «altruismo»[28].

El tú es más antiguo que el yo; el tú fue santificado, pero el yo todavía no: por eso se agolpa el hombre con su prójimo.

¿Os aconsejo yo el amor al prójimo? ¡Prefiero aconsejaros la huida del prójimo y el amor al lejano!

Más excelso que el amor al próximo es el amor al lejano y al venidero; más excelso aún que el amor a los hombres es el amor a las cosas y a los fantasmas.

Este fantasma que corre por delante de ti, hermano mío, es más hermoso que tú; ¿por qué no le das tu carne y tus huesos? Pero tú te asustas y corres a tu prójimo.

No soportáis estar con vosotros mismos y no os amáis lo suficiente: ahora queréis seducir al prójimo con el amor y cubriros de oro con su error.

Yo quisiera que no soportarais a ninguna clase de prójimo ni a sus vecinos; así tendríais que crearos a vuestro propio amigo y su corazón rebosante.

Invitáis a un testigo cuando queréis hablar bien de vosotros; y cuando lo habéis seducido a pensar bien de vosotros, entonces es cuando pensáis bien de vosotros mismos.

No miente solo quien habla en contra de lo que sabe, sino ante todo aquel que habla contra lo que no sabe. Y así es como habláis de vosotros en sociedad, y al mentiros a vosotros, mentís al vecino.

Así habla el loco: «el trato con los hombres corrompe el carácter, sobre todo cuando este es inexistente».

Hay quien va al prójimo porque se busca a sí mismo, mientras que otro lo hace porque querría perderse a sí mismo. Vuestro mal amor por vosotros mismos es lo que convierte la soledad en una prisión.

Los más lejanos son quienes pagan vuestro amor al prójimo; y en cuanto os reunís cinco, siempre tiene que morir un sexto.

Tampoco amo vuestras fiestas[29]: encontré en ellas demasiados comediantes, e incluso los espectadores se comportaban a menudo como comediantes.

No os enseño al prójimo, sino al amigo. Que el amigo sea para vosotros la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre.

Os enseño al amigo y su corazón rebosante. Pero hay que aprender a ser una esponja si se quiere ser amado por corazones rebosantes.

Os enseño al amigo en quien el mundo está ya terminado, como una copa del bien, al amigo creador que siempre tiene un mundo ya terminado para regalar.

Y así como el mundo se desplegó para él, así se repliega de nuevo en anillos, como el devenir del bien a través del mal, o el devenir de los fines a partir del azar.

Que el futuro y la lejanía sean para ti la causa de tu hoy: en tu amigo has de amar al superhombre como causa de ti mismo.

---

[28] Literalmente, «falta de yo» (*Selbstlos*).

[29] Cfr. *Amos*, 5, 21.

Hermanos míos, yo no os aconsejo el amor al prójimo: yo os aconsejo el amor al lejano.

Así habló Zaratustra.

## Del camino del creador

¿Quieres, hermano mío, retirarte en soledad? ¿Quieres buscar el camino hacia ti mismo? Pues detente un momento y escúchame.

«Quien busca, fácilmente se pierde a sí mismo. Todo retiro en soledad es culpable»: así habla el rebaño. Y tú formaste parte del rebaño durante mucho tiempo.

Aún sonará la voz del rebaño dentro de ti. Y cuando digas «yo ya no tengo la *misma* conciencia que vosotros», esto será un lamento y un dolor.

Mira, también este dolor fue engendrado por esa conciencia *única*: y la última luz de esa conciencia continúa brillando sobre tu tribulación.

¿Pero pretendes tomar el camino de tu tribulación que es el camino hacia ti mismo? ¡Entonces muéstrame tu derecho y tu fuerza para hacerlo!

¿Eres una nueva fuerza y un nuevo derecho? ¿Un primer movimiento? ¿Una rueda que se mueve por sí misma? ¿Puedes obligar incluso a las estrellas a girar alrededor de ti?

¡Ay, existe demasiada lujuria por lo elevado! ¡Hay tantos espasmos de los ambiciosos! ¡Muéstrame que no eres ninguno de los lujuriosos ni de los ambiciosos!

Ay, hay tantos pensamientos grandes que no hacen más que un fuelle: inflan para luego desinflar aún más.

¿Libre te llamas a ti mismo? Quiero escuchar tus pensamientos de dominio y no que has escapado de un yugo.

¿Eres tú alguien que *podría* escapar de un yugo? Hay quienes desecharon su último valor cuando desecharon su servidumbre.

¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Sin embargo, tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para qué*?

¿Puedes darte a ti mismo tu mal y tu bien y colgar tu voluntad sobre ti mismo como si fuera tu ley? ¿Puedes ser semejante juez de ti mismo y el vengador de tu ley?

Estar solo con el juez y vengador de la propia ley es terrible. Así es arrojada una estrella al espacio vacío y al soplo helado de la soledad.

Hoy sigues sufriendo por los muchos, tú, solitario: hoy sigues conservando todo tu valor y tus esperanzas.

Pero, en algún momento, te cansará la soledad, en algún momento tu orgullo se retorcerá y tu valor rechinará los dientes. Entonces gritarás «¡estoy solo!»

Entonces ya no verás tu altura, pero sí tu bajeza, demasiado cerca. Lo que es sublime en ti te asustará como un fantasma. Y entonces gritarás: «¡todo es falso!»

Hay sentimientos que quieren matar al solitario; ¡si no lo consiguen, habrán de morir ellos mismos! ¿Pero podrás tú ser un asesino?

¿Ya conoces, hermano mío, la palabra «desprecio»? ¿Y el dolor de tu justicia, de ser justo con aquellos que te desprecian?

Obligas a muchos a cambiar de doctrina acerca de ti y esto te lo hacen pagar caro. Te acercaste a ellos y pasaste por encima: esto nunca te lo perdonarán.

Pasas por encima de ellos: pero mientras más alto escalas, más pequeño te ven los ojos de la envidia. Con todo, quien vuela es el más odiado.

«¡Cómo querríais ser justos conmigo! — debes decir — yo elijo para mí vuestra injusticia como la parte que me corresponde».

Al solitario le arrojan injusticia y suciedad: ¡pero, si quieres ser una estrella, hermano mío, esto no debe ser motivo para que les alumbres menos!

¡Y guárdate de los buenos y justos! Les gusta crucificar a quienes crean para sí mismo una virtud, — odian al solitario.

¡Guárdate también de la santa simplicidad![30] Todo cuanto no es simple, lo considera profano; también le gusta jugar con el fuego — de la hoguera.

¡Y guárdate también de los asaltos de tu amor! El solitario le extiende la mano con mucha rapidez a todo el que se encuentra.

A ciertos hombres no debes darle la mano, sino solo la zarpa: y yo quisiera que tus zarpas también tuvieran garras.

Pero el peor enemigo que puedes encontrarte serás siempre tú mismo; a ti mismo te acechas en las cavernas y en los bosques.

¡Solitario, tú andas el camino hacia ti mismo! ¡Y tu camino pasa junto a ti y tus siete demonios!

Serás para ti mismo hereje y bruja y hechicero y loco y escéptico y profano y malvado.

Habrás de querer quemarte a ti mismo en tu propia llama: ¡cómo podrías querer ser otra vez nuevo si antes no te has convertido en ceniza!

Solitario, tú recorres el camino del creador: ¡quieres hacer un Dios para ti a partir de tus siete demonios!

Solitario, tú recorres el camino del amante: te amas a ti mismo y, por eso, te desprecias como solo desprecian los amantes.

¡El amante quiere crear porque desprecia! ¡Qué sabe de amor quien no tuvo que despreciar precisamente aquello que ama!

Ve a la soledad con tu amor y con tu crear, hermano mío; solo más tarde te seguirá, renqueando, la justicia.

Ve a tu soledad con mis lágrimas, hermano mío. Yo amo a quien quiere crear más allá de sí mismo y por ello perece. —

Así habló Zaratustra.

### De las viejecitas y de las jovencitas

«Zaratustra, ¿por qué te deslizas, tímido y sigiloso, en el crepúsculo? ¿Y qué escondes, precavido, bajo tu manto?

¿Es un tesoro que se te ha regalado? ¿O un niño que te ha nacido? ¿O es que ahora vas por los caminos de los ladrones, amigo de los malvados?» —

[30] *O sancta simplicitas*: frase que se dice pronunciada por Juan Hus (1369-1415) cuando, encontrándose sobre la hoguera a que se le había condenado por hereje, vio cómo una viejecilla, movida por su celo religioso, arrojaba más leña a las llamas en que aquél ardía.

¡En verdad, hermano mío!, dijo Zaratustra, es un tesoro que me fue regalado: es una pequeña verdad que llevo conmigo.

Pero es revoltosa como un niño pequeño; y si no le tapo la boca, grita desmesuradamente.

Mientras hoy andaba solo mi camino, en la hora en que el sol se oculta, me encontré una viejecita que habló a mi alma de este modo:

«Muchas cosas dijo Zaratustra también a nosotras, las mujeres, pero nunca habló sobre la mujer».

Y yo le respondí: «Sobre la mujer hay que hablar solo a los hombres».

«Háblame a mí también sobre la mujer, me dijo; ya soy bastante vieja para luego olvidarlo en seguida».

Y yo complací a la viejecita, hablándole de este modo:

Todo en la mujer es un enigma, y todo en la mujer tiene *una* solución: se llama embarazo.

El hombre es para la mujer un medio: el fin es siempre el niño. ¿Pero qué es para el hombre la mujer?

Dos cosas quiere el hombre auténtico: peligro y juego. Por eso quiere él a la mujer, como el más peligroso de los juguetes.

El hombre quiere ser educado para la guerra, y la mujer, para el recreo del guerrero: todo lo demás es tontería.

Al guerrero no le gustan — los frutos demasiado dulces. Por eso le gusta la mujer; amarga es incluso la más dulce de las mujeres.

La mujer entiende a los niños mejor que los hombres, pero el hombre es siempre más niño que la mujer.

En el hombre auténtico está escondido un niño: este quiere jugar. ¡Vamos, mujeres, descubrid al niño que hay en el hombre!

Que la mujer sea un juguete, puro y delicado, semejante a una piedra preciosa, iluminado por las virtudes de un mundo que todavía no existe.

¡Que brille en vuestro amor la luz de una estrella! Que vuestra esperanza sea: «¡ojalá dé yo a luz al superhombre!»

¡Que haya valentía en vuestro amor! ¡Con vuestro amor debéis lanzaros contra quien os inspira terror!

¡Que vuestro honor esté en vuestro amor! Si no es así, poco sabe de honor la mujer. Pero que este sea vuestro honor, amar siempre más de lo que fuisteis amadas, y nunca ser las segundas.

Que el hombre tema a la mujer cuando esta ama: porque entonces ella puede sacrificar cualquier cosa y todo lo demás le parecerá carente de valor.

Que el hombre tema a la mujer cuando esta odia: pues el hombre es, en el fondo de su alma, simplemente malo, pero la mujer es ahí dañina.

¿A quién odia más la mujer? — Así habló el hierro al imán: «Yo soy quien más te odia porque tú atraes, pero no eres lo suficientemente fuerte para retenerme».

La felicidad del hombre se llama: «yo quiero». La felicidad de la mujer se llama: «él quiere».

«Mira, ¡justo ahora el mundo se ha vuelto perfecto!» — así piensa cada mujer cuando obedece con todo su amor.

Y la mujer debe obedecer y encontrar una profundidad para su superficie. El carácter de la mujer es superficie, una piel tormentosa y movediza sobre aguas poco profundas.

El carácter del hombre es, sin embargo, profundo. Su corriente ruge por las grutas subterráneas: la mujer intuye su fuerza, pero no la comprende. —

Entonces me replicó la viejecita: «Zaratustra ha dicho muchas cosas afables, sobre todo para aquellas que son lo bastante jóvenes para ellas.

¡Es extraño, Zaratustra conoce poco a las mujeres, pero tiene razón sobre ellas! ¿Ocurre esto porque, para la mujer, nada es imposible?[31]

Y ahora toma, en agradecimiento, una pequeña verdad. ¡Ya soy lo bastante vieja para ella!

Envuélvela bien y tápale la boca: de lo contrario, gritará desmesuradamente, esta pequeña verdad».

«¡Dame, mujer, tu pequeña verdad!», dije yo. Y así dijo la viejecita:

«¿Te diriges a las mujeres? ¡No olvides el látigo!» —

Así habló Zaratustra.

## De la mordedura de la víbora

Un día, Zaratustra se quedó dormido bajo una higuera, pues hacía calor, con los brazos tapándole el rostro. Entonces llegó una víbora y le mordió en el cuello, haciendo a Zaratustra gritar de dolor. Cuando quitó el brazo de su cara, vio a la serpiente: entonces ella reconoció los ojos de Zaratustra, se giró torpemente e intentó marcharse de allí: «¡No, dijo Zaratustra, aún no te he dado las gracias! Me despertaste a tiempo, pues mi camino aún es largo». «Tu camino ya es corto, dijo la víbora, triste: mi veneno mata». Zaratustra se rio. «¿Pero cuándo murió un dragón por el veneno de una serpiente? — dijo. ¡Pero toma de nuevo tu veneno! No eres bastante rica para regalármelo». Entonces la víbora volvió alrededor de su cuello y le lamió la herida.

En cierta ocasión en que Zaratustra contó esto a sus discípulos, estos preguntaron: «¿Y cuál es, oh Zaratustra, la moraleja de tu historia?» Zaratustra respondió así:

Los buenos y los justos me llaman el aniquilador de la moral: mi historia es inmoral.

Si tenéis un enemigo, no le paguéis mal con bien, pues eso lo avergonzaría. Antes bien, demostradle que os ha hecho un bien.

¡Y es mejor que os encolericéis a que avergoncéis! Y si se os maldice, no me gusta que queráis bendecir. ¡Mejor es maldecir también un poco![32]

¡Y si se cometió una gran injusticia contra vosotros, haced inmediatamente cinco pequeñas injusticias! Espantoso es ver a alguien soportando solo el peso de la injusticia.

¿Sabíais esto ya? La injusticia dividida es media justicia. ¡Y que lleve la injusticia solo aquel que pueda soportarla!

Una pequeña venganza es más humana que ninguna venganza. Y si el castigo no es también un derecho y un honor para el transgresor, entonces tampoco me gustan vuestros castigos.

---

[31] Cfr. *Lucas*, 1, 37.

[32] Cfr. *Mateo*, 5, 44.

Es más noble quitarse la razón que quedársela para uno, sobre todo cuando se tiene razón. Solo que hay que ser suficientemente rico para ello.

No me gusta vuestra fría justicia; y por los ojos de vuestros jueces me mira siempre el verdugo y su frío acero.

Decid, ¿dónde se encuentra esa justicia que es amor con ojos clarividentes?

¡Inventad, pues, ese amor que no solo lleva sobre sí todo castigo, sino también toda culpa!

¡Inventad, pues, esa justicia que absuelve a todos excepto a los que juzgan!

¿Queréis oír aún esta otra cosa? La mentira se convierte en afabilidad en aquel que quiere ser enteramente justo.

¡Pero como querría yo ser enteramente justo! ¡Cómo podría dar a cada uno lo suyo! Que esto me baste: doy a cada uno lo mío.

¡Finalmente, hermanos míos, cuidaos de hacer injusticia contra los eremitas! ¡Cómo podría olvidar un eremita! ¡Cómo podría vengarse!

Un eremita es como un pozo profundo. Es fácil tirar una piedra, pero una vez que ha llegado al fondo, decidme, ¿quién querrá sacarla de nuevo?

Cuidaos de ofender al eremita. Pero si lo hicisteis, ¡entonces matadlo también!

Así habló Zaratustra.

## Del hijo y del matrimonio

Tengo una pregunta únicamente para ti, hermano mío: lanzo esta pregunta como una sonda en tu alma, para saber cómo de profunda es.

Eres joven y quieres para ti hijo y matrimonio. Pero yo te pregunto: ¿eres un hombre al que le esté *permitido* desear un hijo?

¿Eres tú el victorioso, el que se domina a sí mismo, el soberano de los sentidos, el señor de tus virtudes? Así te pregunto.

¿O a través de tu deseo hablan el animal y la necesidad? ¿O la soledad? ¿O la discordia contigo mismo?

Yo quiero que tu victoria y tu libertad anhelen un hijo. Debes construir monumentos vivientes a tu victoria y a tu liberación.

Debes construir más allá de ti mismo. Pero primero has de construirte a ti mismo, cuadrado en cuerpo y alma.

¡No solo debes enraizarte, sino también crecer hacia arriba! ¡Que para ello te sirva el jardín del matrimonio!

Debes crear un cuerpo más elevado, un primer movimiento, una rueda que se mueve por sí misma, — debes crear un creador.

Matrimonio: así llamo yo a la voluntad de crear, a partir de dos, *uno* que sea más que quienes lo crearon. Yo llamo matrimonio a la reverencia recíproca de quienes quieren con esa misma voluntad.

Que ese sea el sentido y la verdad de tu matrimonio. Pero eso que los demasiados llaman matrimonio, esos superfluos, — ay, ¿cómo llamo yo a eso?

¡Ay, esa pobreza de las almas en pareja! ¡Ay, esa suciedad de las almas en pareja! ¡Ay, ese lamentable deleite en pareja!

A todo eso lo llaman matrimonio; y dicen que sus matrimonios han sido contraídos en el cielo.

Pues bien, ¡no me gusta ese cielo de los superfluos! No, no me gusta ese nido celestial de animales sinuosos.

¡Que también permanezca lejos ese Dios que viene cojeando para bendecir algo que él nunca unió![33]

¡No os riais de semejantes matrimonios! ¿Qué hijo no tendría motivos para llorar por sus padres?

Digno me pareció ese hombre y maduro para el sentido de la tierra: pero cuando vi a su mujer, la tierra me pareció una casa de locos.

Sí, yo quisiera que la tierra temblase en convulsiones cuando un santo y una gansa se aparean.

Este se marchó como un héroe en busca de verdades y finalmente trajo como botín una pequeña mentira engalanada[34]. Y lo llamó su matrimonio.

Otro era esquivo en el trato y seleccionaba con mucho cuidado. Pero su compañía se echó a perder de *una sola vez*: matrimonio lo llama.

Otro buscaba una criada con las virtudes de un ángel. Pero de una vez él se convirtió en la criada de una mujer y ahora sería necesario que, además, se convirtiera en ángel.

Todos los compradores me parecieron cautos y todos tienen ojos astutos. Pero incluso el más astuto se compra su mujer a ciegas.

Muchas cortas tonterías — esto es para vosotros el amor. Y vuestro matrimonio termina muchas cortas tonterías con *una* larga estupidez.

Vuestro amor por la mujer y el amor de la mujer por el hombre: ¡ay, ojalá fuera compasión por dioses sufrientes y escondidos! Pero casi siempre dos animales se adivinan mutuamente.

Pero incluso vuestro mejor amor es solo un símbolo extático y un anhelo dolorido. Es una antorcha que ha de iluminaros caminos más elevados.

¡Algún día habréis de amar más allá de vosotros! ¡Así que *aprended* primero a amar! Y para ello tenéis que beber el cáliz[35] amargo de vuestro amor.

Hay amargura en el cáliz del mejor amor: ¡por eso produce nostalgia del superhombre, por eso te provoca sed a ti, creador!

Sed del creador, flecha y nostalgia del superhombre: dime, hermano mío, ¿tal es tu voluntad de matrimonio?

Santos son para mí semejante voluntad y semejante matrimonio. —

Así habló Zaratustra.

## De la muerte libre

Muchos mueren demasiado tarde y algunos mueren demasiado pronto. Aún suena extraña la doctrina que dice: «¡muere a su debido tiempo!»

Muere a su debido tiempo: así predica Zaratustra.

---

[33] Aquí hay una doble referencia. Por un lado, cfr. *Mateo*, 19, 6. Por otro, el «Dios cojo», identificado con Hefesto, quien atrapa en una red de plata a Afrodita y Ares en pleno adulterio

[34] Cita de Goethe al final de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister.* «Saúl, hijo de Quis, salió a buscar las pollinas de su padre y encontró un reino». La frase de Goethe es una síntesis de lo narrado en la Biblia, capítulos 9 y 10 de *I Samuel.*

[35] Cfr. *Mateo*, 26, 27-28. También *Lucas*, 22, 42.

Sin duda, quien no vive a su debido tiempo, ¿cómo podría morir a su debido tiempo? ¡Ojalá nunca hubiera nacido! — Esto es lo que aconsejo a los superfluos.

Pero también los superfluos hacen algo importante cuando mueren, e incluso la nuez más vacía quiere ser cascada.

Todos piensan que morir es algo importante: pero la muerte no es aún una fiesta. Todavía no han aprendido los hombres cómo se santifican las fiestas más hermosas.

Yo os muestro la muerte consumadora, que es para los vivos un aguijón[36] y una promesa.

El consumador muere su muerte victoriosamente, rodeado de seres esperanzados y prometedores.

Así se debería aprender a morir; ¡y no debería haber una fiesta donde aquel que muere no santifique los juramentos de los vivos!

Lo mejor es morir de este modo; pero lo segundo mejor es: morir en combate y derrochar así un alma grande.

Pero, igual que al combatiente, al victorioso le resulta detestable vuestra muerte ridícula, que se acerca como un ladrón — aunque llega como un señor.

Yo os elogio mi muerte, la muerte libre que viene a mí porque *yo* quiero.

¿Y cuándo querré? — Quien tiene una meta y un heredero, quiere su muerte a su debido tiempo para su meta y para su heredero.

Y, por reverencia a la meta y al heredero, ya no colgará coronas marchitas en el santuario de la vida.

En verdad, no quiero parecerme a los cordeleros: tensan sus cuerdas a lo largo y, al hacerlo, ellos mismos retroceden.

Algunos se hacen demasiado viejos para sus verdades y sus metas, una boca sin dientes ya no tiene el derecho a cualquier verdad.

Y todo aquel que quiera alcanzar la gloria, tiene que despedirse a su tiempo de la honra y practicar el difícil arte de — irse a su debido tiempo.

Hay que poner fin al dejarse comer cuando mejor sabor tiene uno: esto lo saben quienes quieren ser amados durante mucho tiempo.

Sin duda hay manzanas ácidas, cuyo destino quiere esperar hasta el último día del otoño: entonces se vuelven, al mismo tiempo, maduras, amarillas y arrugadas.

A otros lo primero que les envejece es el corazón, y a otros el espíritu. Y unos son ya ancianos en la juventud: pero una juventud tardía mantiene joven por mucho tiempo.

A algunos la vida les sale mal: un gusano venenoso les devora el corazón. Así que ojalá quiera este ver que la muerte le conviene con más motivo.

Algunos nunca se vuelven dulces, sino que ya en verano están podridos. Es la cobardía lo que los mantiene en su rama.

Demasiados son los que viven y demasiado tiempo penden en sus ramas. ¡Ojalá venga una tormenta que sacuda del árbol a todos estos podridos y comidos por los gusanos!

¡Ojalá viniesen los predicadores de la muerte *rápida*! ¡Estos serían las verdaderas tormentas y los agitadores de los árboles de la vida! Pero solo escucho predicar la muerte lenta y la paciencia con todo lo «terrenal».

---

[36] La imagen del aguijón procede de Pablo, cfr. *1 Corintios*, 15, 55-56.

Ay, ¿predicáis paciencia con lo terrenal? ¡Es lo terrenal lo que tiene demasiada paciencia con vosotros, hocicos viciosos!

En verdad, demasiado pronto murió aquel hebreo a quien honran los predicadores de la muerte lenta: y para muchos es, desde entonces, una fatalidad que muriera demasiado pronto.

El hebreo Jesús[37] solo pudo conocer las lágrimas y la melancolía de los hebreos, junto con el odio de los buenos y los justos: así es como le vino la nostalgia de la muerte.

¡Ojalá hubiera permanecido en el desierto, lejos de los buenos y los justos! ¡Quizá entonces hubiera aprendido a vivir, y a amar la tierra — y a reír también![38]

¡Creedme, hermanos míos! Murió demasiado pronto; ¡él mismo se hubiera retractado de su propia doctrina si hubiese alcanzado mi edad! ¡Era lo bastante noble como para retractarse!

Pero todavía estaba inmaduro. El joven ama sin madurez y sin madurez odia también al hombre y a la tierra. Aún tiene atados y torpes el ánimo y las alas del espíritu.

Pero en el hombre hay más niño que en el joven, y menos melancolía: entiende más de la muerte y de la vida.

Libre para la muerte y libre en la muerte, un santo negador, cuando ya no es tiempo de decir «sí»: así entiende él de la muerte y la vida.

Que vuestro morir no sea una difamación sobre el hombre y la tierra, hermanos míos: esto es lo que pido a la miel de vuestras almas.

En vuestro morir aún debe brillar vuestro espíritu y vuestra virtud, igual que el arrebol de un crepúsculo alrededor de la tierra: de lo contrario, el morir se os habrá malogrado.

Así quiero yo mismo morir, de manera que vosotros, amigos, améis más la tierra por mí; y yo volveré a la tierra para tener descanso en aquella que me dio a luz.

En verdad, Zaratustra tenía una meta y lanzó su pelota: ahora sois vosotros, amigos, herederos de mi meta, y a vosotros os lanzo la pelota de oro.

¡Más que otra cosa quiero, amigos míos, veros lanzar la pelota de oro! Y por ello me demoro aún un poco en la tierra: ¡perdonádmelo!

Así habló Zaratustra.

## De la virtud que hace regalos

1.

Cuando Zaratustra se hubo despedido de la ciudad que amaba su corazón y que tiene por nombre: «La Vaca Colorida» — lo siguieron muchos que se decían discípulos suyos y que formaron su séquito[39]. Entonces llegaron a un cruce de

[37] La alusión al «hebreo Jesús» como un personaje ya fallecido y, por tanto, anterior a Zaratustra, es un anacronismo voluntario. No es el único en esta obra.

[38] Cfr. *Lucas*, 6, 25.

[39] Cfr. *Lucas*, 8, 1.

caminos: allí Zaratustra les dijo que a partir de ese momento quería continuar solo; pues era amigo de caminar en soledad. Sus discípulos le regalaron entonces, para despedirse, un bastón, en cuyo mango dorado había una serpiente enroscada en torno a un sol. Zaratustra se alegró del bastón y se apoyó en él; luego habló así a sus discípulos.

Decidme, pues: ¿cómo es que el oro llegó a ser el valor supremo? Por esto: por ser raro e inútil y brillante y suave en su resplandor; siempre se regala.

El oro llegó a ser el valor supremo solo en cuanto imagen de la virtud suprema. La mirada de quien hace regalos brilla igual que el oro. El resplandor del oro sella la paz entre la luna y el sol.

Rara es la virtud suprema, e inútil, brillante y suave en un resplandor: una virtud que hace regalos es la virtud suprema.

En verdad, yo os adivino bien, mis discípulos: aspiráis, como yo, a la virtud que hace regalos. ¿Qué tendríais vosotros en común con los gatos y los lobos?

Esta es vuestra sed, convertiros vosotros mismos en ofrendas y regalos: y por ello tenéis la sed de acumular todas las riquezas en vuestra alma.

Vuestra alma aspira, insaciable, a los tesoros y a las joyas, porque vuestra virtud es insaciable en su voluntad de regalar.

Obligáis a todas las cosas a ir hacia vosotros y a entrar en vosotros, para que broten luego de vuestro manantial como dones de vuestro amor.

En verdad, este amor que hace regalos debe convertirse en ladrón de todos los valores; pero a este egoísmo yo lo llamo sano y santo.

Hay otro egoísmo, uno demasiado pobre, hambriento, que siempre quiere robar, el egoísmo de los enfermos, el egoísmo enfermo.

Mira todo lo que brilla con ojos de ladrón; con la codicia del hambre mira a quien tiene de comer en abundancia. Y siempre se desliza en torno a la mesa de quienes hacen regalos.

La enfermedad habla desde semejante avidez y degeneración invisible; la codicia ladrona de ese egoísmo habla de un cuerpo enfermizo.

Decidme, hermanos míos: ¿qué es para nosotros lo malo y lo peor? ¿No es acaso la *degeneración*? — Y siempre adivinamos degeneración allí donde falta la virtud que hace regalos.

Nuestro camino va hacia arriba, desde la especie hacia la súper-especie. Pero para nosotros es un horror ese sentido degenerado que dice: «todo para mí».

Hacia arriba vuela nuestro sentido: de este modo es un símbolo de nuestro cuerpo, un símbolo de elevación. Los nombres de las virtudes son símbolos de tales elevaciones.

Así va el cuerpo a través de la historia, como algo que deviene y que lucha. Y el espíritu — ¿qué es para aquél? El heraldo de sus luchas y sus victorias, compañero y eco.

Todos los nombres del bien y el mal son símbolos: no expresan nada, tan solo señalan. ¡Un loco es quien pretenda sacar de ellos un saber!

Prestadme atención, hermanos míos, en cada momento en que vuestro espíritu quiera hablar en símbolos: ahí está el origen de vuestra virtud.

Elevado está vuestro cuerpo en ese instante, y resucitado; con su deleite cautiva al espíritu para que se vuelva creador y valorador y amante y benefactor de todas las cosas.

Cuando vuestro corazón bulla, ancho y completo, igual que un raudal, una bendición y un peligro para los que habitan cerca: ahí está el origen de vuestra virtud.

Cuando estéis por encima de la alabanza y de la censura y vuestra voluntad quiera dar órdenes a todas las cosas como voluntad que es de un amante: ahí está el origen de vuestra virtud.

Cuando despreciéis lo agradable y la cama blanda y no podáis acostaros lo suficientemente lejos de los blandos[40]: ahí está el origen de vuestra virtud.

Cuando queráis con *una sola* voluntad y ese apartaros de toda carencia sea para vosotros necesidad[41]: ahí está el origen de vuestra virtud.

¡En verdad, vuestra virtud es un nuevo bien y un nuevo mal! ¡En verdad, es un nuevo y profundo murmullo y la voz de un nuevo manantial!

Ella es poder, esta nueva virtud; es un pensamiento dominador y, en torno a él, un alma inteligente: un sol de oro y, en torno a él, la serpiente del conocimiento[42].

2.

Entonces Zaratustra guardó silencio un momento y miró con amor a sus discípulos. Entonces continuó hablando: — y su voz se había transformado.

¡Permaneced fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud! ¡Que vuestro amor que hace regalos y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la tierra! Así os pido y os conjuro.

¡No la dejéis escapar de lo terreno ni batir las alas contra muros eternos! ¡Ay, hubo siempre tanta virtud que se perdió volando!

Traed de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se escapó volando — sí, de vuelta al cuerpo y a la vida: ¡para que dé a la tierra su sentido, un sentido humano!

Hasta ahora, tanto el espíritu como la virtud se han perdido volando y se han extraviado de cien formas distintas. Ay, en nuestro cuerpo habita ahora toda esa locura y error: en cuerpo y voluntad se han convertido.

El espíritu y la virtud ensayaron y erraron, hasta ahora, de cien formas distintas. Sí, un ensayo fue el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y error se han hecho cuerpo en nosotros!

No solo la razón de milenios — también su locura irrumpe en nosotros. Es peligroso ser heredero.

---

[40] *Weichlich* en el original, es decir, «blando», «flojo», pero también «afeminado».

[41] En alemán los términos que traduzco como «carencia» y «necesidad» comparten raíz. Sánchez Pascual, de hecho, traduce ambos por «necesidad». Ocurre, sin embargo, que *Noth* tiene un sentido más próximo a *Mangel* («carencia», «escasez», «miseria»), mientras que *Nothwendigkeit* se relaciona con el orden necesario de las cosas. En español la palabra necesidad conserva ambos sentidos, pero al utilizar Nietzsche dos palabras distintas, aunque relacionadas, hemos preferido usar también dos sustantivos diferentes.

[42] Este fragmento termina como empieza: inicialmente, la serpiente sobre el bastón alude al cetro de Esculapio, pues Zaratustra es, como señala Sánchez Pascual, un médico para la enfermedad moral de nuestro mundo. Finalmente, la imagen reaparece en las últimas líneas, donde el símbolo de la serpiente (que en su enroscarse alude al eterno retorno) va unido al de un sol que, conforme a una imagen universalmente conocida, viene a representar el conocimiento del que es portador el propio Zaratustra.

Aún luchamos, paso a paso, con el gigante Azar, y sobre la humanidad entera ha dominado hasta hoy el sinsentido, el sin-sentido.

Que vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos: ¡y que vosotros deis un nuevo valor a todas las cosas! ¡Por eso debéis ser luchadores! ¡Por eso debéis ser creadores!

El cuerpo se purifica por medio del saber; tentando con el saber, se eleva; todos los instintos del conocedor se santifican; el alma se le hace feliz al hombre elevado.

Médico, ayúdate a ti mismo[43]: así es como ayudas a tu enfermo. Que esta sea su mejor ayuda, que vea con sus propios ojos a aquel que se sana a sí mismo.

Hay miles de senderos que aún no han sido recorridos; mil formas de salud y de islas ocultas de la vida. El hombre y la tierra del hombre siguen siendo inagotables e incógnitos.

¡Vigilad y escuchad, solitarios! Del futuro vienen vientos con un aleteo misterioso: y a oídos delicados habla la buena nueva.

Vosotros, los solitarios de hoy, vosotros los apartados, debéis llegar a ser pueblo algún día. A partir de vosotros, los que os habéis elegido a vosotros mismos, debe crecer un pueblo elegido: — y de él, el superhombre.

¡En verdad, la tierra aún debe llegar a ser un lugar de sanación! ¡Y ya hay un nuevo aroma envolviéndola, un aroma que trae la salud, — y una nueva esperanza!

3.

Cuando Zaratustra hubo dicho esas palabras, calló como uno que no ha dicho aún su última palabra: durante mucho rato meció, pensativamente, el bastón en su mano. Finalmente habló así: — y su voz se había transformado.

¡Ahora me voy solo, discípulos míos! ¡También vosotros os vais ahora, y solos! Así lo quiero yo.

En verdad, os aconsejo: ¡alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y aún mejor: ¡avergonzaos de él! Quizá os engañó.

El hombre de conocimiento no solo debe poder amar a sus enemigos, sino también odiar a sus amigos[44].

Mal se paga a un maestro cuando uno sigue siendo siempre su discípulo. ¿Y por qué no habríais de deshojar mi corona?

Vosotros me veneráis; pero, ¿qué pasaría si vuestra veneración, un día, se desmoronase? ¡Cuidaos de no morir aplastados por una estatua!

¿Decís que creéis en Zaratustra? ¡Pero qué importa Zaratustra! Sois mis creyentes: ¡pero qué importan todos los creyentes!

Aún no os habíais buscado a vosotros mismos: entonces me encontrasteis. Así actúan todos los creyentes; por eso vale tan poco cualquier fe.

Ahora os llamo a que me perdáis y os encontréis a vosotros; y solo cuando todos me hayáis negado, querré volver entre vosotros[45].

En verdad, hermanos míos, buscaré entonces con otros ojos a mis extraviados; con otro amor os amaré entonces.

---

[43] Cfr. *Lucas*, 4, 23.

[44] Cfr. *Mateo*, 5, 43-48.

[45] Cfr. *Mateo*, 26, 34-35, 74-75; *Lucas*, 22, 34, 60-62, *Juan*, 13, 38; *Marcos*, 14, 30.

Y solo entonces habréis de convertiros en mis amigos y en niños de *una sola* esperanza: entonces estaré con vosotros por tercera vez, para celebrar con vosotros el gran mediodía.

Y este es el gran mediodía, aquel en que el hombre se encuentra a mitad de su camino entre el animal y el superhombre y celebra su camino hacia el atardecer como su esperanza suprema: pues es el camino hacia un nuevo amanecer.

Entonces se bendecirá a sí mismo aquel que perece, pues él es uno que camina hacia el otro lado; y el sol de su conocimiento estará para él en el mediodía.

«*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*» — ¡que esta llegue a ser, en el gran mediodía, nuestra última voluntad! —

Así habló Zaratustra.

## SEGUNDA PARTE

«— y solo cuando todos me hayáis negado, querré volver entre vosotros. En verdad, hermanos míos, buscaré entonces con otros ojos a mis extraviados. Con otro amor os amaré entonces» *Zaratustra*, De la virtud que hace regalos

### El niño del espejo

Después de esto, Zaratustra regresó a las montañas y a la soledad de su caverna y se apartó de los hombres: esperando, igual que un sembrador que ha esparcido sus semillas[46]. Pero su alma se llenó de impaciencia y avidez por aquellos a quienes amaba: pues aún tenía mucho que darles. Esto es, sin embargo, lo más pesado, por amor, cerrar la mano que está abierta, y conservar el pudor mientras hace regalos.

Así pasaron meses y años para el solitario; pero su sabiduría creció y, de tan llena que estaba, le provocaba dolores.

Entonces, una mañana se despertó antes del amanecer, meditó largo rato en su lecho y finalmente le dijo a su corazón:

«¿Qué me ha asustado tanto en mis sueños como para despertarme? ¿Acaso no se me acercó un niño que llevaba un espejo?

"Oh, Zaratustra — me dijo el niño — ¡mírate en el espejo!"

Pero cuando miré el espejo, lancé un grito y mi corazón se sobrecogió: pues no me vi a mí mismo en el espejo, sino la cara grotesca y la risa burlona de un demonio.

En verdad, demasiado bien entiendo la señal y la exhortación del sueño: ¡mi *doctrina* está en peligro, la mala hierba pretende ser trigo![47].

Mis enemigos se han vuelto poderosos y han deformado la imagen de mi doctrina, para que mis más amados se tengan que avergonzar de los dones que yo les di.

---

[46] Cfr. *Mateo*, 13, 3.

[47] Cfr. *Mateo*, 13, 24-30.

¡Se me perdieron mis amigos; ha llegado para mí la hora de buscar a quienes perdí!»[48]

Con estas palabras, Zaratustra se levantó de un salto, pero no como alguien angustiado que necesitara aire, sino más bien como un visionario y un cantor de quien se apodera el espíritu. Sorprendidas lo contemplaban su águila y su serpiente: pues sobre el rostro de Zaratustra caía una felicidad inminente parecida a un amanecer.

¿Pero qué me ha ocurrido, animales míos? — dijo Zaratustra. ¿No estoy transformado? ¿No vino a mí la bienaventuranza como un viento tormentoso?

Mi felicidad es locura y dirá locuras: aún es demasiado joven — ¡así que tened paciencia con ella!

Estoy herido por mi felicidad: ¡todos los que sufren han de ser médicos para mí!

¡Puedo volver a bajar a donde se encuentran mis amigos, y también mis enemigos! ¡Zaratustra puede hablar de nuevo y regalar y dar lo mejor a quienes amo!

Mi amor impaciente fluye a raudales, hacia abajo, hacia el levante y hacia el poniente. ¡Mi alma fluye hacia los valles desde montañas silenciosas y tormentas de dolor!

Durante demasiado tiempo he anhelado y mirado hacia la lejanía. Durante demasiado tiempo he pertenecido a la soledad: así he olvidado cómo callar.

Me he convertido, totalmente, en una boca y en el estruendo de un arroyo que cae desde las altas peñas: quiero hacer que mi palabra se precipite hacia los valles.

¡Y quiera mi caudal de amor precipitarse en lo infranqueable! ¡Cómo no iba un caudal a encontrar finalmente el camino hacia el mar!

Sin duda, hay un lago dentro de mí, un lago solitario, autosuficiente; pero el caudal de mi amor lo arrastra consigo hacia abajo — ¡hacia el mar!

Yo recorro nuevos caminos, una palabra nueva viene a mí; me cansé, como todos los creadores, de las viejas lenguas. Mi espíritu ya no quiere caminar con sandalias usadas.

Demasiado lenta me parece toda palabra: — ¡salto a tu carro, tempestad! ¡Y también a ti quiero azotarte con mi maldad!

Como un grito y un aullido de júbilo quiero cruzar los anchos mares, hasta encontrar las islas afortunadas donde esperan mis amigos: —

¡Y, entre ellos, mis enemigos! ¡Cuánto amo ahora a todo aquel a quien pueda hablar! También mis enemigos forman parte de mi bienaventuranza.

Y si quiero montar mi caballo más salvaje, mi lanza es siempre lo que más me ayuda: ella es la servidora, en todo momento más dispuesta, de mis pies: —

¡La lanza que arrojo contra mis enemigos! ¡Cuánto agradezco a mis enemigos que por fin puedo lanzarla!

La tensión de mi nube era demasiado grande: entre las carcajadas de los rayos quiero lanzar granizo a las profundidades.

Mi pecho se hinchará, entonces, violentamente, y violentamente exhalará su tempestad sobre las montañas: así sentirá alivio.

¡En verdad, mi dicha y mi libertad vienen igual que una tormenta! Pero mis enemigos deben creer que *el Maligno*[49] corre enloquecido sobre sus cabezas.

---

[48] Cfr. *Lucas*, 15, 4.

[49] *Der Böse* en el original, expresión bíblica para designar al demonio.

Sí, también vosotros os asustaréis, amigos míos, de mi sabiduría salvaje; y quizá huyáis de ella junto a mis enemigos.

¡Ay, si yo supiera traeros de vuelta con flautas pastoriles! ¡Ay, si mi leona, la sabiduría, aprendiera a rugir dulcemente! ¡Y muchas cosas hemos aprendido ya juntos!

Mi sabiduría salvaje quedó preñada en solitarias montañas; dio a luz a su cría más nueva, la última, sobre áridas rocas.

Ahora corre enloquecida por el duro desierto y busca y busca la hierba suave — ¡mi vieja sabiduría salvaje!

¡Sobre la hierba suave de vuestros corazones, amigos míos! — ¡sobre vuestro amor quisiera ella acostar lo que más ama!

Así habló Zaratustra.

## En las islas afortunadas

Los higos caen de los árboles, son buenos y dulces; y al caer, se les abre la piel roja. Yo soy un viento del norte para los higos maduros.

Así pues, igual que los higos, caen a vosotros estas enseñanzas, amigos míos: ¡bebed ahora su jugo y su dulce carne! El otoño nos envuelve, y el cielo puro y la tarde.

¡Ved qué plenitud nos rodea! Y es hermoso mirar, desde la sobreabundancia, hacia los mares lejanos.

En otro tiempo se decía Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; pero ahora yo os enseñé a decir: superhombre.

Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no llegue más lejos que vuestra voluntad creadora.

¿Podríais vosotros *crear* un Dios? — ¡Entonces no me habléis de dioses! Pero sin duda podríais crear al superhombre.

¡Quizá no vosotros mismos, hermanos míos! Pero podríais transformaros en padres y antepasados del superhombre: ¡y que esta sea vuestra mejor creación!

Dios es una suposición: pero yo quiero que vuestro suponer se mantenga dentro de los límites de lo pensable.

¿Podríais vosotros *pensar* un Dios? – Pero que vuestra voluntad de verdad signifique para vosotros eso, ¡que todo sea transformado en algo pensable para el hombre, visible para el hombre, sensible para el hombre! ¡Debéis pensar a fondo vuestros propios sentidos!

Y aquello que llamasteis mundo, eso debe ser primero creado por vosotros: ¡vuestra razón, vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amor, deben convertirse en ese mundo! ¡Y, en verdad, para vuestra bienaventuranza, hombres de conocimiento!

¿Y cómo querríais soportar la vida sin esa esperanza, hombres de conocimiento? No habéis nacido con derecho a lo incomprensible ni a lo irracional.

Pero os revelaré completamente mi corazón, amigos: *si* hubiera dioses, ¡cómo soportaría yo no ser un Dios! *Por tanto*, no hay dioses.

Sin duda, he sido yo quien ha sacado esa conclusión; pero ahora es ella la que me saca a mí.

Dios es una suposición: ¿pero quién podría beber todo el sufrimiento de esa suposición sin morir? ¿Hay que quitarle la fe al creador, y al águila su vuelo en las lejanías de las águilas?

Dios es un pensamiento que vuelve torcido todo lo que está derecho y que hace torcerse todo lo que está en pie. ¿Cómo? ¿El tiempo ya habría pasado y todo lo perecedero no sería más que mentira?

Pensar así es vórtice y vértigo para los huesos humanos y hasta un vómito para el estómago: en verdad, yo llamo enfermedad mareante[50] a suponer algo así.

¡Yo llamo mala y enemiga del hombre a toda esa doctrina de lo Uno y lo Pleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero!

¡Todo lo imperecedero — es solo un símbolo[51]! Y los poetas mienten demasiado[52]. —

Pero los mejores símbolos deben hablar del tiempo y del devenir: ¡deben ser una alabanza y una justificación de toda temporalidad!

Crear — esta es la gran redención del sufrimiento y el modo como la vida se vuelve ligera. Pero, para que haya un creador, hacen falta sufrimiento y mucha transformación.

¡Sí, en vuestra vida debe haber mucho amargo morir, creadores! Así es como sois portavoces y justificadores de toda temporalidad.

Para que el creador mismo sea un niño que vuelve a nacer es necesario que quiera ser también la parturienta y el dolor de la parturienta.

En verdad, recorrí mi camino a través de cientos de almas y de cientos de cunas y dolores de parto. Ya me despedí muchas veces, conozco las últimas horas que rompen el corazón.

Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O, para decíroslo más honestamente: es precisamente ese destino — el que mi voluntad quiere.

Dentro de mí sufre todo aquello que siente y se encuentra aprisionado: pero mi querer siempre viene a mí como liberador y portador de alegrías.

El querer hace libres[53]: esta es la verdadera enseñanza sobre la voluntad y la libertad — así os la enseña Zaratustra.

¡No querer más y no valorar más y no crear más! ¡Ay, que permanezca siempre lejos de mi ese gran cansancio!

También en el conocimiento siento solo el placer de mi voluntad en engendrar y devenir; y si hay inocencia en mi conocimiento, esto ocurre porque hay en él voluntad de engendrar.

Esta voluntad me ha atraído lejos de Dios y los dioses; ¡qué habría que crear si los dioses — existieran!

Pero hacia el hombre siempre vuelve a atraerme mi voluntad de crear; así se empuja el martillo hacia la piedra.

¡Ay, hombres, en la piedra creo escondida una imagen, la imagen de mis imágenes! ¡Ay, lástima que ella tenga que dormir en la piedra más dura y más fea!

---

[50] Hacemos nuestra la solución de Sánchez Pascual, que traduce así *drehend* («que da vueltas»), más acorde con el contexto anterior.

[51] Inversión de Goethe, *Fausto*, v. 12104. Cfr. también, en esta misma parte, *De los poetas*.

[52] Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 983 a 3; Solón, frag. 26 (Hiller). Cfr. también, en esta misma parte, *De los poetas*, donde, en diálogo con uno de sus discípulos, Zaratustra desarrolla este «proverbio».

[53] Cfr. *Juan*, 8, 32.

Ahora mi martillo se enfurece cruelmente contra su prisión. De la piedra saltan pedazos: ¿qué me importa?

Quiero completarlo: pues una sombra[54] vino a mí — ¡la más silenciosa y ligera de todas las cosas vino una vez a mí!

La belleza del superhombre vino a mí como una sombra. ¡Ay, hermanos míos! ¡Qué me importan ya — los dioses! —

Así habló Zaratustra.

## De los compasivos

Amigos míos, un discurso burlón vino a vuestro amigo: «¡Ved a Zaratustra! ¿Acaso no camina entre nosotros como si fuéramos animales?»

Pero así estaría mejor dicho: «el conocedor camina entre los hombres como entre los animales que *son*».

Pero, para el conocedor, el hombre mismo se llama: el animal de las mejillas rojas.

¿Cómo le ocurrió tal cosa? ¿No es acaso porque tuvo que avergonzarse demasiadas veces?

¡Oh, amigos míos! Así habla el conocedor: vergüenza, vergüenza, vergüenza — ¡esa es la historia del hombre!

Y, por eso, el noble se ordena a sí mismo no causar vergüenza: se ordena a sí mismo la vergüenza ante todo cuanto sufre.

En verdad, no me gustan los misericordiosos, los que son bienaventurados en su compasión[55]: les falta demasiado la vergüenza.

Si debo ser compasivo, no quiero ser llamado de ese modo; y si lo soy, entonces querría serlo desde lejos.

Con gusto escondo yo también la cabeza y huyo de allí antes de ser reconocido: ¡y así os insto a actuar a vosotros, amigos míos!

¡Ojalá quiera siempre mi destino poner en mi senda a hombres sin sufrimiento, como vosotros, gentes con quienes se me *permita* compartir esperanza, alimento y miel!

En verdad, yo he hecho de todo en favor de los que sufren: pero me pareció que actuaba de mejor modo si aprendía a alegrarme mejor.

Desde que hay hombres, el hombre se ha alegrado demasiado poco: ¡tan solo esto, hermanos míos, es nuestro pecado original!

Y si aprendemos a alegrarnos mejor, entonces aprenderemos a no dañar a los demás y a olvidar cómo hacer daño.

Por eso me lavo la mano que ayudó al sufriente, por eso me limpio incluso el alma.

Pues me avergoncé de ver sufrir al sufriente y me avergoncé por su propia vergüenza; y cuando lo ayudé, choqué duramente contra su orgullo.

---

[54] A esta sombra —la «sombra de Zaratustra»— se le dedicará todo un capítulo en la tercera parte.

[55] Cfr. *Mateo*, 5, 7.

Las grandes cortesías no hacen a los hombres agradecidos, sino vengativos; y si el pequeño favor no es olvidado, termina convirtiéndose en un gusano roedor.

«¡Sed reacios a la hora de aceptar algo! ¡Honrad cuando aceptéis!» — así aconsejo yo a quienes no tienen nada que regalar.

Pero yo soy alguien que hace regalos: me gusta regalar, como amigo, a los amigos. Los extraños y los pobres, sin embargo, que cojan ellos mismos el fruto de mi árbol: así es menos vergonzoso.

¡Pero a los mendigos habría que suprimirlos! En verdad, es irritante darles y es irritante no darles.

¡E igualmente a los pecadores y a las malas conciencias! Creedme, amigos míos: los remordimientos enseñan a morder.

Pero lo peor son los pensamientos pequeños. ¡En verdad, es mejor hacer algo mal que pensar algo pequeño!

Es cierto que decís: «el deleite en pequeñas maldades nos ahorra más de una gran maldad». Pero aquí no habría que querer ahorrar.

La mala acción es como una úlcera: escuece y pica y se abre, — habla honestamente.

«Mira, soy enfermedad» — así habla la mala acción; esta es su honestidad.

Pero el pensamiento pequeño es igual que el hongo: se arrastra y se agacha y no quiere estar en ningún sitio — hasta que el cuerpo entero queda podrido y mustio por pequeños hongos.

Pero a aquel que está poseído por el demonio le digo esto al oído: «¡es mejor que hagas grande a tu demonio! ¡También para ti sigue habiendo un camino de grandeza!» —

¡Ah, hermanos míos! ¡Se sabe demasiado de todo el mundo! Y muchos se nos vuelven transparentes, pero aún así estamos todavía lejos de poder ver a través de ellos.

Es difícil vivir con hombres porque es difícil guardar silencio.

Y no es contra quien nos repugna, sino contra quien nos resulta indiferente, con quien somos más injustos.

Pero si tienes un amigo sufriente, sé para su sufrimiento un lugar de descanso, pero al mismo tiempo un lecho duro, un lecho de campaña: así es como le serás más útil.

Y si un amigo te hace mal, di: «te perdono lo que me hiciste; pero que te lo hayas hecho *a ti* mismo — ¡cómo podría yo perdonar eso!»

Así habla todo amor grande: él supera incluso el perdón y la compasión.

Debemos sujetar nuestro corazón; pues, si lo dejamos ir, ¡qué pronto perdemos la cabeza!

Ay, ¿en qué lugar del mundo ocurrieron mayores tonterías que entre los compasivos? ¿Y qué provocó más sufrimiento en el mundo que las tonterías de los compasivos?

¡Ay de todos los amantes que aún no han alcanzado una altura por encima de su compasión!

Así me habló el demonio una vez: «también Dios tiene su infierno: su amor por los hombres».

Y hace poco le escuché decir esta frase: «Dios está muerto; Dios ha muerto a causa de su compasión por los hombres» —

Así que quedad advertidos frente a la compasión: ¡de *ella* sigue viniendo a los hombres una pesada nube! ¡En verdad, yo entiendo bien las señales del tiempo!

Pero recordad también esta frase: todo gran amor está por encima incluso de toda su compasión, pues ese amor quiere, además, — ¡crear lo amado!

«Yo mismo me ofrezco a mi amor, *y a mi prójimo igual que a mí*» — así hablan todos los creadores.

Pero todos los creadores son duros. —

Así habló Zaratustra.

**De los sacerdotes**

Y en cierta ocasión Zaratustra dio una señal a sus discípulos y les dijo estas palabras:

«Aquí hay sacerdotes: y aunque son también mis enemigos, ¡pasad en silencio junto a ellos y con la espada dormida!

También hay héroes entre ellos; muchos de ellos han sufrido demasiado —: por eso quieren hacer sufrir a los demás.

Son malvados enemigos: nada es tan vengativo como su humildad. Y fácilmente se mancilla quien los ataca.

Pero mi sangre está emparentada con la suya; y yo quiero saber que se honra mi sangre incluso en la de ellos». —

Y cuando hubieron pasado a su lado, Zaratustra sintió dolor; y no había peleado largo tiempo con su dolor cuando comenzó a hablar:

Me dan pena estos sacerdotes. También repugnan a mi gusto; pero esto es para mí lo menos importante desde que vivo entre los hombres.

Pero sufro y sufrí con ellos: me parecen prisioneros y hombres marcados. Aquel a quien ellos llaman redentor los postró encadenados: —

¡En cadenas de falsos valores y de palabras necias! ¡Ay, si alguien los redimiese de su redentor![56].

Una vez creyeron haber arribado a una isla cuando el mar los arrastró; ¡pero he aquí que era un monstruo dormido!

Falsos valores y palabras necias: tales son los peores monstruos para los mortales, — en ellos duerme y espera, durante largo tiempo, la perdición.

Pero finalmente llega y vigila y devora y engulle todo aquello que se construyó un refugio sobre él.

¡Oh, mirad esos refugios que construyeron estos sacerdotes! Iglesias llaman a sus cavernas dulcemente perfumadas.

¡Oh, esa luz falsa, ese aire viciado! ¡Ahí donde el alma no tiene derecho — a volar a sus alturas!

Su fe, por el contrario, manda esto: «¡subid la escalera de rodillas, pecadores!»

¡En verdad, veo con más gusto a un sinvergüenza que los ojos torcidos de su vergüenza y devoción!

---

[56] Alusión irónica a Parsifal: *Erlösung dem Erlöser* («redención para el Redentor»).

¿Quien creó para sí mismo tales cavernas y escaleras de penitencia? ¿No fueron acaso aquellos que querían esconderse y se avergonzaban del cielo puro?

Y solo cuando el cielo puro vuelva a asomar por los techos derruidos y baje hasta la hierba y la roja amapola junto a los muros desvencijados, — solo entonces querré volver mi corazón hacia los lugares de ese Dios.

Llamaron Dios a lo que les contradecía y causaba dolor: ¡y en verdad había mucho heroísmo en su devoción!

¡Y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz!

Pensaron vivir como cadáveres, vistieron de negro su cadáver; también en sus discursos aún huelo el desagradable aroma de las cámaras funerarias.

Y quien vive cerca de ellos, vive cerca de negros estanques desde los que el sapo canta su canción con dulce hondura.

Deberían cantarme mejores canciones para que yo aprendiera a creer en su redentor: ¡sus discípulos deberían parecerme más redimidos!

Me gustaría verlos desnudos: pues solo la belleza debería predicar penitencia. ¡Pero a quién va a convencer esa aflicción embozada!

¡En verdad, sus redentores nunca vinieron de la libertad y del séptimo cielo de la libertad! ¡En verdad, ellos mismos nunca anduvieron por las alfombras del conocimiento!

El espíritu de esos redentores estaba hecho de huecos; pero en cada hueco tenían colocada su mentira, su tapahuecos, al que llamaban Dios.

En su compasión se ahogó su espíritu, y cuando se inflaban y sobre-inflaban de compasión, siempre había flotando por encima una gran necedad.

Conducían el rebaño sobre su puente[57] con ahínco y algarabía: ¡como si solo hubiera un puente hacia el futuro! ¡En verdad, estos pastores son también ovejas!

Estos pastores tenían pequeños espíritus y almas grandes: pero, hermanos míos, ¡qué paisajes tan pequeños fueron, hasta ahora, las almas más grandes!

Escribieron signos de sangre en el camino que recorrieron y su necedad enseñó que la verdad se demuestra con sangre.

Pero la sangre es el peor testigo de la verdad; la sangre pervierte la doctrina más pura y la convierte en locura y odio de los corazones.

Y si uno atraviesa el fuego por su doctrina — ¡qué demuestra eso! ¡En verdad, mucho más es que la doctrina salga del fuego de uno mismo!

Un corazón caluroso y una cabeza fría: cuando estas dos cosas se encuentran, aparece el viento tormentoso, el «redentor».

¡En verdad, hubo hombres más grandes y de cuna más alta que aquellos a quienes el pueblo llama redentores, esos extasiantes vientos tormentosos!

¡Y vosotros, mis hermanos, aún debéis ser redimidos por hombres más grandes de lo que fueron todos los redentores, si es que queréis encontrar el camino a la libertad!

Nunca existió un superhombre. Yo vi desnudos a ambos, al hombre más grande y al más pequeño: - -

Se parecen demasiado unos a otros. En verdad, incluso al más grande lo encontré — ¡demasiado humano! —

Así habló Zaratustra.

---

[57] Algunos traductores leen *Steig* («vereda») en lugar de *Steg* («puente», «pasarela»).

## De los virtuosos

Hay que hablar con truenos y fuegos artificiales divinos a los sentidos, débiles y dormidos.

Pero la voz de la belleza habla suavemente: solo se desliza en las almas más despiertas.

Hoy mi escudo se estremeció y rio suavemente; así es la risa y el estremecimiento sagrados de la belleza.

Hoy mi belleza se rio de vosotros, virtuosos. Y así llegó hasta mí la voz de aquella: «¡encima quieren esos — que se les pague!»

¡Encima queréis que se os pague, virtuosos! ¿Queréis recibir una recompensa a cambio de virtud, y cielo a cambio de tierra, y eternidad a cambio de vuestro hoy?

¿Y os enfadáis conmigo porque enseño que no hay ningún remunerador ni pagador? Y, en verdad, ni siquiera enseño que la virtud sea su propia recompensa[58].

Ay, este es mi pesar: que la recompensa y el castigo se han deslizado mentirosamente en el fondo de todas las cosas — ¡y ahora también en el fondo de vuestras almas, virtuosos!

Pero mi palabra debe desgarrar, como el hocico del jabalí, el fondo de vuestras almas; quiero ser para vosotros una reja de arado[59].

Todos los secretos de vuestro interior deben salir a la luz; y cuando estéis yaciendo bajo el sol, destrozados, vuestra mentira será separada de vuestra verdad.

Pues esta es vuestra verdad: *sois demasiado limpios* para la suciedad de estas palabras: venganza, castigo, recompensa, retribución.

Amáis vuestra virtud como una madre a su hijo; pero ¿dónde se ha oido que una madre pretenda recibir un pago a cambio de su amor?

Vuestra virtud es vuestra más preciada mismidad. La sed del anillo[60] está en vosotros: pues todo anillo gira y se retuerce para alcanzarse a sí mismo.

Y toda obra de vuestra virtud es como la estrella que se extingue: su luz siempre está en camino, y peregrina — ¿y cuándo dejará de estar en camino?

Así sigue en camino la luz de vuestra virtud, incluso cuando la obra ya ha sido realizada. Incluso cuando esté olvidada y muerta: el destello de su luz sigue viviendo y caminando.

Que vuestra virtud sea vuestra mismidad y no algo extraño, una piel, un manto: ¡esta es la verdad del fondo de vuestra alma, virtuosos! —

Pero sin duda hay algunos para quienes la virtud significa convulsionar bajo el látigo: ¡y para mí habéis oído demasiado sus gritos!

Y hay otros que llaman virtud a la pereza de sus vicios; y cuando en alguna ocasión su odio y su envidia estiran sus miembros, su «justicia» se espabila y se restriega los ojos adormilados.

Y hay otros que son arrastrados hacia abajo: sus demonios tiran de ellos. Pero cuanto más se hunden, más brillan sus ojos y el anhelo de su Dios.

---

[58] Cfr. Spinoza, *Ethica*, 5, pro. 42.

[59] Con esa expresion, «Reja de arado», pensó titular Nietzsche inicialmente su libro *Aurora*.

[60] El anillo es un símbolo del eterno retorno y, relacionado con este, de la inmanencia de los valores: no existen recompensas trasmundanas, sino autoconquista del sí mismo. Esta idea ya apareció, más implícitamente, en *Del amor al prójimo*.

Ay, también sus gritos penetran en vuestros oidos, virtuosos: «lo que yo *no* soy, ¡precisamente eso son para mí Dios y la virtud».

Y hay otros que llegan, pesados y rechinando, como carros que llevaran piedras cuesta abajo: estos hablan mucho de dignidad y virtud, — ¡a su freno lo llaman virtud!

Y hay otros que son como relojes a los que se hubiera dado cuerda; hacen tic-tac y quieren que su tic-tac — se llame virtud.

En verdad, me place estar con estos: cuando encuentre tales relojes, les daré cuerda con mis burlas; ¡y encima tendrán que ronronear!

Y otros están orgullosos de su puñado de justicia y por ella cometen crímenes contra todas las cosas: de manera que el mundo se ahoga en su injusticia.

¡Ay, qué perversa es la palabra «virtud» cuando sale de sus bocas! ¡Y cuando dicen: «yo soy justo», casi siempre suena igual que: «yo estoy vengado»![61].

Con su virtud quieren sacarle los ojos a sus enemigos; y únicamente se ensalzan para humillar a otros[62].

Y también hay otros que se sientan en su charca y hablan así desde el cañaveral: «virtud — es sentarse tranquilamente en la charca.

Nosotros no mordemos a nadie y nos quitamos del camino de aquel que quiere morder; y en todas las cuestiones tenemos la opinión que se nos dé».

Y también hay otros que aman los gestos y piensan: la virtud es una especie de gesto.

Sus rodillas siempre rezan, y sus manos son alabanzas de la virtud, pero su corazón nada sabe de ello.

Y también hay quienes consideran una virtud decir: «la virtud es necesaria»; pero en el fondo solo creen que es necesaria la policía.

Y hay quien, no siendo capaz de ver lo elevado en los hombres, llama virtud al hecho de ver demasiado cerca su propia bajeza: de este modo, llama virtud a su mirada perversa.

Y algunos quieren ser edificados y erguidos y llaman a eso virtud; y otros quieren ser derruidos — y también lo llaman virtud.

Y, de este modo, casi todos creen tener derecho a la virtud; y cada cual quiere ser al menos conocedor del «bien» y el «mal».

Pero Zaratustra no vino para decir a todos esos mentirosos y dementes: «¡qué sabéis *vosotros* sobre la virtud! ¡qué *podríais* saber sobre la virtud!» —

Más bien, vino para que vosotros, amigos míos, os canséis de las viejas palabras que habéis aprendido de los dementes y los mentirosos:

Os canséis de las palabras «premio», «mérito», «castigo», «venganza en la justicia» —

Os canséis de decir: «una acción es buena cuando es desinteresada».

¡Ay, amigos míos! Que *vuestra* mismidad esté en la acción como la madre en el niño: ¡que esta sea *vuestra* palabra acerca de la virtud!

En verdad, sin duda os quité cientos de palabras y los juguetes más amados de vuestra virtud; y ahora estáis enojados conmigo como se enojan los niños.

---

[61] Nietzsche se vale de un juego de palabras en alemán entre *gerecht* («justo») y *gerächt* («vengado») para expresar la vinculación entre cierto concepto de justicia y el espíritu de venganza.

[62] Cfr. *Mateo*, 23, 12.

Jugaban en la orilla del mar, entonces vino una ola y se llevó su juguete a las profundidades: ahora lloran.

¡Pero la misma ola ha de traerles nuevos juguetes y arrojar a sus pies nuevas caracolas coloridas!

Así serán consolados; y, como ellos, amigos míos, también vosotros tendréis consolaciones — ¡y nuevas caracolas coloridas! —

Así habló Zaratustra.

## Sobre la chusma

La vida es un manantial de placer; pero donde bebe la chusma con los demás, se envenenan todos los pozos.

Soy propicio a todo lo limpio; pero no me gusta ver la risa de los hocicos ni la sed de los impuros.

Arrojaron su mirada al fondo del pozo: ahora el pozo me devuelve el reflejo de una sonrisa perversa.

Han envenenado el agua sagrada con su lascivia; y como llamaron «placer» a sus sucios sueños, han envenenado incluso las palabras.

La llama se enoja cuando acercan al fuego sus corazones húmedos; hasta el espíritu hierve y humea cuando la chusma se acerca al fuego.

En su mano, el fruto se vuelve dulzón y blando: su mirada hace que el árbol frutal sea vulnerable al viento, y le seca las ramas.

Y algunos que se apartaron de la vida, se apartaron solo de la chusma: no querían compartir pozo y llama y fruta con la chusma.

Y algunos que se fueron al desierto y padecieron sed con los animales rapaces, tan solo querían evitar sentarse junto a la cisterna con sucios camelleros.

Y algunos que llegaron como aniquiladores y como granizo sobre los campos de frutales, tan solo querían meter su pie en la garganta de la chusma y así taparle la boca.

Y el bocado que más se me ha atragantado no es saber que la vida misma necesita de la enemistad y de la muerte y de las cruces del martirio: —

Sino que una vez pregunté y casi me asfixié con esta pregunta: ¿cómo? ¿es que la vida también tiene *necesidad* de la chusma?

¿Son necesarios los pozos envenenados y los fuegos pestilentes y los sueños sucios y los gusanos en el pan de la vida?

¡No es mi odio, sino mi repugnancia, lo que se cebó conmigo en la vida! ¡Ay, a menudo me cansé del espíritu cuando vi a la chusma tan llena de espíritu!

Y di la espalda a los gobernantes cuando vi a qué llaman ahora «gobernar»: regatear y mercadear por el poder — ¡con la chusma!

Viví entre los pueblos de lengua extraña con los ojos cerrados: para que su lengua de trapicheos y su mercadeo por el poder permanecieran lejos de mí.

Y atravesé sin ánimo todo ayer y todo hoy, tapándome la nariz: ¡en verdad, todo ayer y todo hoy apestan a la chusma que escribe!

Igual que un lisiado que hubiera quedado sordo y ciego y mudo: así viví durante mucho tiempo, para no vivir con la chusma del poder, de la escritura y del deleite.

Mi espíritu subió escaleras con afán y precaución; su refrigerio fueron limosnas de deleite; para el ciego, la vida pasaba apoyado en un bastón.

¿Entonces qué me ocurrió? ¿Cómo me redimí de la repugnancia? ¿Quién rejuveneció mis ojos? ¿Cómo alcancé las alturas donde no hay chusma sentada junto al pozo?

¿Fue mi propia repugnancia la que me dio las alas y las fuerzas que vislumbran las fuentes? ¡En verdad, tuve que volar a lo más alto para reencontrar el manantial del placer!

¡Oh, hermanos míos, lo encontré! ¡Aquí, en lo más alto, brota para mí el manantial del placer! ¡Y hay una vida en la que ninguna chusma bebe con los demás!

¡Fuente del placer, casi con demasiada fuerza brotas para mí! ¡Y a menudo vacías de nuevo el cáliz queriéndolo llenar!

Y todavía debo aprender a acercarme a ti con más moderación: mi corazón sigue abalanzándose sobre ti con demasiada fuerza: —

Mi corazón, sobre el que arde mi verano, el corto, caliente, melancólico, sobrebienaventurado: ¡cuánto anhela tu frescura mi corazón de verano!

¡Quedó atrás la vacilante tribulación de mi primavera! ¡Pasó la maldad de mis copos de nieve de junio! ¡Me convertí totalmente en verano y en mediodía de verano!

Un verano en lo más alto, con fuentes frías y un silencio bienaventurado: ¡oh, venid, amigos míos, para que el silencio sea aún más bienaventurado!

Pues esta es *nuestra* altura y nuestra patria: vivimos en un lugar demasiado alto y escarpado para todos los impuros y su sed.

¡Amigos, mirad, con vuestros ojos puros, al pozo de mi placer! ¡Cómo podría enturbiarse por ello! ¡En respuesta, él os sonreirá con *su* pureza!

Construimos nuestro nido sobre el árbol del futuro; ¡las águilas habrán de traer en sus picos alimento para nosotros, los solitarios![63].

¡En verdad, no hay alimento que tengan permitido comer los impuros! ¡Creerían devorar fuego y se quemarían los hocicos!

¡En verdad, aquí no hemos preparado ningún hogar para los impuros! ¡Para sus cuerpos y para sus espíritus, nuestra felicidad sería como una caverna helada!

Y nosotros queremos vivir como vientos fuertes por encima de ellos, vecinos de las águilas, vecinos de la nieve, vecinos del sol: así viven los vientos fuertes.

Y aún quiero soplar una vez entre ellos, como un viento, y con mi espíritu quitarle la respiración a su espíritu: así lo quiere mi futuro.

En verdad, Zaratustra es un viento fuerte para todas las llanuras; y este consejo da a sus enemigos y a todo cuanto esputa y escupe: «¡guardaos de escupir *contra* el viento!»

Así habló Zaratustra.

[63] Cfr. *1 Reyes*, 17, 6.

## De las tarántulas

¡Mira, ahí está la cueva de la tarántula! ¿Quieres verla por ti mismo? Aquí cuelga su telaraña: tócala para que tiemble.

Ahí viene dócilmente: ¡bienvenida, tarántula! Tu triángulo y emblema se asienta, negro, en tu espalda; y también sé lo que se asienta en tu alma.

Venganza se asienta en tu alma: allí donde muerdes, se forma una costra negra; ¡tu veneno da vértigos al alma con la venganza!

¡Por eso os hablo en parábolas a vosotros, los que dais vértigos al alma, predicadores de la *igualdad*! ¡Sois para mí tarántulas y vengativos encubiertos!

Pero yo quiero sacar a la luz vuestros escondrijos: por eso me río en vuestra cara con carcajadas de altura.

Por eso desgarro vuestra telaraña, para que vuestra rabia os lleve a salir de vuestras cuevas de mentiras y vuestra venganza salte desde atrás de vuestra palabra «justicia».

Pues *que el hombre sea redimido de la venganza* es, para mí, el puente a la esperanza suprema y un arcoíris tras largas tempestades.

Pero las tarántulas, por supuesto, quieren otra cosa. «Que nuestra justicia sea precisamente que el mundo se llene de las tempestades de nuestra venganza» — así hablan entre ellas.

«Queremos practicar la venganza e injuriar a todos los que no son como nosotros» — esto se prometen a sí mismos los corazones de las tarántulas.

«Y "voluntad de igualdad" — esto ha de ser, desde ahora, el nombre de la virtud; ¡y queremos elevar nuestro clamor contra todo lo que tiene poder!»

Predicadores de la igualdad, bajo la palabra «igualdad» grita en vosotros la locura tiránica de la impotencia: ¡así es como se disfrazan con palabras de virtud vuestros más inconfesables apetitos tiránicos!

Arrogancia apenada, envidia reprimida, quizá arrogancia y envidia de vuestros padres: eso brota de vosotros como una llama y locura de venganza.

Lo que el padre calló, eso habla en el hijo; y a menudo encontré al hijo como el secreto desvelado del padre.

Se parecen a los entusiastas: pero no es el corazón lo que los entusiasma, — sino la venganza. Y cuando se vuelven sutiles y fríos, no es el espíritu, sino la envidia, lo que los vuelve sutiles y fríos.

Sus celos los conducen también a los caminos de los pensadores; y esta es la característica de sus celos — que siempre van demasiado lejos: tanto que su cansancio al final se ve obligado a dormir en la nieve.

En cada una de sus quejas resuena la venganza, en cada uno de sus elogios hay un ataque; y ser jueces les parece la bienaventuranza.

Pero así os aconsejo yo a vosotros, amigos míos: ¡desconfiad de todos aquellos en quienes es poderoso el instinto de castigar!

Ese es un pueblo de constitución y origen malos; desde sus rostros miran el verdugo y el sabueso.

¡Desconfiad de todos aquellos que hablan mucho de su justicia! En verdad, a sus almas no es miel lo único que les falta.

Y si se llaman a sí mismos «los buenos y justos», no olvidéis que lo único que les falta para ser fariseos es — ¡el poder!

Amigos míos, yo no quiero que se me mezcle ni confunda con otros.

Hay quienes predican mi enseñanza sobre la vida: y al mismo tiempo son predicadores de la igualdad, y tarántulas.

Que hablen en favor de la vida, aunque ellos mismos estén sentados en sus cuevas y apartados de la vida, estas arañas venenosas: esto lo hacen porque quieren hacer daño.

Estos quieren hacer daño a quienes ahora tienen el poder: pues entre estos últimos sigue teniendo buena acogida la predicación de la muerte.

Si esto fuera distinto, las tarántulas enseñarían algo distinto: y precisamente ellas fueron, en otros tiempos, quienes mejor calumniaron el mundo y quemaron herejes.

No quiero ser mezclado ni confundido con estos predicadores de la igualdad. Pues así habla *para mí* la justicia: «los hombres no son iguales».

¡Y tampoco deben llegar a serlo! ¿Qué sería mi amor por el superhombre si yo hablara de otro modo?

Ojalá se apresuraran los hombres hacia el futuro por mil puentes y pasarelas, y hubiera siempre más guerra y desigualdad entre ellos: ¡así es como me hace hablar mi gran amor!

¡Deben llegar a ser, en sus enemistades, inventores de imágenes y fantasmas, y con esas imágenes y fantasmas aún han de librar entre sí la lucha suprema!

Bueno y malo, y rico y pobre, y alto y humilde, y todos los nombres de los valores: ¡deben ser armas y señales sonoras de que la vida siempre debe superarse a sí misma!

La vida misma debe edificarse hacia las alturas, con columnas y peldaños: quiere mirar hacia horizontes lejanos y hacia bellezas bienaventuradas, ¡*para eso* necesita altura!

¡Y porque necesita altura, necesita peldaños y contradicción entre los peldaños y quienes los suben! La vida quiere subir y superarse a sí misma subiendo.

¡Y ved, amigos míos! Aquí donde se encuentra la cueva de la tarántula se levantan las ruinas de un viejo templo — ¡mirad con ojos iluminados!

¡En verdad, quien una vez edificó aquí en piedra sus pensamientos, conoció como los más sabios el secreto de toda vida!

Que hay lucha y desigualdad incluso en la belleza, y también guerra por el poder y el sobrepoder: esto es lo que nos enseña aquí con la más clara alegoría[64].

Del mismo modo como se quiebran aquí las bóvedas y los arcos, divinamente, del mismo modo como luchan entre sí con luz y sombra aquellos que buscan lo divino —.

¡Así, con igual seguridad y belleza, seamos nosotros enemigos, amigos míos! ¡Queramos nosotros *luchar* divinamente por lo que buscamos, unos contra otros! —.

¡Ay! ¡Ahora me pica a mí la tarántula, mi vieja enemiga! ¡Divinamente, con seguridad y belleza, me picó en el dedo! «Castigo debe haber, y justicia» — así piensa ella: «¡este no debe cantar aquí en balde canciones en honor de la enemistad».

¡Sí, ella se ha vengado! Y, ¡ay!, ¡ahora querrá también provocar vértigos a mi alma con su venganza!

---

[64] Cfr. Heráclito, frag. 51 (Diels-Kranz).

¡Para *no* sufrir vértigos, amigos míos, atadme fuerte a esta columna![65] ¡Prefiero ser un santo estilita que un torbellino de venganza!

En verdad, Zaratustra no es un viento que dé vueltas ni un remolino; y si es un bailarín, ¡nunca un bailarin de tarantela![66] —.

Así habló Zaratustra.

## De los sabios famosos

¡Habéis servido al pueblo y a la superstición del pueblo, sabios famosos todos! — ¡*no* a la verdad! Y precisamente por eso se os rendía reverencia.

Y también por eso se soportaba vuestra incredulidad, porque era un ardid y un rodeo para llegar al pueblo. Así es como el señor da libertad a sus esclavos y se divierte con su altanería.

Pero quien es odiado por el pueblo, como un lobo por los perros: ese es el espíritu libre, el enemigo de las cadenas, el que no adora, el que habita en los bosques.

Cazarlo de su escondrijo — esto fue siempre para el pueblo «sentido de lo justo»: sigue azuzando contra él sus perros de más afilados dientes.

«Pues la verdad está aquí: ¡si el pueblo está aquí! ¡Ay, ay de los que buscan!» — así se dice desde siempre.

Quisisteis dar la razón al pueblo en su adoración: ¡a esto lo llamasteis «voluntad de verdad», sabios famosos!

Y vuestro corazón siempre se dijo a sí mismo: «procedo del pueblo: también la voz de Dios procede de allí».

Como defensores del pueblo, habéis sido siempre duros de cerviz y prudentes igual que el asno.

Y más de un poderoso que quiso conducirse bien con el pueblo, puso delante de sus caballos a un burrito — un sabio famoso.

¡Y ahora yo quisiera, sabios famosos, que arrojaseis completamente de vosotros la piel del león!

¡La piel del animal de presa, de coloridas manchas, y las melenas del que investiga, busca y conquista!

Ay, para que yo aprendiera a creer en vuestra «veracidad», tendríais primero que destruir vuestra voluntad adorada.

Veraz — así llamo yo a quien se marcha a desiertos sin dioses y ha destruido su corazón adorador.

Sobre la arena amarilla y quemado por el sol, mira sediento hacia islas llenas de manantiales donde lo vivo descansa bajo árboles sombríos.

Pero su sed no lo convence para volverse igual a esos hombres confortables: pues donde hay oasis, hay también imágenes de ídolos.

---

[65] Cfr. *Odisea*, XII.

[66] Como se ha señalado en otras traducciones, en castellano se recoge difícilmente el múltiple sentido de la expresión alemana *Tarantel-Tänzer*: el que baila la tarantela es también el que baila por la tarántula. En efecto, a la picadura de la tarántula se le atribuían antiguamente extraños efectos nerviosos y, a su vez, la «tarantela» era una baile que permitía su curación.

Hambrienta, violenta, solitaria, sin Dios: así se quiere a sí misma la voluntad del león.

Libre de la dicha de los criados, redimida de dioses y adoraciones, sin temor y atemorizante, grande y solitaria: así es la voluntad del veraz.

Desde siempre habitaron en el desierto los veraces, los espíritus libres, como los señores del desierto; pero los sabios famosos y bien alimentados viven en las ciudades, — los animales de tiro.

Y es que siempre arrastran, igual que burros, — ¡los carros del *pueblo*!

No es que me indigne con ellos por tal cosa: pero para mí siguen siendo unos servidores y animales enjaezados, aunque brillen con arreos dorados.

Y a menudo fueron buenos servidores, y dignos de elogio. Pues así habla la virtud: «¡si has de ser servidor, busca a aquel que más provecho pueda sacar de tu servicio!

El espíritu y la virtud de tu señor han de crecer gracias a que tú seas su servidor: ¡así creces tú también con su espíritu y su virtud!»

¡Y en verdad, sabios famosos, servidores del pueblo! Vosotros mismos crecisteis con el espíritu y la virtud del pueblo — ¡y el pueblo a través de vosotros! ¡Digo esto en vuestro honor!

Pero incluso en vuestras virtudes seguís siendo pueblo para mí, pueblo de ojos estúpidos, — ¡pueblo que no sabe lo que es el *espíritu*!

Espíritu es la vida que se desgarra en la vida: con el propio tormento aumenta el propio saber, — ¿sabíais esto ya?

Y la dicha del espíritu es esta: ser ungido y también ser consagrado con lágrimas como animal sacrificial, — ¿sabíais esto ya?

Y la ceguera del ciego y su búsqueda y su andar a tientas deben seguir dando testimonio del poder del sol al que miró, — ¿sabíais esto ya?

¡Y el hombre que conoce debe aprender a *edificar* con montañas! Poca cosa es que el espíritu mueva montañas[67], — ¿sabíais esto ya?

Solo conocéis las chispas del espíritu: ¡pero no veis el yunque que es ni la crueldad de su martillo!

¡En verdad, no conocéis el orgullo del espíritu! ¡Pero aún menos soportaríais la humildad del espíritu si quisiera hablar un día!

Y nunca tenéis permitido lanzar vuestro espíritu a una fosa de nieve: ¡no estáis lo bastante calientes para eso! Por eso tampoco conocéis los encantos de su frialdad.

Pero, para mí, os tomáis demasiadas confianzas con el espíritu en todos los asuntos; y de la sabiduría hicisteis un asilo y un hospital para malos poetas.

No sois águilas: por eso no habéis experimentado tampoco la dicha que hay en el terror del espíritu. Y quien no sea un pájaro, no debería posarse sobre el abismo.

Sois para mí tibios[68]: pero es fría la corriente de cada conocimiento profundo. Heladas están las fuentes más íntimas del espíritu: un alivio para las manos y los artesanos calientes.

¡Estáis ahí para mí honorables, y rígidos, y con la espalda derecha, sabios famosos! — no os empuja ningún viento ni voluntad fuertes.

---

[67] Cfr. *Mateo*, 17, 20.

[68] Cfr. *Apocalipsis*, 3, 15-16.

¿No habéis visto nunca una vela navegando sobre el mar, redonda e hinchada y trémula del ímpetu del viento?

Igual que la vela, trémula del ímpetu del espíritu, mi sabiduría navega sobre el mar — ¡mi sabiduría salvaje!

Pero vosotros, servidores del pueblo, sabios famosos, — ¡cómo *podríais* venir conmigo! —

Así habló Zaratustra.

**La canción de la noche**

Es de noche: todos los manantiales hablan ahora más alto. Y también mi alma es un manantial.

Es de noche: por fin despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante.

Hay en mí algo insaciado, insaciable; quiere hacerse oír. Hay en mí un anhelo de amor que habla él mismo el lenguaje del amor.

Soy luz: ¡ay, si fuera noche! Pero esta es mi soledad, estar rodeado de luz.

¡Ay, si fuese oscuro y nocturno! ¡Cómo me gustaría mamar de los pechos de la luz!

¡Y a vosotras mismas os querría bendecir, pequeñas estrellas centelleantes y luciérnagas de lo alto! — y ser dichoso por vuestros regalos de luz.

Pero yo vivo en mi propia luz, me vuelvo a beber las llamas que brotan de mí mismo.

No conozco la dicha de los que reciben; y a menudo sueño que robar fuera más bienaventurado que recibir[69].

Esta es mi pobreza, que mi mano nunca se cansa de regalar; esta es mi envidia, que veo ojos expectantes y las noches claras de la nostalgia.

¡Oh, desventura de todos los que hacen regalos! ¡Oh, eclipse de mi sol! ¡Oh, ansia de anhelos! ¡Oh, hambre ardiente en la saciedad!

Toman de mí: ¿pero acaso toco yo su alma? Hay un abismo entre el dar y el tomar; y el abismo más pequeño es el que se franquea en último lugar[70].

Un hambre brota de mi belleza: me gustaría dañar a quienes ilumino, me gustaría robar a quienes hago regalos: — tal es mi hambre de maldad.

Retirando la mano cuando ya se extiende hacia ella otra mano; demorándome, igual que una cascada que se demora en su caída: — tal es mi hambre de maldad.

Mi plenitud trama semejante venganza; de mi soledad brota semejante perfidia.

¡Haciendo regalos murió la dicha que me provocaba hacer regalos, mi propia virtud se cansó de sí misma en su sobreabundancia!

Quien siempre regala corre el peligro de perder el pudor; quien siempre reparte, tiene el corazón y las manos encallados de tanto repartir.

---

[69] Cfr. *Hechos de los Apóstoles*, 20, 35.

[70] Véase, en la tercera parte, *El convaleciente*.

Mis ojos ya no sufren ante la vergüenza de los que piden; mi mano se volvió demasiado dura para el temblor de unas manos llenas.

¿Adonde se fue la lágrima de mis ojos y el plumaje de mi corazón? ¡Oh, soledad de todos los que regalan! ¡Oh, mutismo de todos los que iluminan!

Muchos soles gravitan en espacios vacíos: con su luz hablan a todo cuanto es oscuro, — para mí guardan silencio.

Oh, esta es la enemistad de la luz contra lo que brilla, recorrer sin piedad sus órbitas.

Injusto en lo más profundo de su corazón contra lo que brilla: frío con los soles, — así orbita cada sol.

Los soles recorren sus órbitas igual que una tormenta, este es su caminar. Siguen a su voluntad inquebrantable, esta es su frialdad.

¡Oh, vosotros, los oscuros, los nocturnos, sois los únicos que sacáis calor de lo que brilla! ¡Oh, vosotros sois los únicos que bebéis leche y delicia de las ubres de la luz!

¡Ay, el hielo me rodea, mi mano se quema al tocar lo que está helado! ¡Ay, en mí hay una sed que languidece por vuestra sed!

Es de noche: ¡ay, que yo deba ser luz! ¡Y sed de lo nocturno! ¡Y soledad!

Es de noche: ahora, como un manantial, brota de mí un deseo, — hablar es lo que deseo.

Es de noche: ahora hablan alto todos los manantiales. Y también mi alma es un manantial.

Es de noche: ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante. —

Así cantó Zaratustra.

## La canción del baile

Una tarde Zaratustra caminaba por el bosque con sus discípulos; y cuando estaba buscando una fuente, he aquí que llegó a un prado verde, silenciosamente rodeado de árboles y matorrales: en él bailaban, unas con otras, unas muchachas. Tan pronto como las muchachas reconocieron a Zaratustra, dejaron de bailar; pero Zaratustra se acercó a ellas con gesto amable y les dijo estas palabras:

«¡No dejéis de bailar, encantadoras muchachas! No vino a vosotras un aguafiestas de mirada perversa ni alguien enemistado con las muchachas.

Yo soy abogado de Dios ante el diablo: este es, sin embargo, el espíritu de la pesadez. ¿Cómo podría yo, oh ligeras, ser enemigo de los bailes divinos o de los pies de muchachas con tobillos hermosos?

Sin duda soy un bosque y una noche de árboles oscuros: pero quien no tema mi oscuridad, encontrará también laderas de rosas bajo mis cipreses.

Y también hallará al Dios pequeño que es el preferido de las muchachas: se encuentra tendido junto al manantial, silencioso, con los ojos cerrados.

¡En verdad, se durmió en plena luz del día, el holgazán! ¿Acaso corrió demasiado cazando mariposas?

¡No os enojéis conmigo, bellas bailarinas, si hostigo un poco al Dios pequeño! Sin duda gritará y llorará, — ¡pero él hace reír incluso cuando llora!

Y con lágrimas en los ojos os pedirá un baile; y yo mismo cantaré una canción para su baile:

Una canción de baile y de burla sobre el espíritu de la pesadez, mi demonio supremo y más poderoso, de quien dicen que es el "señor del mundo"». —

Y esta es la canción que cantó Zaratustra cuando Cupido y las muchachas bailaron juntas:

¡En tus ojos miré hace poco, oh vida![71] Y sentí como si me precipitara en lo insondable.

Pero tú me sacaste fuera con un anzuelo de oro. Te reíste de mí cuando te llamé insondable.

«Así hablan los peces, me dijiste; lo que *ellos* no pueden sondear, les parece insondable.

Pero yo soy únicamente mudable, y salvaje, y una mujer en todo, y no una virtuosa:

Aunque vosotros los hombres me llaméis "la profunda", "la fiel", "la eterna", "la misteriosa".

Pero vosotros, hombres, nos regaláis siempre vuestras propias virtudes, — ¡ay, virtuosos!»

Así reía, la increíble; pero yo nunca creo ni en ella ni en su risa cuando habla mal de sí misma.

Y cuando hablé a solas con mi sabiduría salvaje, esta me dijo, airada: «tú quieres, deseas, amas, ¡tan solo por eso *alabas* la vida!»

A punto estuve de responderle mal y decir la verdad a la airada; y no se puede responder peor que cuando se le «dice la verdad» a la propia sabiduría.

Y es que así están las cosas entre nosotros tres. Por principio yo solo amo a la vida — ¡y, en verdad, sobre todo cuando la odio!

Pero el hecho de que yo sea bueno con la sabiduría, y a veces demasiado bueno: ¡es porque ella me recuerda mucho a la vida!

Tiene sus mismos ojos, su risa e incluso su caña de pescar dorada: ¿qué puedo hacer si las dos se parecen tanto?

Y cuando la vida me preguntó en cierta ocasión: ¿quién es esa sabiduría? — yo le respondí, solícito: «¡Ah, sí, la sabiduría!

Se tiene sed de ella pero no sacia, se la mira a través de velos y se la intenta atrapar con redes.

¿Es hermosa? ¡Qué sé yo! Pero hasta las carpas más viejas son atraídas con ella.

Es mudable y terca; a menudo la vi morderse los labios y peinarse a contrapelo.

Quizá sea mala y falsa y una mujer en todo; pero cuando habla mal de sí misma es cuando más seduce».

Cuando hube dicho esto a la vida, esta se rio malvadamente y cerró los ojos: «¿De quién hablas?, dijo, ¿sin duda de mí?

Y si tuvieras razón, — ¿se me dice *eso* así a la cara? ¡Pero, vamos, habla ahora de tu sabiduría!»

---

[71] Con estas mismas palabras comenzará también *La otra canción del baile*, en la tercera parte de esta obra.

¡Ay, y ahora abres de nuevo tus ojos, oh amada vida! Y vuelvo a precipitarme en lo insondable.

Así cantó Zaratustra. Pero cuando el baile llegó a su fin y las muchachas se marcharon, se sintió triste.

«El sol hace tiempo que se ha puesto, dijo finalmente; la pradera está húmeda, sale frío de los bosques.

Algo desconocido me rodea y me mira pensativo. ¡Cómo! ¿Aún vives, Zaratustra?

¿Por qué? ¿Para qué? ¿Por qué medio? ¿Hacia dónde? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿No es locura seguir viviendo? —

Ay, amigos míos, es el atardecer el que pregunta de este modo a través de mí. ¡Perdonad mi tristeza!

Se hizo de noche: ¡perdonadme que se haya hecho de noche!»

Así habló Zaratustra.

## La canción del sepulcro

«Allí está la isla de los sepulcros, la silenciosa; allí están también los sepulcros de mi juventud. Allí quiero llevar una corona de vida siempre verde».

Con esta decisión en el corazón atravesé el mar. —

¡Oh vosotros, rostros y apariciones de mi juventud! ¡Oh, miradas del amor, instantes divinos! ¡Cómo habéis muerto tan pronto para mí! Os recuerdo tanto como a mis propios muertos.

De vosotros, amados muertos, me llega un dulce aroma que desata el corazón y las lágrimas. En verdad, conmueve y desata el corazón del navegante solitario.

Sigo siendo el más rico y el más digno de envidia — ¡yo, el más solitario! Pues os *tuve* a vosotros y vosotros me tenéis a mí: decid, ¿a quién cayeron de los árboles, como a mí, semejantes manzanas de rosa?

Sigo siendo el heredero de vuestro amor y terreno que florece en recuerdo de vosotros, con virtudes coloridas y salvajes, ¡oh, mis muy amados!

Ay, estábamos hechos para permanecer cerca unos de otros, prodigios favorables y extraños; y no vinisteis a mí y a mi deseo como pájaros asustados — ¡no, sino como confiados al confiado!

Sí, hechos para la fidelidad, igual que yo, y para delicadas eternidades: y ahora tengo que llamaros por vuestra infidelidad, oh miradas e instantes divinos: aún no he aprendido otro nombre.

En verdad, demasiado pronto habéis muerto para mí, fugitivos. Pero no huisteis de mí como yo tampoco hui de vosotros: somos inocentes en nuestra infidelidad.

¡Para matarme a *mí* os estrangularon a vosotros, pájaros cantores de mis esperanzas! Sí, la maldad siempre dispara contra vosotros sus flechas, muy amados míos — ¡para alcanzar a mi corazón!

¡Y acertó! Porque vosotros erais lo más amado para mí, mi posesión y mi ser poseído: ¡por *eso* tuvisteis que morir jóvenes y demasiado pronto!

Dispararon su flecha contra lo más vulnerable que yo poseía: ¡esto erais vosotros, aquellos cuya piel se parece a un plumaje y mucho más a la risa que muere por una mirada!

Pero quiero decir esta palabra a mis enemigos: ¡qué es cualquier asesinato al lado de lo que me hicisteis a mí!

Lo que me hicisteis es peor que todo asesinato; me habéis quitado algo irrecuperable: ¡así hablo a vosotros, mis enemigos!

¡Matasteis los rostros de mi juventud y los prodigios más amados de ella! ¡Me habéis quitado a mis compañeros de juego, los espíritus bienaventurados! En recuerdo suyo deposito esta corona y esta maldición en el suelo.

¡Esta maldición contra vosotros, mis enemigos! ¡Pues acortasteis mi eternidad igual que un sonido quebrándose en la noche fría! Ella vino a mí apenas como el parpadeo de unos ojos divinos, ¡como instante!

Así habló mi pureza en buena hora: «Todos los seres deberían ser divinos».

Entonces me asediasteis con sucios fantasmas, ¡ay, adonde se fue aquella buena hora!

«Todos los días deberían ser bienaventurados para mí» — así habló una vez la sabiduría de mi juventud: ¡en verdad, eran las palabras de una gaya sabiduría!

Pero entonces vosotros, enemigos, me robasteis mis noches y las vendisteis a un tormento insomne: ay, ¿adonde se fue aquella gaya sabiduría?

En otro tiempo yo anhelaba auspicios dichosos: entonces pusisteis en mi camino un búho monstruoso, repugnante. Ay, ¿adónde se fue entonces mi delicado anhelo?

En otro tiempo juré renunciar a toda náusea: entonces transformasteis a mis allegados y a mi prójimo en llagas purulentas. Ay, ¿adónde se fue entonces mi juramento más noble?

Igual que un ciego recorrí en otro tiempo caminos bienaventurados: entonces arrojasteis basura en el camino del ciego: y entonces sintió asco por el viejo sendero del ciego.

Y cuando hice lo más difícil y celebré la victoria de mi superación: entonces hicisteis que quienes más me amaban gritaran que yo era quien más daño les hacía.

En verdad, esta fue siempre vuestra acción: amargasteis mi mejor miel y la laboriosidad de mis mejores abejas.

A mi caridad siempre enviasteis los mendigos más insolentes; empujasteis siempre en torno a mi compasión a los desvergonzados incurables. Así heristeis a mis virtudes en su fe.

Y si yo llevaba al sacrificio a lo más santo que hay en mí: vuestra «piedad» añadía al instante las más grasientas de sus ofrendas: para que en el hedor de vuestra grasa se ahogase incluso lo más sagrado que hay en mí.

Y una vez quise bailar como nunca antes bailé: por encima de todos los cielos quise bailar. Entonces hicisteis cambiar de parecer a mi cantor más amado.

Y entonces afinó una horrible y ronca canción; ¡ay, la tocó en mis oídos, como un cuerno fúnebre![72].

¡Cantor asesino, instrumento de la maldad, inocentísimo! Yo ya estaba preparado para el mejor de los bailes: ¡entonces asesinaste mi éxtasis con tus tonos!

[72] Seguramente se refiera Nietzsche a la conocida como «Marcha fúnebre de Sigfrido», interpretada con vientos en una tonalidad ciertamente lúgubre.

Solo bailando se expresar el símbolo de las cosas supremas: — ¡y ahora mi símbolo supremo se quedó atrapado en mis miembros sin ser dicho!

¡Mi suprema esperanza quedó sin ser dicha y sin ser liberada! ¡Y murieron para mí todos los rostros y todos los consuelos de mi juventud!

¿Cómo pude soportarlo? ¿Cómo curé y superé semejantes heridas? ¿Cómo pudo mi alma levantarse de nuevo de aquellos sepulcros?

Sí, hay en mí algo invulnerable, insepultable, algo que hace saltar las piedras: se llama *mi voluntad*. Silenciosa e inalterable avanza a través de los años.

Ella, mi vieja voluntad, quiere recorrer su camino con mis pies; el sentido es para ella duro de corazón e invulnerable.

Yo soy invulnerable únicamente en mi talón[73]. ¡Tú sigues viviendo ahí y eres idéntica a ti misma, pacientísima! ¡Todavía te abres paso a través de todos los sepulcros!

En ti vive aún lo no que aún no ha sido liberado de mi juventud; y aquí te sientas esperanzada, como vida y juventud, sobre las ruinas de los sepulcros.

Sí, sigues siendo para mí la destructora de todos los sepulcros: ¡salve a ti, voluntad mía! Y solo donde hay sepulcros, hay resurrecciones. —

Así cantó Zaratustra.

## De la superación de sí mismo

¿Llamáis «voluntad de verdad», oh, vosotros los más sabios, a aquello que os impulsa y os vuelve fervientes?

Voluntad de convertir todo ser en algo pensable: ¡así llamo *yo* a vuestra voluntad!

Ante todo, queréis *hacer* pensable todo ser: porque dudáis, con razonable desconfianza, de que sea en sí mismo pensable.

¡Pero ha de plegarse y doblarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe pulirse y someterse al espíritu como si fuera su espejo y su reflejo.

Esta es toda vuestra voluntad, vosotros los más sabios, una voluntad de poder; incluso cuando habláis de bien y de mal y de valoraciones.

Queréis crear el mundo ante el cual podáis arrodillaros: tal es vuestra última esperanza y vuestra última ebriedad.

Ciertamente, los ignorantes, el pueblo — se parecen al río sobre el que navega una barca: y en la barca reposan, solemnes y encapuchadas, las valoraciones.

Pusisteis vuestra voluntad y vuestros valores en el río del devenir; aquello que el pueblo considera bueno y malo me revela una vieja voluntad de poder.

Fuisteis vosotros, los más sabios, quienes pusisteis semejantes invitados en esas barcas y quienes les disteis ostentación y nombres orgullosos, — ¡vosotros y vuestra voluntad dominadora!

Ahora el río continúa arrastrando vuestra barca: *debe* arrastrarla. ¡Poco importa si la ola se rompe echando espuma y embiste furiosa contra la quilla!

No es el río vuestro peligro, ni el fin de vuestro bien y vuestro mal, vosotros los más sabios: sino aquella misma voluntad, la voluntad de poder, — la inagotable y fecunda voluntad de vida.

---

[73] Al revés de Aquiles, vulnerable solamente en su talón.

Pero para que comprendáis mi palabra sobre el bien y el mal: aún quiero deciros mi palabra sobre la vida y sobre la condición de todo cuanto vive.

He seguido el rastro de lo que vive, fui por los caminos más grandes y por los más pequeños, para conocer su condición.

En un reflejo de cien caras reconocí su mirada, cuando no decía nada: para que sus ojos fueran los que me hablaban. Y sus ojos me hablaron.

Pero allí donde encontré lo vivo, escuché también el discurso de la obediencia. Todo lo vivo es obediente.

Y esto es lo segundo: quien no sabe obedecerse a sí mismo, es gobernado por otro. Tal es la condición de lo vivo.

Pero esto es lo tercero que escuché: que dar órdenes es más difícil que obedecer. Y no solo porque quien da órdenes lleva en sí el peso de todos los que obedecen y porque ese peso lo aplasta fácilmente: —

En todo dar órdenes me pareció ver un ensayo y un riesgo; y siempre que da órdenes, lo vivo se arriesga a sí mismo.

Incluso cuando se manda a sí mismo, también ahí tendrá que rendir cuentas su mandar. Debe convertirse en juez y vengador y víctima de su propia ley.

¡Cómo ocurre esto! me pregunté. ¿Qué convence a lo vivo para obedecer y mandar y permanecer obediente incluso cuando manda?

¡Escuchad, pues, mi palabra, vosotros los más sabios! ¡Examinad seriamente si yo mismo me deslicé hasta el corazón de la vida y hasta las raíces de su corazón!

Donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del sirviente encontré la voluntad de convertirse en señor.

La voluntad del más débil lo empuja a servir al más fuerte y quiere ser señora de lo que es más débil todavía: a ese placer no quisiera renunciar.

Y así como lo pequeño se entrega a lo grande para obtener su placer y su poder en lo más pequeño: así también se entrega lo más grande, y por amor al poder — arriesga la vida misma.

Tal es la entrega de lo más grande, ser un riesgo y un peligro y un juego de dados con la muerte.

Y donde hay sacrificio y servicio y miradas de amor: allí también hay voluntad de ser señor. Por caminos tortuosos se desliza el más débil hasta el castillo y el corazón del más poderoso — y le roba poder.

Y fue la vida misma la que me contó este secreto: «Mira, dijo, soy *aquello que siempre debe superarse a sí mismo*.

Sin duda, llamáis a esto voluntad de creación o impulso hacia un fin, hacia lo más alto, lejano, más variado: pero todo esto es una *única* cosa y un *único* misterio.

Prefiero hundirme que renegar de esa *única* cosa; y, en verdad, allí donde hay ocaso y hojas cayendo, mira, allí se sacrifica la vida — ¡por poder!

Que yo deba ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de los fines: ¡ay, quien descubra mi voluntad descubre sin duda también qué *torcidos* caminos debe él mismo recorrer!

No importa lo que yo pueda crear ni tampoco el modo como lo ame, — pronto habré de convertirme en enemigo suyo y de mi amor: así lo quiere mi voluntad.

Y también tú, hombre de conocimiento, eres solo un camino y una huella de mi voluntad: ¡verdaderamente, mi voluntad de poder también camina con los pies de tu voluntad de verdad!

No acertó en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la expresión “voluntad de existir”: esta voluntad — ¡no existe!

Pues: lo que no existe, tampoco puede querer; pero lo que se encuentra en la existencia, ¡cómo podría querer la existencia!

Donde hay vida, también hay voluntad: pero no voluntad de vida, sino — así te lo enseño yo — ¡voluntad de poder!

Hay muchas cosas que el viviente estima más que la propia vida; pero a través de la estimación misma habla — ¡la voluntad de poder!» —

Así me enseñó la vida en cierta ocasión: y por eso yo os resuelvo, a vosotros los más sabios, incluso el enigma de vuestro corazón.

En verdad os digo: ¡un bien y un mal imperecederos — no existen! Siempre tienen que superarse desde sí mismos.

Vosotros, valoradores, ejercéis violencia con vuestros valores y con vuestras palabras de bien y mal: y este es vuestro amor recóndito, y también el brillo, el temblor y el desbordamiento de vuestra alma.

Pero una violencia más poderosa crece de vuestros valores, y una nueva superación: contra ella se rompen el huevo y la cáscara del huevo.

Y quien ha de ser creador del bien y del mal: en verdad debe primero ser un aniquilador y destruir valores.

Así es como el mal supremo pertenece al bien supremo: pero este último es el bien creador. —

Hablemos de esto, vosotros los más sabios, aunque sea desagradable. Peor es callar; pues todas las verdades silenciadas se vuelven venenosas.

¡Y que se rompa todo aquello de nuestras verdades — que se pueda romper! ¡Hay casas que todavía están por construir!

Así habló Zaratustra.

## De los sublimes

El fondo de mi mar es silencioso: ¡quién podría adivinar que esconde monstruos caprichosos!

Mi profundidad es imperturbable: pero en ella brillan enigmas y risas que bucean.

Hoy vi a un sublime, un ceremonioso, un penitente del espíritu: ¡oh, cómo rio mi alma por su fealdad!

Con el pecho elevado y semejante a quienes aguantan la respiración: así estaba él, el sublime, silencioso.

Cubierto de feas verdades, su botín de caza, y rico en ropajes desgarrados; también pendían de él muchas espinas — pero aún no vi ninguna rosa.

Todavía no había aprendido la risa ni la belleza. Volvía sombrío del bosque del conocimiento este cazador.

Volvía a casa de luchar con animales salvajes: pero en su seriedad también miraba un animal salvaje, — ¡un animal invicto!

Ahí sigue, como un tigre que quisiera saltar; pero no me gustan estas almas tensas, a mi gusto le repugnan todos esos contraídos.

¿Y vosotros, amigos míos, me decís que no hay que pelearse por el gusto y el sabor? ¡Pero toda vida es una pelea por el gusto y el sabor!

Gusto: es el peso y, a la vez, la balanza y el que pesa; ¡y cuidado con el ser vivo que pretenda vivir sin pelear por el peso y la balanza y los que pesan!

Solo si este sublime se cansara de su sublimidad: entonces comenzaría su belleza, — y solo entonces querré probarlo y encontrarlo sabroso.

Y solo cuando se aparte de sí mismo, saltará por encima de su propia sombra — y, ¡en verdad!, llegará hasta *su* sol.

Demasiado tiempo estuvo sentado en la sombra, le palidecieron las mejillas al penitente del espíritu; casi muere de hambre por sus expectativas.

Aún hay desprecio en sus ojos; y el asco se esconde en su boca. Sin duda ahora descansa, pero su descanso aún no se ha echado sobre el sol.

Debería hacer lo mismo que el toro; y que su felicidad oliera a tierra, no a desprecio de la tierra.

Me gustaría verlo como un toro blanco, arrastrando el arado mientras resopla y muge: ¡y su mugido debería glorificar todo lo terreno!

Su rostro aún es oscuro; aún juega sobre él la sombra de la mano. El sentido de sus ojos aún está ensombrecido.

Su propia acción es aún la sombra sobre él: oscurece la mano al que actúa. Aún no ha superado su acción.

Ciertamente, amo en él la nuca del toro: pero también quiero ver los ojos del ángel.

Aún debe desaprender su voluntad de héroe: para mí debe llegar a ser un ser elevado, no solo sublime: — ¡el éter mismo debería elevarlo a él, el que carece de voluntad!

Ha domeñado monstruos, resuelto enigmas: pero aún debería redimir a sus monstruos y a sus enigmas, debería convertirlos en niños celestiales.

Su conocimiento aún no ha aprendido a reír y a no tener celos; su tempestuosa pasión aún no se ha vuelto mansa en su belleza.

En verdad, su anhelo no debe callar en la saciedad ni sumergirse en ella, ¡sino en la belleza! La gracia pertenece a la magnanimidad de los magnánimos.

Con el brazo echado sobre la cabeza: así debería descansar el héroe. Así también debería superar su descanso.

Pero precisamente al héroe le parece lo *bello* la más difícil de todas las cosas. Lo bello es inalcanzable para toda voluntad vigorosa.

Un poco más, un poco menos: precisamente eso es aquí mucho, es aquí lo más.

Estar en pie con los músculos relajados y con la voluntad desenjaezada: ¡esto es lo más difícil para vosotros los sublimes!

Cuando el poder se vuelve clemente y desciende a lo visible: yo llamo belleza a ese descenso.

Y de nadie quiero belleza más que precisamente de ti, violento: que tu bondad sea la última superación de ti mismo.

Todo lo malo lo espero de ti: por eso quiero de ti el bien. ¡En verdad, a menudo me he reído de los débiles que se creen buenos solo porque tienen las zarpas tullidas!

Debes aspirar a la virtud de la columna: siempre es más bella y más sutil mientras más se eleva, pero más dura y más robusta por dentro.

Sí, sublime, alguna vez tendrás que ser bello y sostener el espejo a tu propia belleza.

Entonces tu alma se estremecerá de deseos divinos; ¡y habrá devoción incluso en tu vanidad!

Y es que tal es el misterio del alma: solo cuando el héroe la ha abandonado, se le acerca, en sueños, — el super-héroe.

Así habló Zaratustra.

## Del país de la cultura

Demasiado lejos volé hacia el futuro: se apoderó de mí un horror.

Y cuando miré a mi alrededor, he aquí que el tiempo era mi único contemporáneo.

Entonces volé de vuelta, a casa — y cada vez más de prisa: así llegué hasta vosotros, contemporáneos, y al país de la cultura.

Por primera vez llevaba yo unos ojos para vosotros, y buenos deseos: en verdad, vine con anhelo en el corazón.

¿Pero qué me ocurrió? A pesar de la angustia que sentía, — ¡tuve que reír! ¡Nunca vieron mis ojos algo tan salpicado de colores!

Reí y reí mientras todavía me temblaban los pies y el corazón: «aquí está la patria de todos los tarros de colores» — dije.

Pintados en el rostro y en los miembros con cincuenta manchurrones: ¡así estabais sentados, para mi asombro, contemporáneos!

¡Y con cincuenta espejos alrededor, que halagaban vuestros juegos de colores y los reproducían!

En verdad, contemporáneos, no podríais llevar una máscara mejor que la de vuestro propio rostro. ¡Quién podría – *reconoceros*!

Emborronados con los signos del pasado, y con nuevos signos escritos sobre estos: ¡así os habéis ocultado bien de todos los intérpretes de signos!

E incluso cuando se trate de alguien que examina los riñones: ¡quién creerá que tenéis riñones![74]. Parecéis envueltos en colores y papeles encolados.

Todas las épocas y los pueblos miran, abigarrados, desde vuestros velos; todas las costumbres y las creencias hablan, abigarradas, desde vuestros gestos.

Quien os arrancase los velos, los aderezos, los colores y los gestos: aún le quedaría suficiente para asustar a los pájaros.

En verdad, yo mismo soy el pájaro asustado que una vez os vio desnudos y sin colores; y salí volando de allí cuando el esqueleto me hizo señas de amor.

¡Preferiría ser jornalero en el inframundo y en las sombras del pasado![75] – ¡pues los habitantes del inframundo son más rollizos y repletos que vosotros!

¡Esto, justamente esto es amargura para mis intestinos, que no os soporto ni desnudos ni vestidos, contemporáneos!

Todas las cosas siniestras del futuro, y todo cuanto provocó escalofríos a los pájaros huidos, es verdaderamente más familiar y fiable que vuestra «realidad».

---

[74] Cfr *Salmos*, 7, 10.

[75] Cfr. *Odisea*, XI, vv. 489-491.

Pues así habláis: «somos completamente reales, y lo somos sin fe ni superstición»: así hincháis el pecho — ¡ay, aunque ni siquiera tenéis pecho!

Sí, ¡cómo *podríais* creer, vosotros los salpicados de colores! — ¡si solo sois pinturas de todo cuanto alguna vez fue creído!

Sois refutaciones andantes de la fe misma y desmembramiento de todos los pensamientos. *Indignos de fe*: ¡así os llamo *yo* a vosotros, los reales!

Todas las épocas parlotean entre si en vuestros espíritus; ¡y los sueños y el parloteo de todas las épocas fueron más reales que vuestra vigilia!

Sois estériles: *por eso* también os falta fe. Pero quien tuvo necesidad de crear, ese también tuvo sus sueños proféticos y signos de estrellas — ¡y tuvo fe en la fe! —

Sois puertas entreabiertas donde esperan sepultureros. Y *vuestra* realidad es esta: «todo merece perecer»[76].

¡Ay, cómo os presentáis ante mí, estériles, con qué costillas tan descarnadas! Y sin duda algunos de vosotros ya se habían dado cuenta de ello.

Y dijeron: «¿es que un Dios nos ha quitado algo mientras dormíamos? ¡Bastante sería, en verdad, con hacer de ahí una mujercilla![77].

¡Maravillosa es la pobreza de nuestras costillas!», así hablaron algunos contemporáneos.

¡Sí, para mí sois risibles, contemporáneos! ¡Y especialmente cuando os asombráis de vosotros mismos!

¡Y ay de mí si no pudiera reírme de vuestro asombro y tuviera que beberme todo lo repugnante que cae de vuestros bebederos!

Pero yo quiero tomaros más a la ligera, ya que tengo que llevar *algo pesado*; ¡y qué me importa si los escarabajos y los gusanos voladores se posan en mi fardo!

¡En verdad, no va a resultarme más pesado! Y no es por vosotros, contemporáneos, por quienes ha de sobrevenirme el gran cansancio. —

¡Ay, adonde he de ascender aún con mi anhelo! Desde todas las montañas busco patrias y matrias[78].

Pero nunca encontré un hogar: en todas las ciudades fui un nómada, y una despedida junto a todas las puertas.

Los contemporáneos, hacia quienes al principio me empujó el corazón, son para mí extraños, y una burla; y fui desterrado de las patrias y las matrias.

Por eso solo amo ya el *país de mis hijos*[79], el oculto, en el mar más lejano: ordeno a mis velas que lo busquen sin descanso.

Quiero reparar en mis hijos el que yo sea hijo de mis padres: ¡igual que quiero reparar en todo futuro — *este* presente!

Así habló Zaratustra.

---

[76] Cfr. J.W. Goethe, *Fausto I*, vv. 1339-1340. Véase, en esta segunda parte, *De la redención*.

[77] Cfr. *Génesis*, 2, 21.

[78] Utilizo el neologismo «matria» para repetir el juego de palabras que hace Nietzsche entre *Vaterland* («patria», literalmente: «tierra del padre») y *Mutterland* («tierra de la madre»).

[79] No es posible mantener el juego de palabras descrito en la nota anterior, pero queda claro que Nietzsche contrapone a la patria/matria su propia patria futura, el «país de mis hijos» específico de la esperanza profética de Zaratustra. A este «país de los hijos» vuelve Nietzsche a aludir en la tercera parte, *De tablas viejas y nuevas*, 12 y 28.

### De la inmaculada comprensión[80]

Cuando ayer salía la Luna, me pareció que iba a dar a luz a un sol: tan dilatada y grávida yacía en el horizonte.

Pero me mintió con su embarazo; y antes quiero creer en el hombre de la Luna que en la mujer.

Sin duda, poco hombre es también ese noctámbulo tímido. En verdad, deambula por los tejados con mala conciencia.

Pues es lascivo y celoso, ese monje de la Luna, lascivo de la Tierra y de todas las alegrías de los amantes.

¡No, no me gusta ese gato sobre los tejados! ¡Me repugnan todos los que rondan sigilosamente las ventanas entornadas!

Piadosamente y en silencio, camina sobre alfombras de estrellas: — pero no me gustan los pies masculinos que son silenciosos, en los que no suena ni una espuela.

El paso de todo hombre honesto habla, mientras que el gato se aleja arrastrándose por el suelo. Mira, felina y deshonesta viene la Luna. —

¡Esta parábola os doy, sensibles hipócritas, hombres del «conocimiento puro»! ¡*Yo* os llamo — lascivos!

También vosotros amáis la tierra y lo terrenal: ¡os adiviné bien! — pero hay vergüenza en vuestro amor, y mala conciencia, — ¡os parecéis a la Luna!

Convencieron a vuestro espíritu para que despreciara lo terrenal, pero no convencieron a vuestras entrañas. ¡Sin embargo, son *estas* lo más fuerte que hay en vosotros!

Y ahora vuestro espíritu se avergüenza de estar a merced de vuestras entrañas y, por su propia vergüenza, recorre caminos tortuosos y embusteros.

«Esto sería para mí lo supremo — así se dice a sí mismo vuestro espíritu mentiroso — mirar a la vida sin deseo, no como el perro que va con la lengua colgando:

Ser feliz al mirar, con una voluntad muerta, sin el dominio ni la codicia del egoísmo — con todo el cuerpo frío y gris como la ceniza, pero con ojos ebrios de Luna».

«Esto sería para mí lo más preciado, — así se seduce a sí mismo el seducido — amar la Tierra como la ama la Luna y saborear su belleza solo con los ojos.

Y la *inmaculada* comprensión de todas las cosas significa para mí no querer nada de las cosas salvo poder yacer ante ellas como un espejo de cien ojos». —

¡Oh, sensibles hipócritas, lascivos! Os falta la inocencia en el deseo: ¡por eso calumniáis ahora contra el deseo!

¡En verdad, no amáis la Tierra como creadores, engendradores, alegres de devenir!

¿Dónde hay inocencia? Allí donde hay voluntad de engendrar. Y aquel que quiere crear más allá de sí mismo, ese tiene para mí la voluntad más pura.

---

[80] El título alemán, *Von der unbefleckten Erkenntnis*, es, por su semejanza fonética, una parodia de *Von der unbefleckten Empfängnis* («De la Inmaculada Concepción»). He querido trasladar esa semejanza al español, optando por «comprensión» en lugar de «conocimiento», el sustantivo escogido por otros traductores. Otro título pensado por Nietzsche en sus manuscritos para este apartado decía: *A los contemplativos.*

¿Dónde hay belleza? Allí donde *debo querer* con toda mi voluntad, donde quiero amar y perecer para que la imagen no solo se quede en imagen.

Amar y perecer: ambas cosas se unen desde toda la eternidad. Voluntad de amar: esto significa también aceptar la propia muerte. ¡Así os hablo a vosotros, cobardes!

¡Pero vuestra castrada bizquera quiere llamarse ahora «contemplación»! ¡Y lo que se deja tocar con ojos cobardes ha de ser bautizado con el nombre de «bello»! ¡Oh, mancilladores de nombres nobles!

Pero esto ha de ser vuestra maldición, inmaculados, hombres del conocimiento puro: que nunca daréis a luz: ¡incluso cuando yazcáis dilatados y grávidos en el horizonte!

En verdad, os llenáis la boca de palabras nobles, ¿y nosotros hemos de creer que el corazón os rebosa, mentirosos?[81].

Pero *mis* palabras son palabras escasas, despreciadas, torcidas: con gusto tomo lo que cae bajo la mesa de vuestros banquetes[82].

¡Todavía puedo con ellas — decir la verdad a los hipócritas! ¡Sí, mis espinas, mis caracolas y mis cardos aún debem — hacer cosquillas en la nariz a los hipócritas!

Siempre hay un aire viciado alrededor de vosotros y de vuestros banquetes: ¡vuestros pensamientos lascivos, vuestras mentiras y secretos flotan en el aire!

¡Atreveos primero a creer en vosotros mismos — en vosotros y en vuestras entrañas! Quien no cree en sí mismo, miente siempre.

Vosotros, los «puros», os habéis puesto ante vosotros la máscara de un Dios: en la máscara de un Dios se escondió vuestra repugnante lombriz[83].

¡En verdad, vosotros engañáis, «contemplativos»! También Zaratustra fue en otro tiempo el loco de vuestras pieles divinas; no adivinó qué serpientes había enroscadas en esas pieles.

¡En otro tiempo, hombres del conocimiento puro, creí ver el alma de un Dios jugando en vuestros juegos! ¡En otro tiempo no creí que hubiera mejor arte que vuestras artes!

La distancia me ocultaba la inmundicia de las serpientes y el mal olor: y que rondaba por aquí, lasciva, la astucia de un lagarto.

Pero me *acerqué* a vosotros: entonces llegó a mí el día — y ahora viene él a vosotros, — ¡llegó a su fin el romance con la Luna!

¡Mirad! ¡Sorprendida y pálida está ahí la Luna — ante la aurora!

¡Pues ya llega esta, la ardorosa, — ya llega *su* amor por la tierra! ¡Todo amor solar es inocencia y deseo de creación!

¡Mirad cómo sale, impaciente, sobre el mar! ¿No sentís la sed y el cálido aliento de su amor?

Quiere sorber del mar y beberse sus profundidades llevándolas a su altura: entonces el deseo del mar se eleva con mil pechos.

El mar *quiere* ser sorbido y besado por la sed del sol; ¡*quiere* volverse aire y altura y huella de la luz y luz misma!

---

[81] Cfr. *Mateo*, 12, 34.

[82] Cfr. *Lucas*, 16, 21.

[83] Hay un juego de palabras aquí, dado que la palabra que usa Nietzsche para «máscara» significa también «larva» (*Larve*).

En verdad, igual que el sol amo yo a la vida y todos los mares profundos.

Y esto es *para mí* el conocimiento: elevar todo lo profundo — ¡hasta mi altura!

Así habló Zaratustra.

## De los doctos

Mientras dormía, una oveja comió de la corona de hiedra de mi cabeza, — comió y dijo después: «Zaratustra ha dejado de ser un docto».

Dijo esto y se marchó brava y orgullosa. Así me lo contó un niño.

Me gusta yacer aquí donde juegan los niños, junto a los muros desvencijados, entre los cardos y las amapolas rojas.

Todavía soy un docto para los niños y aún para los cardos y las amapolas rojas. Son inocentes incluso en su maldad.

Pero para las ovejas he dejado de serlo: así lo quiere mi destino — ¡bendito sea!

Pues esta es la verdad: abandoné la casa de los doctos: y di un portazo a mi espalda.

Durante demasiado tiempo mi alma estuvo sentada, hambrienta, a su mesa; yo no fui adiestrado, como ellos, para un conocimiento que no se diferencia de cascar nueces.

Amo la libertad y el aire sobre la tierra fresca; prefiero dormir sobre pieles de buey antes que hacerlo sobre sus dignidades y respetabilidades.

Soy demasiado caliente y estoy demasiado incendiado por mis propios pensamientos: a menudo me quitan el aliento. Y entonces tengo que salir al aire libre, fuera de todas las habitaciones llenas de polvo.

Pero ellos se sientan, fríos, en la fría sombra: en todas las cosas solo quieren ser espectadores y evitan sentarse allí donde el sol calienta los escalones.

Igual que esos que se paran en la calle para mirar curiosamente a la gente que pasa: así esperan ellos también y miran curiosamente los pensamientos que otros han pensado.

Si se los toca con las manos, lo llenan todo de polvo alrededor, como sacos de harina, involuntariamente; ¿pero quién podría adivinar que su polvo procede de los granos y de la gloria amarilla de los campos estivales?

Cuando se las dan de sabios, sus pequeñas sentencias y verdades me hielan: en su sabiduría hay a menudo un olor como si procediera de la ciénaga: y, en verdad, ¡en esa sabiduría ya escuché a la rana croar!

Son hábiles, tienen dedos astutos: ¡qué puede querer *mi* sencillez en medio de su complejidad! Sus dedos conocen toda forma de hilar, anudar y tejer: ¡así hacen los calcetines del espíritu!

Son buenos relojes: ¡solo hay que preocuparse de darles cuerda a tiempo! Entonces muestran la hora sin equivocación y, al hacerlo, producen un discreto ruido[84].

Trabajan igual que molinos y morteros: ¡solo hay que echarles sus cereales! — ellos saben cómo moler fino el grano y cómo sacar polvo blanco de él.

---

[84] Véase, antes, *De los virtuosos*.

Se miran bien los dedos unos a otros y no se confían al mejor de ellos. Ingeniosos en pequeñas astucias, esperan a aquellos cuyo saber anda con pies tullidos, — esperan igual que arañas.

Siempre los vi preparando veneno con cuidado; y siempre llevaban puestos guantes de cristal en los dedos.

También saben jugar con dados falsos; y los he visto jugar con tanto ardor que, al hacerlo, sudaban.

Somos recíprocamente extraños y sus virtudes me resultan repugnantes, aún más que sus falsedades y sus dados falsos.

Y cuando vivía con ellos, vivía por encima de ellos. Por eso se enojaron conmigo.

No quieren oír nada de que alguien camine por encima de sus cabezas; y por eso pusieron madera y tierra e inmundicia entre mí y sus cabezas.

Así amortiguaron el sonido de mis pasos: y, hasta hoy, quienes peor me han oído han sido los más doctos.

Pusieron entre mí y ellos todas las faltas y debilidades del hombre: — a esto lo llamaron «techo falso» en sus casas.

Pero, a pesar de ello, camino con mis pensamientos *sobre* sus cabezas; e incluso si quisiera caminar sobre mis propias faltas, seguiría estando por encima de ellos y de sus cabezas.

Pues los hombres *no* son iguales: así habla la justicia[85]. ¡Y lo que yo quiero no tienen *ellos* derecho a quererlo!

Así habló Zaratustra.

## De los poetas

«Desde que conozco mejor el cuerpo, — dijo Zaratustra a uno de sus discípulos — el espíritu es para mí un simulacro de espíritu; y todo cuanto se dice "imperecedero" — es también solo una metáfora»[86].

«Eso te lo escuché decir en cierta ocasión, respondió el discípulo; y entonces añadiste: "pero los poetas mienten demasiado". ¿Por qué dijiste que los poetas mienten demasiado?»

«¿Por qué?, dijo Zaratustra. ¿Preguntas por qué? Yo no soy uno de esos a quienes puede preguntársele por su porqué.

¿Acaso es mi vivencia de ayer? Hace mucho tiempo ya que vivencié los motivos de mis opiniones.

¿No tendría que ser yo un barril de memoria si quisiera llevar conmigo también mis motivos?

Demasiado me resulta conservar mis opiniones; y más de un pájaro salió ya huyendo.

Y a veces encuentro también en mi palomar un animal que llegó volando y que me es ajeno y que tiembla cuando pongo mi mano sobre él.

---

85 Esta frase ya apareció en *De las tarántulas*.

86 Todo este capítulo es una parodia a los versos finales de *Fausto II*, vv. 12104-12111.

¿Pero qué te dijo entonces Zaratustra? ¿Que los poetas mienten demasiado? — Pero también Zaratustra es un poeta.

¿Crees que él dijo entonces la verdad? ¿Por qué lo crees?»

El discípulo respondió: «yo creo en Zaratustra». Pero Zaratustra meneó la cabeza y rio.

La fe no me hace bienaventurado[87], dijo, y mucho menos la fe en mí.

Pero suponiendo que alguien dijera con total seriedad que los poetas mienten demasiado: tendría razón, — *nosotros* mentimos demasiado.

También sabemos demasiado poco y somos malos aprendices: por eso tenemos que mentir.

¿Y quién de nosotros, los poetas, no habrá adulterado su vino? Más de una mezcolanza venenosa fue fabricada en nuestras bodegas, muchas cosas indescriptibles se hicieron allí.

Y como sabemos poco, nos gustan de todo corazón los pobres de espíritu, ¡especialmente si son jovencitas!

Y estamos ávidos incluso de las cosas que se cuentan las viejecillas por las tardes. A esto lo llamamos nuestro eterno femenino.

Y como si hubiera un acceso especial y secreto al saber que se *ocultase* a quienes aprenden algo, así creemos nosotros en el pueblo y en su «sabiduría».

Pero todos los poetas creen esto: que quien aguza su oído tumbado en la hierba o en una ladera solitaria, experimenta algo de las cosas que hay entre el cielo y la tierra.

Y si les sobrevienen sentimientos dulces, los poetas siempre creen que la naturaleza se ha enamorado de ellos:

Y que se desliza en sus oídos para decirles cosas secretas y piropos de enamorados: ¡de los cuales se glorían y enorgullecen sobre todo los mortales!

¡Ay, existen tantas cosas entre el cielo y la tierra con las que solo los poetas se han permitido soñar algo!

Y especialmente *sobre* el cielo: ¡pues todos los dioses son metáforas de poetas, cuentos chinos de poetas!

En verdad, siempre somos arrastrados hacia arriba — es decir, hacia el reino de las nubes: sobre este asentamos nuestros diablillos de colores y los llamamos dioses y superhombres: —

¡Son bastante ligeros para esos asientos! — todos estos dioses y superhombres.

¡Ay, qué cansado estoy de todo lo imperfecto que debe llegar a realizarse a toda costa¡ ¡Ay, qué cansado estoy de los poetas!

Cuando Zaratustra hubo hablado así, su discípulo se enojó con él, pero guardó silencio. Y también Zaratustra guardó silencio; y sus ojos se volvieron hacia dentro, como si miraran a lo más lejano. Finalmente suspiró y tomó aliento.

Yo doy de hoy y de antes[88], dijo entonces; pero hay algo en mí que es de mañana y de pasado mañana y del futuro.

Me cansé de los poetas, de los de hoy y de los de ayer: me parecen superficiales todos ellos y sus mares poco profundos.

---

[87] Cfr. *Marcos*, 16, 16.

[88] Cfr. *Job*, 8, 9.

No pensaron lo suficiente en las profundidades. Por eso su sentimiento no se sumergió hasta los motivos profundos[89].

Un poco de lujuria y un poco de aburrimiento: esta ha sido siempre su mayor reflexión.

Los sonidos de sus arpas me parecen un aliento y una agitación fantasmales; ¡qué han sabido hasta ahora del fervor de las tonalidades! —

Tampoco son para mí lo bastante limpios: todos ellos ensucian sus aguas para que parezcan profundas.

Y con ello les gusta dárselas de reconciliadores: ¡pero para mí siguen siendo mediadores y mezcladores, y mitad de una cosa, mitad de otra, y gente sucia! —

Ay, lancé mi red en sus mares y quise atrapar buenos peces; pero siempre saqué la cabeza de un viejo Dios.

Así es como el mar dio una piedra al hambriento[90]. Y ellos mismos proceden sin duda del mar.

Es cierto que en ellos se encuentran perlas: y tanto más se parecen ellos mismos a crustáceos duros. Y a menudo encontré en ellos cieno salado en lugar de alma.

También del mar aprendieron su vanidad: ¿no es el mar el pavo real de los pavos reales?

Despliega su cola incluso ante el más feo de los búfalos. Nunca se cansa de su abanico de encaje hecho de plata y seda.

El búfalo mira con el ceño fruncido, con el alma cerca de la arena, y más cerca aún de la maleza, y sobre todo cerca de la ciénaga.

¡Qué son para él la belleza y el mar y los adornos del pavo real! Yo digo esta parábola a los poetas.

¡En verdad, su mismo espíritu es un pavo real de los pavos reales y un mar de vanidad!

El espíritu del poeta quiere espectadores: ¡aunque sean búfalos! —

Pero yo me cansé de ese espíritu: y veo venir el momento en que también él se cansará de sí mismo.

Ya vi a los poetas transformados y con la mirada vuelta sobre sí mismos.

Vi venir a los penitentes del espíritu: crecieron de los poetas.

Así habló Zaratustra.

### De los grandes acontecimientos

Hay una isla en el mar — no lejos de las bienaventuradas islas de Zaratustra — en la que humea constantemente un volcán; de ella dice el pueblo, y sobre todo lo dicen las viejas del pueblo, que fue puesta ahí como un peñón ante la puerta del inframundo: pero que un camino angosto desciende a través del volcán hasta la misma puerta del inframundo.

---

[89] Hay un juego de palabras en alemán, ya que «motivo» y «fondo» se dicen con la misma palabra, *Grund*.

[90] Cfr. *Mateo*, 7, 9.

En aquel tiempo en que Zaratustra habitaba en las islas bienaventuradas, ocurrió que un barco echó su ancla junto a la isla donde se encuentra la montaña humeante; y su tripulación desembarcó para cazar conejos. Pero sobre la hora del mediodía, cuando el capitán y su gente se hubieron reunido de nuevo, vieron de repente a un hombre dirigiéndose hacia ellos por el aire y una voz decía con claridad: «¡Ya es tiempo! ¡Ha llegado la hora!» Pero cuando aquella figura estaba más próxima a ellos — pasó rápidamente de largo, como una sombra, en dirección a donde se encontraba el volcán — reconocieron, con gran asombro, que se trataba de Zaratustra; pues todos lo habían visto ya antes, excepto el capitán, y lo amaban como ama el pueblo, esto es, con amor y temor a partes iguales.

«¡Mirad!, dijo el viejo timonel, ¡por ahí va Zaratustra al infierno!» —

En el mismo momento en que estos marineros habían arribado a la isla de fuego, comenzó a circular el rumor de que Zaratustra había desaparecido; y cuando se preguntó a sus amigos, estos contaron que tomó un barco por la noche sin decir adonde se dirigía[91].

Así pues, se desató la inquietud; pero tres días después se unió a esa inquietud el relato de los marineros — y todo el pueblo comenzó a decir que el diablo se había llevado a Zaratustra. Sus discípulos se rieron por esta habladuría; y uno de ellos llegó a decir: «antes creería que es Zaratustra quien se ha llevado al diablo». Pero en el fondo de sus almas todos estaban llenos de preocupación y nostalgia: así que su alegría fue muy grande cuando en el quinto día Zaratustra apareció entre ellos[92].

Y este es el relato del diálogo de Zaratustra con el perro de fuego.

La tierra, dijo él, tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de esas enfermedades, por ejemplo, se llama: «hombre».

Y otra de esas enfermedades se llama «perro de fuego»: sobre *éste* los hombres han dicho y han dejado que les digan muchas mentiras.

Para sondear este misterio fui al mar: y he visto la verdad desnuda, ¡en verdad!, desnuda de los pies a la cabeza.

Ahora sé qué es el perro de fuego; y de la misma manera sé qué son todos esos diablos de las erupciones y los cataclismos a los que temen no solo las viejas.

¡Sal fuera, perro de fuego, sal de tus profundidades!, grité yo, ¡y reconoce cuán profundas son esas profundidades! ¿De dónde procede eso que resoplas?

¡Bebes abundantemente del mar: esto es lo que delata tu elocuencia salada! ¡Verdaderamente, para ser un perro de las profundidades, tomas tu alimento demasiado a menudo de la superficie!

Como mucho te considero un ventrílocuo de la tierra: y siempre que escuché hablar a los demonios de las erupciones y los cataclismos, me parecieron iguales que tú: salados, mentirosos y superficiales.

¡Sabéis aullar y oscurecer con cenizas! Sois los mejores bocazas y aprendisteis bien el arte de hacer hervir el fango.

Donde os encontráis vosotros, debe haber fango cerca, y muchas cosas porosas, cavernosas, encajonadas: cosas que aspiran a la libertad.

Lo que más os gusta es aullar la palabra «libertad»: pero yo dejé de creer en los «grandes acontecimientos» tan pronto como encuentro mucho griterío y humo a su alrededor.

---

[91] Cfr. *Juan*, 6, 15.

[92] Cfr. *Juan*, 20, 20.

¡Ruido infernal, amigo, créeme ahora! Los grandes acontecimientos — no son nuestras horas más ruidosas, sino las más silenciosas.

El mundo no gira entorno a los inventores de nuevos ruidos: sino de nuevos valores; gira de un modo *inaudible*.

¡Y confiésalo! Poco había ocurrido allí cuando tu ruido y tu humo se retiraron. ¡Qué importa que una ciudad se convierta en momia y que una estatua yazca en el barro!

Y esto digo a los que derriban estatuas: que la necedad mayor es tirar sal al mar y estatuas al barro.

En el barro de vuestro desprecio yacía la estatua: ¡pero precisamente esta es su ley, que el desprecio haga renacer en ella vida y belleza viviente!

Ahora se levanta con rasgos divinos, entre sufriente y seductora; y, ¡en verdad!, ¡os dará las gracias por haberla derribado, derribadores!

Este consejo doy a los reyes y a las Iglesias y a todo cuanto es viejo y débil en virtud — ¡dejaos derribar! ¡Para que volváis a la vida, y para que vuelva a vosotros — la virtud!

Así hablé ante el perro de fuego: entonces me interrumpió gruñendo y me preguntó: «¿Iglesia? ¿Qué es eso?»

¿Iglesia?, respondí, es una especie de Estado, y en verdad el más mentiroso. ¡Pero guarda silencio, perro hipócrita! ¡Sin duda conoces perfectamente tu especie!

El Estado es, igual que tú, un perro hipócrita; igual que a ti, a él le gusta hablar con humo y griterío, — para hacer creer, igual que tú, que habla desde el vientre de las cosas.

Pero él, el Estado, quiere ser el animal absolutamente más importante de la tierra; y la gente lo cree. —

Cuando terminé de decir esto, el perro de fuego se volvió como loco de envidia. «¿Cómo?, gritó, ¿el animal más importante de la tierra? ¿Y la gente lo cree?» Y de su garganta salió tanto vapor y tantas voces espantosas, que pensé que iba a asfixiarse de ira y envidia.

Por fin se calmó y su jadeo remitió; pero tan pronto como se calmó, le dije riéndome:

«Te enfadas, perro de fuego: ¡luego tengo razón contigo!

Y para seguir teniendo razón, escucha algo de otro perro de fuego: este habla realmente desde el corazón de la tierra.

Su aliento exhala oro y lluvia dorada: así lo quiere su corazón. ¡Qué le importa a él la ceniza y el humo y el fango caliente!

La risa emana de él como una nube colorida; ¡le son indiferentes tus gárgaras y escupitajos y la rabia de tus entrañas!

Pero el oro y la risa — los toma del corazón de la tierra: pues, para que lo sepas, — *el corazón de la tierra está hecho de oro*».

Cuando el perro de fuego oyó esto, no soportó seguir escuchándome. Avergonzado, escondió su cola, dijo «*¡guau, guau!*» de un modo apocado, y se arrastró de vuelta a su caverna. —

Así contó Zaratustra. Pero sus discípulos apenas lo escucharon: tan grande era su deseo de contarle la historia de los marineros, los conejos y el hombre volador.

«¿Qué debo pensar de esto?, dijo Zaratustra. ¿Soy acaso un fantasma?

Habrá sido mi sombra. ¿Habéis oído ya algo del caminante y su sombra?[93]

Pero esto es seguro: tengo que mantenerla cerca de mí, — o de lo contrario echará a perder mi reputación».

Y Zaratustra movió la cabeza una vez más y se maravilló: «¡Qué debo pensar de esto!», dijo de nuevo.

«¿Por qué gritó el fantasma: ya es tiempo, ha llegado la hora?

¿*De qué* ha llegado la hora?» —

Así habló Zaratustra.

## El adivino

«— y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores entre ellos se cansaron de sus propias obras.

Una doctrina se difundió y una fe corría junto a ella: "¡todo está vacío, todo es igual, todo ha pasado ya!"[94].

Y desde todas las colinas se repetía: "todo está vacío, todo es igual, todo ha pasado ya".

Nosotros ya hemos cosechado: pero, ¿por qué todos los frutos se pudrieron y se volvieron marrones? ¿Qué cayó desde la malvada Luna la noche anterior?

Todo trabajo fue en vano, nuestro vino se volvió veneno, un mal de ojo quemó nuestros campos y nuestros corazones.

Todos nos secamos; y si el fuego cayera sobre nosotros, nos reduciríamos a polvo, iguales a la ceniza: — sí, hasta al fuego hemos conseguido cansar.

Todos los pozos se nos secaron, y hasta el mar se retiró. ¡Todo suelo quiere rajarse, pero las profundidades no quieren devorarnos!

"Ay, ¿dónde habrá un mar donde aún podamos ahogarnos?": así suena nuestra queja — caminando sobre ciénagas poco profundas.

En verdad, estamos demasiado cansados incluso para morir; así que continuamos velando y viviendo — ¡en cámaras mortuorias!»

Así oyó Zaratustra hablar a un adivino; y su profecía le llegó al corazón y lo transformó. Vagó triste y cansado; y se volvió igual a aquellos de quienes había hablado el adivino.

En verdad, dijo a sus discípulos, de aquí a poco[95] llegará ese largo crepúsculo. Ay, ¡cómo podré salvar mi luz al otro lado!

¡Que no se me ahogue en esta tristeza! ¡Sin duda ha de ser luz para mundos lejanos y aún para las noches más lejanas!

Afligido de este modo en su corazón, iba Zaratustra de un lado a otro; y durante tres días no tomó bebida ni comida, no tuvo paz y perdió el habla. Finalmente ocurrió que cayó en un profundo sueño. Sus discípulos se sentaron alrede-

---

[93] *El caminante y su sombra* es el título de una obra de Nietzsche, añadida posteriormente al segundo volumen de *Humano, demasiado humano.*

[94] Cfr. *Eclesiastés*, I, 2.

[95] Cfr. *Juan*, 14, 19.

dor de él, haciendo guardias nocturnas y esperando con preocupación a que se despertara y volviera a hablar y sanara de su tribulación.

Este es, sin embargo, el discurso que pronunció Zaratustra cuando se despertó; su voz llegaba a sus discípulos como desde la lejanía.

¡Escuchad el sueño que soñé, amigos, y ayudadme a desvelar su significado!

Ese sueño sigue siendo un enigma para mí; su sentido está oculto en él, prisionero, y aún no vuela por encima de él con alas libres.

Soñé que había renunciado a toda vida. Me convertí en vigía de la noche y de las tumbas, sobre el alcázar solitario de la muerte.

Allí arriba guardaba yo sus ataúdes: las lúgubres bóvedas estaban llenas de tales signos de victoria. Una vida derrotada me observaba desde los ataúdes de cristal.

Respiré el olor de eternidades cubiertas de polvo: mi alma yacía, pesada y cubierta de polvo. ¡Y quién hubiera podido airear su alma!

Alrededor de mí había siempre una claridad de medianoche; la soledad estaba agazapada junto a ella; y, en tercer lugar, había un silencio como de estertores de muerte, el peor de mis amigos.

Llevaba una llave, la más herrumbrosa de todas las llaves; y sabía cómo abrir con ella la más chirriante de todas las puertas.

Igual que un graznido encolerizado, el sonido recorrió los largos pasillos cuando se abrieron las puertas. Aquel pájaro gritó terriblemente: no quería ser despertado.

Pero era aún más espantoso y más encogía el corazón cuando se hacía el silencio de nuevo y todo enmudecía alrededor y yo estaba sentado, solo, en aquel silencio perverso.

Así se me iba y se me escapaba el tiempo, si es que había aún tiempo: ¡qué sé yo! Pero finalmente ocurrió algo que me despertó.

Sonaron tres golpes en la puerta, como truenos, y las bóvedas resonaron y aullaron tres veces de nuevo: entonces fui a la puerta.

¡Alpa!, exclamé, ¿quién trae su ceniza a la montaña? ¡Alpa! ¡Alpa! ¿Quién trae su ceniza a la montaña?

Y metí la llave y empujé la puerta y forcejeé. Pero no conseguí abrirla ni el ancho de un dedo:

Entonces sopló un viento bramador que hizo abrir las puertas: silbante, ronco y cortante, me arrojó un ataúd negro.

Y en medio de ese bramido, silbido y ronquido, el ataúd se destrozó y lanzó miles de risas diferentes.

Y se burló de mí y rugió contra mí desde los rostros de niños, ángeles, búhos, locos y mariposas grandes como niños.

Sentí un espantoso horror: me tiró al suelo. Y grité aterrorizado como nunca antes había gritado.

Pero el propio grito me despertó: — volví a mí. —

Así contó su sueño Zaratustra y luego calló: pues aún no sabía el significado de su sueño. Pero el discípulo a quien más amaba[96] se levantó rápidamente, tomó la mano de Zaratustra y dijo:

«¡Tu propia vida nos da el significado de ese sueño, oh Zaratustra!

---

[96] Cfr. *Juan*, 13, 23.

¿No eres tú mismo el viento que silba roncamente y abre de par en par las puertas del castillo de la muerte?

¿No eres tú mismo el ataúd lleno de maldades de todos los colores y de los rostros angélicos de la vida?

En verdad, igual que las miles de risas de un niño, viene Zaratustra a las cámaras mortuorias, riéndose de los vigías de la noche y de las tumbas y de todo aquel que hace ruido con llaves sombrías.

Los asustarás y tirarás al suelo con tu risa; desmayarse y volver sobre sí demostrará tu poder sobre ellos.

Y también, cuando llegue el largo crepúsculo y el cansancio de muerte, no perecerás en nuestro cielo, ¡defensor de la vida!

Nos dejaste ver nuevas estrellas y nuevas maravillas nocturnas; en verdad, hasta la risa misma la extendiste sobre nosotros como una tienda de muchos colores.

Ahora siempre brotarán risas de niños desde los ataúdes; ahora siempre soplará, victorioso, un fuerte viento sobre todo cansancio de muerte: ¡tú eres para nosotros el garante y el adivino de esto!

En verdad *soñaste incluso con ellos*, con tus enemigos: ¡este fue tu sueño más difícil!

¡Pero igual que tú despertaste de ellos y volviste a ti, ¡así mismo deben ellos despertar de sí mismos — ¡y volver a ti!» —

Así habló el discípulo; y todos los demás se congregaron alrededor de Zaratustra, tomándolo de las manos e intentando convencerle de que abandonara la cama y la tristeza y regresara a ellos. Pero Zaratustra permanecía sentado, rígido y con una mirada extraña. Igual que uno que regresara a casa desde un lejano país, miraba a sus discípulos y examinaba sus rostros sin poder reconocerlos aún. Pero cuando lo levantaron y lo pusieron sobre sus pies, he aquí que sus ojos se transformaron de repente; comprendió todo lo que había ocurrido, se acarició la barba y dijo con voz fuerte:

«¡Bien! Eso llegará en su momento; pero ahora procurad, discípulos míos, que tomemos una buena comida, ¡y pronto! ¡Así pienso hacer penitencia por mis malos sueños!

Pero el adivino debe comer y beber conmigo: ¡y, en verdad, quiero enseñarle un mar en el que se puede ahogar!»

Así habló Zaratustra. Pero, mientras tanto, miraba el rostro del discípulo que había interpretado el sueño y, al hacerlo, movía la cabeza. —

## De la redención

Un día en que Zaratustra cruzó el gran puente, lo rodearon las multitudes y los mendigos[97], y un jorobado le habló así:

«¡Mira, Zaratustra! También el pueblo aprende de ti y comienza a creer en tu doctrina: pero para que el pueblo pueda creer completamente en ti, aún es necesaria *una* cosa — ¡tienes antes que convencernos a nosotros, los tullidos! ¡Aquí

[97] Todo este capítulo es un remedo de *Mateo*, 15, 29-31.

tienes una buena selección de ellos y, en verdad, una suerte que llama más de *una* vez![98]. Puedes curar a los ciegos y hacer correr a los paralíticos; y a quien lleva demasiado tras de sí, podrías quitarle también un poco: — ¡esta sería la mejor manera, pienso yo, de que los tullidos creyeran en Zaratustra!»

Pero Zaratustra replicó al que hablaba así de esta manera: «Si se quita la joroba al jorobado, se le quita también su espíritu — así enseña el pueblo. Y si se le da ojos al ciego, entonces verá demasiadas cosas malas en el mundo: por lo que querrá maldecir a quien lo sanó. Pero quien hace correr al paralítico, ese es quien más daño le hace: pues tan pronto empiece a correr, sus vicios lo arrastrarán consigo — así enseña el pueblo sobre los tullidos. ¿Por qué no iba Zaratustra a aprender del pueblo si el pueblo aprende de Zaratustra?

Desde que estoy entre los hombres, ver es para mí lo de menos: «A ese le falta un ojo, y a tal otro una oreja, y a un tercero una pierna, y hay otros que perdieron la lengua, la nariz o la cabeza».

Veo y he visto cosas peores, tan horrendas que no querría hablar de algunas de ellas, y de otras ni siquiera querría callar: hombres a quienes les falta todo excepto *una* única cosa de la que tienen demasiado — hombres que no son más que un gran ojo, o una gran boca, o un gran estómago o alguna otra cosa grande, — tullidos al revés los llamo yo.

Y cuando salí de mi soledad y crucé este puente por vez primera: no creía en mis ojos, miraba una y otra vez hasta que finalmente dije: «¡Eso es una oreja! ¡Una oreja tan grande como un hombre!» Lo observé más atentamente: y, en realidad, había algo moviéndose bajo la oreja, algo que provocaba compasión de lo pequeño, pobre y débil que era. Y, verdaderamente, la monstruosa oreja se asentaba en un pequeño y delgado tallo, — ¡pero el tallo era un hombre! Quien mirase por una lente, podría reconocer incluso el rostro de un hombrecillo envidioso y también que una pequeña alma hinchada se balanceaba del tallo. Pero el pueblo me dijo no solo que la gran oreja era un hombre, sino un gran hombre, un genio. Sin embargo yo nunca creí al pueblo cuando hablaba de grandes hombres — y mantuve mi creencia de que se trataba de un tullido al revés, que tenía muy poco de todo, y demasiado de *una* cosa».

Cuando Zaratustra hubo hablado de este modo al jorobado y a aquellos de quienes este era portavoz y defensor, se dirigió a sus discípulos profundamente molesto y dijo:

«¡En verdad, amigos míos, yo camino entre los hombres como entre fragmentos y miembros de hombres!

Esto es lo más horrible a mis ojos, encontrar al hombre aniquilado y destrozado como sobre un campo de batalla y de asesinos.

Y si mis ojos huyen del hoy al ayer, encuentran siempre lo mismo: fragmentos y miembros humanos y horribles azares — ¡pero no hombres!

El ahora y el ayer en la tierra — ¡ay!, amigos míos — eso es para *mí* lo más difícil de llevar; y yo no sabría vivir si no fuera un profeta de lo que ha de venir.

Un profeta, un hombre que quiere, un creador, un futuro incluso y un puente hacia el futuro — y, ay, al mismo tiempo también un lisiado junto a ese puente: todo esto es Zaratustra.

[98] Nietzsche dice «una ocasión para coger por más de un moño», jugando con una expresión alemana que literalmente significa «coger la ocasión por el moño», que podría traducirse como «la suerte nunca llama dos veces». De ahí nuestra versión.

Y también vosotros os preguntasteis a menudo: «¿Quién es Zaratustra para nosotros? ¿Cómo lo llamaremos?» Y, de igual modo que yo, os respondéis a vosotros mismos con preguntas.

¿Es él uno que hace promesas? ¿O uno que las cumple? ¿Un conquistador? ¿O un heredero? ¿Un otoño? ¿O la reja de un arado? ¿Un médico? ¿O un convaleciente?

¿Es un poeta? ¿O uno que dice la verdad? ¿Un libertador? ¿O un domador? ¿Un hombre bueno? ¿O uno malo?[99].

Yo camino entre los hombres como entre fragmentos del futuro: ese futuro que yo contemplo.

Y este es todo mi pensamiento y mi afán: que yo unifique y lleve *unido* todo cuanto es fragmento y enigma y horrible azar.

¡Y cómo podría soportar yo ser un hombre si el hombre no fuera también un poeta y un desentrañador de enigmas y el redentor del azar!

Redimir a los pretéritos y hacer que todo «fue» se transforme en un «así lo quise» — ¡solo esto sería para mí la redención!

Voluntad — así se llama el libertador y el portador de la alegría: ¡esto os enseñé, amigos míos! Y ahora aprended esto además: la voluntad misma es todavía una prisionera.

El querer libera: ¿pero cómo se llama eso que mantiene todavía encadenado al libertador?

«Fue»: así se llama el rechinar de dientes de la voluntad y su más solitaria tribulación. Impotente contra aquello que ya ha sido hecho — es un mal espectador de todo pasado.

La voluntad no puede querer hacia atrás; que no pueda quebrar el tiempo ni la voracidad del tiempo, — esta es la más solitaria tribulación de la voluntad.

El querer libera: ¿qué se imagina el propio querer para liberarse de su tribulación y burlarse de su cautiverio?

¡Ay, todos los prisioneros se vuelven locos! También la voluntad prisionera se redime en la locura.

Que el tiempo no pueda correr hacia atrás es su rabia; «lo que fue» — así se llama la piedra que no puede apartar.

Y por eso aparta piedras, por rabia y enojo, y se venga de todo aquello que no siente rabia y enojo como ella.

Así es como la voluntad, la libertadora, se volvió dañina: y de todo cuanto puede sufrir se venga ella por no poder regresar atrás.

Esto, solamente esto es la *venganza* misma: la aversión de la voluntad contra el tiempo y su «fue».

En verdad, una gran locura habita en nuestra voluntad; ¡y fue una maldición para todo lo humano el que esta locura aprendiera a tener espíritu!

*El espíritu de la venganza*: amigos míos, esta ha sido hasta ahora la mejor reflexión de los hombres; y donde había sufrimiento, debía haber siempre castigo.

«Castigo» se llama a sí misma la venganza: con una palabra mentirosa, la venganza finge una buena conciencia.

Y porque en todo volente hay sufrimiento por no poder querer hacia atrás, — la voluntad misma y toda vida han de ser — ¡castigo!

---

[99] Cfr. *Mateo*, 16, 13-15.

Y ahora se acumulan nubes sobre el espíritu hasta que la locura predica finalmente: «¡Todo perece, por tanto, todo merece perecer»[100].

«Y esto mismo es la justicia, esa ley del tiempo que consiste en que éste debe devorar a sus hijos»: así predicó la locura.

«Las cosas están ordenadas éticamente, según el derecho y el castigo. Oh, ¿dónde está la redención para el río de las cosas y del castigo, la "existencia"?» Así predicó la locura.

«¿Puede haber redención si hay un derecho eterno? ¡Ay, inamovible es la piedra del "fue": eternos deben ser todos los castigos!» Así predicó la locura.

«Ningún acto puede ser aniquilado: ¡cómo podría ser deshecho por medio de un castigo! Esto, esto es lo eterno en el castigo de la "existencia", ¡que la propia existencia debe ser eternamente acto y culpa!

A no ser que la voluntad se redimiera a sí misma y el querer se convirtiera en no querer» —: ¡pero vosotros conocéis, hermanos míos, esta canción de fábula de la locura!

Yo os aparté de esas canciones de fábula cuando os enseñé: «La voluntad es una creadora».

Todo «fue» es un fragmento, un enigma, un horrible azar — hasta que la voluntad creadora añade: «¡pero yo lo quise así!»

— Hasta que la voluntad creadora añade: «¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!»

¿Pero acaso habló ya de ese modo? ¿Y cuándo ocurrirá eso? ¿Se ha soltado ya la voluntad del yugo de su propia estupidez?

¿Se ha vuelto ya la voluntad misma redentora y portadora de alegría? ¿Olvidó el espíritu de la venganza y todo rechinar de dientes?

¿Y quién le enseñó la reconciliación con el tiempo y algo más alto que toda reconciliación?

La voluntad que es voluntad de poder debe querer algo más alto que toda reconciliación — : ¿pero cómo le ocurrirá eso? ¿Quién le enseñó incluso a querer hacia atrás?»

— Pero en ese momento de su discurso ocurrió que Zaratustra se detuvo de repente y como alguien que estuviera totalmente aterrorizado. Con ojos de terror miró a sus discípulos; sus ojos penetraban, como con flechas, sus pensamientos y las intenciones de estos. Pero después un breve momento volvió a reír y dijo amablemente:

«Es difícil vivir con hombres porque callar es tan difícil. Especialmente para un charlatán». —

Así habló Zaratustra. Pero el jorobado había escuchado la conversación mientras se cubría el rostro; sin embargo, cuando oyó reír a Zaratustra, lo miró con curiosidad y dijo despacio:

«¿Pero por qué nos habla Zaratustra de manera distinta a como habla a sus discípulos?»

Zaratustra respondió: «¿Qué tiene de sorprendente? ¡Con los jorobados se puede hablar de una manera propia de jorobados!»

«Bien, dijo el jorobado; y con los discípulos se puede parlotear a la manera de los discípulos.

[100] Cfr. J.W. Goethe, *Fausto* I, vv. 1338-1340.

¿Pero por qué habla Zaratustra a sus discípulos de manera diferente a como se habla - a sí mismo?»

## De la prudencia con los hombres

No la altura: ¡el precipicio es lo horrible!

El precipicio, donde la mirada cae *hacia abajo* y la mano se agarra *hacia arriba.* Ahí es donde el corazón siente el vértigo de su doble voluntad.

Ay, amigos, ¿adivináis también la doble voluntad de mi corazón?

Este, este es *mi* precipicio y mi peligro, que mi mirada caiga hacia las alturas y que mi mano intente agarrarse y sustentarse — ¡en las profundidades!

Mi voluntad se aferra a los hombres, me ato con cadenas a los hombres porque me siento arrastrado hacia arriba, hacia el superhombre: pues allí quiere ir mi otra voluntad.

Y *para esto* vivo ciego entre los hombres; igual que si no los conociera: para que mi mano no pierda del todo su fe en lo firme.

Yo no os conozco, hombres: esta tiniebla y este consuelo me han rodeado a menudo.

Estoy sentado en el portal, expuesto a cada pícaro, preguntando: ¿quién quiere engañarme?

Esta es mi primera prudencia humana, que me dejo engañar para no tener que estar alerta frente a los engañadores.

Ay, si estuviera alerta frente a los hombres: ¡cómo podría el hombre ser ancla para mi globo! ¡Con demasiada facilidad me llevaría volando lejos!

Esta providencia domina mi destino: que debo vivir sin tener cautela.

Y quien no quiera morir de sed entre los hombres, debe aprender a beber en todos los vasos; y quien quiera permanecer puro entre los hombres, debe saber lavarse también con agua sucia.

Y así me hablé a menudo a mí mismo para consolarme: «¡Bien, adelante, viejo corazón! Te salió mal una desgracia: ¡disfrútala como si fuera tu — dicha!»

Y esta es mi segunda prudencia con los hombres: yo perdono a los *vanidosos* antes que a los orgullosos.

¿No es la vanidad herida la madre de todas las tragedias? Pero donde hay orgullo herido, ahí crece algo mucho mejor que el orgullo.

Para que la vida sea algo bueno de contemplar, su espectáculo debe ser bien representado: pero para eso son necesarios buenos actores.

Todos los vanidosos me parecieron buenos actores: actúan y quieren que los miremos con agrado, — todo su espíritu está en esa voluntad.

Se ponen en escena, se inventan a sí mismos; junto a ellos me encanta contemplar la vida, — es una cura para la melancolía.

Por eso perdono a los vanidosos, porque son para mí médicos de mi melancolía y me mantienen enganchado al hombre como a un espectáculo.

Y, además, en el vanidoso, ¡quién podría calcular la completa profundidad de su humildad! Yo soy bueno y compasivo con él por su humildad.

Quiere aprender de vosotros a creer en sí mismo; se nutre de vuestras miradas, devora el elogio de vuestras manos.

Aún cree vuestras mentiras cuando mentís bien sobre él: pues en lo más profundo su corazón suspira. «¡qué soy *yo*!»

Y si la verdadera virtud es la que no se conoce a sí misma: ¡nada sabe el vanidoso de su humildad! —

Esta es, con todo, mi tercera prudencia con los hombres: no permitir que vuestro temor me quite el gusto de contemplar a los *malvados*.

Bienaventurado soy de ver las maravillas tramadas por el caliente sol: tigres y palmeras y serpientes de cascabel.

También entre los hombres hay buenas crías del caliente sol y muchas cosas maravillosas en los malvados.

Como vuestros sapientísimos no me parecen en absoluto tan sabios, también encontré la maldad humana por debajo de su reputación.

Y a menudo pregunté, moviendo la cabeza: ¿por qué seguir cascabeleando, serpientes de cascabel?

En verdad, ¡también para el mal hay todavía un futuro! Y el sur más caliente aún está por descubrir para los hombres.

¡Cómo se llama hoy «la peor maldad» a algo que solo tiene doce pies de ancho y tres meses de edad! En algún momento vendrán al mundo dragones más grandes.

Pues, para que no le falte al superhombre su dragón, el súper-dragón, que sea digno de él: ¡para eso aún debe arder mucho sol caliente sobre húmedas selvas vírgenes!

De vuestros gatos salvajes deben crecer tigres, y de vuestras ranas venenosas, cocodrilos: ¡pues el buen cazador debe tener una buena caza!

¡Y, en verdad, buenos y justos! En vosotros hay muchas cosas risibles, ¡y sobre todo vuestro miedo a eso que fue llamado hasta ahora «demonio»!

¡Tan ajenos sois a la grandeza de vuestra alma, que el superhombre os resultaría *espantoso* en su bondad!

¡Y vosotros, sabios y conocedores, huiríais de la quemadura solar de la sabiduría, en la que el superhombre baña con placer su desnudez!

¡Vosotros, hombres supremos, con quienes tropezaron mis ojos! Esta es mi duda sobre vosotros y mi risa más secreta: ¡apuesto a que a mi superhombre lo llamaríais — «demonio»!

Ay, me cansé de estos hombres supremos y mejores: sentí deseos de ir, desde vuestra «altura», hacia arriba, hacia fuera, lejos, ¡hacia el superhombre!

Me sobrecogió un espanto cuando vi desnudos a esos hombres mejores: entonces me salieron alas para salir volando hacia futuros lejanos.

Hacia futuros más lejanos, hacia el sur más meridional que nunca soñara un pintor: ¡allí donde los dioses se avergüenzan de todos los vestidos!

Pero yo a *vosotros* os quiero ver disfrazados, prójimos y semejantes, y bien aseados, y vanidosos, y dignos, como «los buenos y justos». —

Y yo mismo quiero sentarme entre vosotros disfrazado, — para *no conoceros* ni a vosotros ni a mí: esta es, en efecto, mi última prudencia con los hombres. —

Así habló Zaratustra.

## La hora más silenciosa

¿Qué me ocurrió, amigos míos? Me veis consternado, expulsado, involuntariamente dócil, dispuesto a marcharme — ¡a separarme, ay, de *vosotros*!

Sí, Zaratustra debe ir otra vez a su soledad: ¡pero esta vez el oso vuelve a su caverna sin ganas!

¿Qué me ocurrió? ¿Quién ha ordenado esto? — Ay, mi iracunda señora lo quiere así, me ha hablado: ¿os he dicho ya alguna vez su nombre?

Ayer, en el atardecer, me habló *mi hora más silenciosa*: ese es el nombre de mi terrible señora.

Y esto es lo que ocurrió, — ¡pues debo decíroslo todo, para que vuestro corazón no se endurezca[101] contra el que se va de repente!

¿Conocéis el terror del que se queda dormido? —

Tiembla hasta los dedos de los pies porque el suelo se le retira y comienza el sueño.

Esta parábola os digo. Ayer, en la hora más silenciosa, se me retiró el suelo: el sueño comenzó.

La aguja avanzaba, el reloj de mi vida tomó aliento —, nunca escuché tal silencio a mi alrededor: por eso mi corazón sintió miedo.

Entonces algo me dijo, sin voz[102]: «*¿Lo sabes, Zaratustra?*»

Y yo grité de terror por ese susurro y la sangre se retiró de mi rostro: pero yo callé.

Entonces algo volvió a hablarme sin voz: «¡Lo sabes, Zaratustra, pero no lo dices!» —

Y yo respondí finalmente igual que un testarudo: «¡Sí, lo sé, pero no quiero decirlo!»

Entonces volvió a hablarme sin voz: «¿No *quieres*, Zaratustra? ¿Es eso verdad? ¡No te escondas en tu terquedad!»—

Y yo lloré y temblé como un niño, y dije: «¡Ay, querría, pero cómo podría! ¡Permíteme al menos eso! ¡Está por encima de mis fuerzas!»

De nuevo volvió a decirme sin voz: «¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y rómpete!» —

Y yo respondí: «Ay, ¿es *mi* palabra? ¿Quién soy *yo*? Espero al que es más digno que yo. No soy siquiera digno de romperme ante él»[103].

Entonces volvió a decirme sin voz: «¿Qué importas tú? No eres suficientemente humilde para mí. La humildad tiene la piel más dura de todas». —

Y yo respondí: «¡Con qué no cargó ya la piel de mi humildad! Yo vivo a los pies de mi altura: ¿cómo de elevadas son mis cumbres? Nadie me lo dijo aún. Pero conozco bien mis valles».

Entonces volvió a decirme sin voz: «Oh, Zaratustra, quien ha de mover montañas, mueve también valles y hondonadas». —

Y yo respondí: «Mi palabra aún no mueve montañas, y lo que digo no alcanza a los hombres. Sin duda he ido a los hombres, pero aún no los he alcanzado»[104].

---

[101] Cfr. *Deuteronomio*, 15, 7.
[102] Cfr. *Éxodo*, 4, 10.
[103] Cfr. *Mateo*, 3, 11.
[104] Cfr. *Juan*, 1, 11.

Entonces volvió a decirme sin voz: «¡Qué sabes tú *de eso*! El rocío cae sobre la hierba cuando la noche es más silenciosa». —

Y yo respondí: «Se burlaron de mí cuando encontré mi propio camino y lo recorrí; y en verdad, mis pies temblaron entonces.

Y me hablaron así: ¡no sabes el camino y ahora tampoco sabes cómo andar!»

Entonces volvió a decirme sin voz: «¡Qué importan sus burlas! Tú eres uno que ha olvidado la obediencia: ¡ahora debes mandar!

¿No sabes *quién* es el más necesario de todos? Aquel que manda grandes cosas.

Hacer cosas grandes es difícil: pero lo más difícil es mandar hacer cosas grandes».

Esto es lo más imperdonable en ti: tienes el poder y no quieres dominar». —

Y yo respondí: «Me falta la voz del león para mandar cualquier cosa».

Entonces volvió a decirme como en un susurro: «Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Los pensamientos que vienen con paso de paloma son los que conducen el mundo.

Oh, Zaratustra: debes andar como una sombra de lo que ha de venir: así mandarás y, mandando, precederás a otros». —

Y yo respondí: «Yo me avergüenzo».

Entonces volvió a decirme sin voz: «aún tienes que convertirte en niño y perder la vergüenza.

El orgullo de la juventud aún está sobre ti. Te hiciste joven tarde: pero quien quiere convertirse en niño, debe superar también su juventud». —

Y reflexioné largo tiempo y temblaba. Pero finalmente dije lo que ya había dicho: «No quiero».

Entonces escuché una risa a mi alrededor. ¡Ay, esa risa, cómo me desgarró las entrañas y me abrió en canal el corazón!

Y por última vez me habló: «¡Oh, Zaratustra, tus frutos están maduros, pero tú no estás maduro para tus frutos!

Así que debes volver a tu soledad, pues no deberías volverte débil». —

Y de nuevo rio y se marchó: entonces se hizo silencio a mi alrededor, como un silencio doble. Yo yacía en el suelo y el sudor me corría por los miembros.

— Ahora habéis escuchado todo y por qué debo regresar a mi soledad. Nada os he callado, amigos míos.

Pero también me habéis escuchado decir *quién* sigue siendo, ¡y quiere seguir siendo! — el más silencioso de todos los hombres.

¡Ay, amigos míos! ¡Tendría que deciros una cosa más, tendría que daros una cosa más![105] ¿Por qué no os la doy? ¿Acaso soy avaricioso? —

Cuando Zaratustra hubo pronunciado estas palabras, le sobrevino la fuerza del dolor y la cercanía de la despedida de sus amigos, de manera que comenzó a llorar; y nadie supo cómo consolarlo. Pero por la noche continuó solo y abandonó a sus amigos.

[105] Cfr. *Juan*, 16, 12.

# TERCERA PARTE

«Os sentáis mirando hacia arriba cuando buscáis la elevación.
Y yo miro hacia abajo porque estoy elevado.
¿Quién entre vosotros puede reír y estar elevado al mismo tiempo?
Quien escala las montañas más altas se ríe de las tragedias teatrales
y de las tragedias reales».
*Zaratustra*, Del leer y el escribir

## El caminante

Era alrededor de la medianoche cuando Zaratustra tomó su camino por la espalda de la isla para alcanzar por la mañana temprano la otra orilla: pues allí quería tomar un barco. Y es que allí había una buena rada donde los barcos extranjeros gustaban de echar sus anclas; estos llevaban consigo a algunos que quisieran salir de las islas afortunadas y atravesar el mar. Mientras Zaratustra subía la montaña, pensaba en las muchas caminatas que había dado desde su juventud y en cuántas montañas y cerros y cumbres había escalado ya.

Yo soy un caminante y un escalador de montañas, dijo a su corazón, no amo las llanuras y parece que no puedo permanecer sentado en silencio mucho tiempo.

Y sea cual sea mi destino y mi aventura, — siempre habrá en él un caminar y un escalar montañas: en último término uno solo tiene vivencias de sí mismo.

Ya ha pasado el tiempo en que podían ocurrirme casualidades; ¡y qué *podría* sucederme ya que no fuera algo mío!

Solo regresa, vuelve por fin a casa mi propia mismidad y también aquello que estuvo lejos de ella por mucho tiempo y disperso entre todas las cosas y casualidades.

Y sé *algo* más: ahora estoy de pie ante mi última cumbre y ante aquello que durante mucho tiempo me fue evitado. ¡Ay, debo subir mi sendero más duro! ¡Ay, comencé mi peregrinaje más solitario!

Pero quien es de mi especie no escapa a semejante hora: la hora que le dice: «¡Ahora recorres por fin el camino de tu grandeza! ¡Cumbre y abismo — son ahora *una misma cosa*!

Recorres el camino de tu grandeza: ¡aquello que hasta ahora fue llamado tu último peligro se ha convertido en tu último refugio!

Recorres el camino de tu grandeza: ¡ahora debe ser tu mayor valentía el no dejar ningún camino más tras de ti!

Recorres el camino de tu grandeza: ¡nadie ha de seguirte aquí! Tu propio pie borró el camino tras de sí y sobre él aparece escrito: Imposibilidad.

Y si a partir de ahora te faltaran todas las escaleras, tendrás que aprender a escalar sobre tu propia cabeza: ¿de qué otra manera querrías subir?

¡Sobre tu cabeza y más allá de tu propio corazón! Ahora lo más suave de ti debe convertirse en lo más duro.

Quien siempre se ha perdonado demasiado, termina enfermando de tanta indulgencia. ¡Alabado sea lo que endurece! ¡Yo no alabo la tierra de donde manan mantequilla y miel![106].

---

[106] Cfr. *Exodo*, 3, 8.

Es necesario aprender a *apartar la vista* de sí mismo, para poder ver *muchas cosas*: — todo escalador de montañas necesita esta dureza.

Pero quien es entrometido con los ojos del conocimiento, ¡cómo podría ver de las cosas más que sus motivos superficiales!

Pero tú, oh Zaratustra, querías ver el fondo y el trasfondo de todas las cosas: por eso has de escalar por encima de ti, — ¡adelante, hacia arriba, hasta que veas *por debajo* de ti incluso tus estrellas!

¡Sí! Mirarme a mí mismo abajo y también a mis estrellas: — ¡esa sería mi *cumbre*, esa sigue siendo mi *última* cumbre! —»

Así se habló a sí mismo Zaratustra mientras subía, consolando su corazón con duras sentencias: pues estaba herido en el corazón como nunca antes. Y cuando llegó a la altura de la ladera, he aquí que el otro mar se extendía frente a él: entonces se quedó de pie, en silencio, callado durante largo rato. Pero la noche era fría a esa altitud, y clara, y estrellada.

Yo conozco mi suerte, se dijo finalmente con tristeza. ¡Bien! Estoy preparado. Acaba de comenzar mi última soledad.

¡Ay, ese mar negro y triste a mis pies! ¡Ay, esta densa y nocturna desazón! ¡Ay, destino y mar! ¡Hacia vosotros debo ahora *descender*!

Estoy en pie ante mi montaña más alta y ante mi último peregrinaje: por eso debo descender más profundamente que nunca:

— ¡Descender más profundamente en el dolor de lo que nunca antes descendí, hasta su más negra marea! Así lo quiere mi destino: ¡Pues bien! Estoy preparado.

¿De dónde proceden las montañas más altas?, así pregunté en cierta ocasión. Entonces aprendí que proceden del mar.

Este testimonio está escrito en sus rocas y en las paredes de sus cumbres. Desde lo más profundo debe lo más alto alcanzar su altura. -

Así habló Zaratustra en la cumbre de la montaña, donde hacía frío. Pero cuando llegó cerca del mar y se encontró por fin solo entre los escollos, se sintió cansado del camino y más ansioso que antes.

Ahora todo duerme, dijo; incluso el mar duerme. Sus ojos me miran, extraños y ebrios de sueño.

Pero respira cálido. Lo siento. Y también siento que está soñando. Soñando se revuelve sobre almohadas duras.

¡Escucha! ¡Escucha! ¡Cómo gime el mar a causa de sus malos recuerdos! ¿O a causa de sus malas esperanzas?

Ay, estoy triste contigo, oscuro monstruo, y también enojado conmigo mismo por tu causa.

¡Ay, que mi mano no tenga suficiente fuerza! ¡En verdad, me gustaría redimirte de tus malos sueños! —

Y mientras Zaratustra hablaba de este modo, se reía de sí mismo con melancolía y amargura. «¡Cómo, Zaratustra!, dijo, ¿pretendes dar consuelo al mar cantándole?

¡Ay, Zaratustra, loco rico en amor, sobrebienaventurado en confianza! Pero siempre fuiste así: siempre te acercaste, confiado, a todo lo horrible.

Quisiste acariciar a todos los monstruos. El aliento de una respiración caliente, un poco de suave vello en la garra: — y ya estabas dispuesto a amarlo y a encandilarlo.

El *amor* es el peligro del más solitario, el amor a todo ¡*con tal de que esté vivo*! ¡Mi locura es, ciertamente, risible, y también mi modestia en el amor!» —

Así habló Zaratustra, riéndose una vez más: pero entonces pensó en sus amigos a los que había abandonado —, y como si los hubiera ofendido con sus pensamientos, sintió enojo contra sus pensamientos. Y en seguida ocurrió que el que reía comenzó a llorar: — Zaratustra lloró amargamente de ira y nostalgia.

## De la visión y el enigma

1.

Cuando corrió la voz entre los marineros de que Zaratustra se encontraba en el barco — pues a la vez que él subió a bordo un hombre que venía de las islas bienaventuradas —, se desató una gran curiosidad y expectación. Pero Zaratustra guardó silencio durante dos días y estuvo frío y mudo de tristeza, de manera que no respondía ni a las miradas ni a las preguntas. Pero en la tarde del segundo día abrió de nuevo sus oídos, aunque seguía callado: pues había muchas cosas extrañas y peligrosas para oír en ese barco que venía de lejos y quería continuar aún más lejos. Pero Zaratustra era amigo de los que hacen largos viajes y no les gusta vivir sin peligro. Y he aquí que, finalmente, se le desató la lengua mientras escuchaba y el hielo de su corazón se quebró: — entonces comenzó a hablar así:

A vosotros, audaces buscadores e indagadores[107], y a todo aquel que se embarque con astutas velas en mares terribles, —

a vosotros, los ebrios de enigmas, los que gozáis con la luz crepuscular, vosotros cuyas almas son atraídas con flautas hacia todos los abismos confusos:

— pues no queréis seguir un hilo con manos cobardes; y donde podéis *adivinar*, odiáis *deducir* —

a vosotros solos os cuento el enigma que *vi*, — la visión del más solitario. —

Hace poco iba yo caminando, sombrío, a través de un crepúsculo de color cadavérico, — sombrío y duro, con los labios sellados. *Más de un sol* se había ocultado para mí.

Un camino que ascendía, obstinado, por los guijarros, un camino malvado, solitario al que había hierba ni arbusto que le fuera apropiado: un camino montañoso crujía bajo la obstinación de mis pies.

[107] *Sucher und Versucher*. Como señala Adrian del Caro en su versión inglesa del *Zaratustra*, *suchen* es «buscar», pero *versuchen* significa tanto «indagar», «ensayar» como «tentar», «seducir». *Versucher* es, pues, aquel que experimenta y ensaya, pero también aquel que provoca la tentación. *Versucher-Gott*, el Dios tentador, es como llama Nietzsche a Dionisos. Hay, pues, una relación implícita entre el acto de investigar, ensayar, probar, y el acto de tentar, seducir al «mal». (Cfr. *Thus spoke Zarathustra*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 124, nota 1.)

Avanzando, mudo, sobre el tintineo burlón de los guijarros, aplastando la piedra que lo hacía resbalar: así avanzaban mis pies hacia arriba.

Hacia arriba: — a pesar del espíritu que los empujaba hacia abajo, que los empujaba hacia el abismo, el espíritu de la pesadez, mi demonio y enemigo mortal.

Hacia arriba: — aunque ese espíritu iba sentado sobre mí, mitad enano, mitad topo; paralítico, paralizador; vertiendo plomo en mis oídos, pensamientos como gotas de plomo en mi cerebro.

«Oh, Zaratustra, me susurró burlonamente sílaba a sílaba, ¡piedra de la sabiduría! Te lanzaste hacia arriba, pero toda piedra que ha sido arrojada — ¡tiene que caer!

¡Oh, Zaratustra, piedra de la sabiduría, piedra de honda, destructor de estrellas! Te lanzaste a ti mismo tan alto, pero toda piedra arrojada — ¡tiene que caer!

Condenado a ti mismo y a tu propia lapidación: oh, Zaratustra, lanzaste lejos la piedra, sí, — ¡pero volverá a caer sobre *ti* mismo!»

Entonces el enano calló; y lo hizo durante largo tiempo. Pero su silencio me oprimía; ¡y cuando se está así con otro, se está más solo que con uno mismo!

Subí, subí, soñé, pensé, — pero todo me oprimía. Parecía un enfermo al que su terrible tormento lo deja cansado y al que vuelve a despertar un mal sueño nada más dormirse. —

Pero hay algo en mí que llamo valor: este valor fue el que me libró, hasta ahora, de todo descontento. Este valor fue finalmente el que me hizo detenerme y decir: «¡Enano! ¡Tú o yo!» —

El valor es ciertamente el mejor matador, — el valor que *ataca*: pues todo ataque se hace a tambor batiente.

Pero el hombre es el animal más valiente: así es como superó a todos los animales. A tambor batiente superó todo dolor. Pero el dolor humano es el dolor más profundo.

El valor mata incluso el vértigo junto a los abismos: ¡y dónde podría estar el hombre si no junto a los abismos! ¿Mirar no es acaso siempre — mirar abismos?

El valor es el mejor matador: el valor mata incluso la compasión. Pero la compasión es el abismo más profundo: mientras más profundamente ve el hombre la vida, más profundamente ve también el sufrimiento[108].

Pero el valor es el mejor matador, el valor que ataca: mata incluso a la muerte, pues dice: «¿Fue *esto* la vida? ¡Bien! ¡Que comience *otra* vez!»

Es estas palabras hay, sin embargo, mucho tambor batiente. Quien tenga oídos, que oiga[109]. —

2.

«¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo o tú! Yo, sin embargo, soy el más fuerte de los dos —: ¡tú no conoces mi pensamiento abismático! ¡*Ese* — no podrías soportarlo!» —

Entonces sucedió algo que me hizo todo más ligero: ¡pues el enano saltó de mis hombros, el curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra que había delante de mí. Pero precisamente allí donde nos paramos había un portón.

---

[108] Compasión se dice en alemán *Mitleiden* (literalmente: «sufrir con»).

[109] Cfr. *Marcos*, 4, 23; *Mateo*, 11, 15.

«¡Mira ese portón, enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos confluyen aquí: dos caminos que nadie recorrió hasta el final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa otra calle larga hacia adelante — es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos; chocan de cabeza el uno con el otro: — y aquí, en este portón, es donde se encuentran. El nombre del portón está escrito arriba: "Instante".

Pero quien recorra uno de ellos — y continúe hacia adelante y siempre más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradirán eternamente?» —

«Todo lo recto miente, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva. El tiempo mismo es un círculo».

«¡Tú, espíritu de la pesadez, respondí enojado, no te lo pongas tan fácil! ¡O te dejo en cuclillas ahí donde estás, cojitranco, — y fui yo quien te *subió* hasta aquí!

¡Mira, continué, este instante! De este portón llamado Instante sale *hacia atrás* una eterna calle larga: tras de nosotros hay una eternidad.

Todas las cosas que *pueden* correr, ¿no habrán recorrido ya esa calle? Todas las cosas que *pueden* suceder, ¿no habrán sucedido y habrán sido hechas y habrán transcurrido ya una vez?

Y si todo ya ha existido: ¿qué opinas, enano, de este instante? ¿No debería este portón — haber existido ya?

¿Y no están anudadas, de este modo, todas las cosas, de manera que este instante arrastra tras de sí *todas* las cosas venideras? ¿Y, *por tanto* — — también a sí mismo?

Pues todas las cosas que *pueden* correr: ¡por esa larga calle *hacia adelante* — también *tendrán* que correr una vez más! -

Y esa lenta araña que se arrastra bajo la luz de la Luna, y la luz de la Luna misma, y yo, y tú en este portón, susurrando juntos, susurrando acerca de cosas eternas — ¿no hemos tenido que existir ya todos nosotros?

— y regresar y correr por esa otra calle, hacia adelante, frente a nosotros, por esa larga, horrenda calle, ¿no tenemos que retornar eternamente? —»

Así hablé, y cada vez más bajo: pues tuve miedo de mis propios pensamientos y del fondo de mis pensamientos. Entonces, de repente, oí *aullar* a un perro cerca de mí.

¿Había escuchado antes a un perro aullar de esa forma? Mi pensamiento corrió hacia atrás. ¡Sí! Cuando era un niño, en la lejana infancia:

— entonces oí a un perro ladrar de esa forma. Y también lo vi, erizado, con la cabeza hacia arriba, temblando, en la medianoche más silenciosa, cuando hasta los perros creen en fantasmas:

— así que me conmovió. Justo en ese momento salió la Luna llena, con un silencio de muerte, sobre la casa. Allí permaneció en silencio, como un ascua redonda, — silenciosa sobre el tejado plano, como sobre un dominio que no le perteneciera: —

esto exasperó en aquel entonces al perro: pues los perros creen en ladrones y en fantasmas. Y cuando volví a oír aullar de esa manera, volví a sentir lástima.

¿Adonde se había ido ahora el enano? ¿Y el portón? ¿Y la araña? ¿Y todo aquel susurro? ¿Acaso estaba soñando? ¿Me había despertado? *De pronto* estaba entre peñascos salvajes, solo, desolado, bajo la más desolada luz de la Luna.

¡*Pero allí había un hombre*! ¡Y allí! El perro, saltando, erizado, gimiendo, — ahora él me vio a mí venir — entonces aulló de nuevo, *gritó*: — ¿había oído yo a un perro gritar auxilio de esa manera?

Y, en verdad, nunca antes había visto nada parecido a lo que vi. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto y con una pesada serpiente negra colgándole de la boca.

¿Había visto yo alguna vez tanta repugnancia y tan pálido horror en *un* rostro? Se habría quedado dormido, la serpiente lo cogía por el cuello y le apretaba mordiéndole.

Mi mano tiró y tiró de la serpiente: — ¡en vano! No pude arrancarla de su garganta. Entonces salió un grito de mí: «¡Muerde! ¡Muerde!

¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!» — así salió ese grito de mí. Mi horror, mi odio, mi repugnancia, mi compasión, todo mi bien y mi mal gritó desde dentro de mí con *un solo* grito. —

¡Vosotros, audaces que me rodeáis! ¡Buscadores e indagadores y todo aquel que se haya embarcado con astutas velas en mares inexplorados! ¡Vosotros que gozáis con los enigmas!

¡Desveladme el enigma que contemplé entonces, decidme el significado de la visión del más solitario!

Pues fue una visión y una previsión: — ¿*qué* vi entonces en forma de símbolo? ¿Y *quién* es aquel que aún ha de venir?[110].

¿*Quién* es el pastor en cuya garganta se deslizó la serpiente? ¿*Quién* es el hombre a quien se le deslizará en la garganta todo lo más pesado y más oscuro?

— Pero el pastor mordió tal y como le aconsejó mi grito: ¡mordió con un fuerte mordisco! Escupió lejos la cabeza de la serpiente —: y se puso en pie de un salto. —

Ya no era un pastor, ni un hombre, — ¡era un transfigurado, un iluminado que *reía*! ¡Ningún hombre sobre la tierra rio nunca como *él* rio!

Oh, hermanos míos, escuché una risa que no era risa de hombre, — — y ahora me devora una sed, un anhelo, que nunca se aplaca.

Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto todavía vivir! ¡Y cómo soportaría morir ahora! —

Así habló Zaratustra.

### De la bienaventuranza no querida

Con tales enigmas y amarguras en el corazón, Zaratustra cruzó el mar. Pero cuando, después de cuatro días de viaje, estuvo lejos de las islas bienaventuradas y de sus amigos, había superado ya todo su dolor — : de nuevo se erguía, victorioso y con pie firme, sobre su destino. Y entonces Zaratustra habló así a su conciencia jubilosa:

Otra vez estoy solo, y quiero estarlo, solo con el cielo pródigo y con el mar libre; y otra vez la tarde me rodea.

---

[110] Cfr. *Mateo*, 3, 11.

Una tarde encontré por primera vez a mis amigos, y una tarde la segunda vez: — en la hora en que toda luz se vuelve más taciturna.

Pues aquella parte de felicidad que aún está en camino entre el cielo y la tierra, eso es lo que busca para sí como refugio un alma clara: *por la felicidad*, toda luz se ha vuelto ahora más taciturna.

¡Oh, tarde de mi vida! En otro tiempo *mi* felicidad descendió hasta el valle para buscar refugio: y entonces encontró esas almas abiertas y hospitalarias.

¡Oh, tarde de mi vida! ¡Qué no he dado yo a cambio de *una sola cosa*: esta arboleda viva de mis pensamientos y esta luz matinal de mi suprema esperanza!

El creador buscó una vez compañeros de camino e hijos de *su* esperanza: y he aquí que no pudo encontrarlos sin crearlos él mismo.

Así estoy en medio de mis obras, caminando hacia mis hijos y volviendo de ellos: es por sus hijos por quienes Zaratustra aún tiene que consumarse a sí mismo.

Pues, en el fondo, solo se ama al hijo y a la propia obra; y donde hay un gran amor hacia uno mismo, ese amor es el testimonio del embarazo: es lo que descubrí yo.

Mis hijos aún están verdes en su primera primavera, de pie los unos junto a los otros y zarandeados por los vientos, árboles de mi jardín y de mi mejor tierra.

¡Y en verdad, donde tales árboles están unos junto a otros, ahí *están* las islas afortunadas!

Pero en algún momento querré trasplantarlos y ponerlos separados: para que aprendan la soledad y la obstinación y la cautela.

Entonces cada uno de ellos estará, para mí, trenzado y retorcido y con una dureza flexible, junto al mar, el faro viviente de una vida invencible.

Allí donde las tempestades se precipitan en el mar y la trompa de la montaña bebe agua, allí tendrá algún día su guardia diurna y nocturna, para *su* examen y conocimiento.

Deberá ser reconocido y examinado si es de mi misma especie y origen, — si es señor de una larga voluntad, callando aun cuando habla, y abandonándose de tal manera que, al dar, *tome*: —

— para que un día llegue a ser mi compañero de viaje y un compañero de creación y de celebración de Zaratustra —: uno que escriba sobre mis tablas mi voluntad: en pos de la consumación más plena de todas las cosas.

Y por él y por quienes son iguales a él, debo yo mismo consumarme *a mí*: por eso renuncio ahora a mi felicidad y me ofrezco a toda infelicidad — para *mi* último examen y conocimiento.

Y, en verdad, llegó el tiempo de marcharme; y la sombra del caminante y el instante más largo y la hora más silenciosa — todos me dijeron: «¡Ha llegado la hora!»

El viento sopló sobre mí a través de la cerradura del portón y dijo: «¡Ven!» La puerta se abrió sagazmente para mí y dijo: «¡Ve!»

Pero yo yacía encadenado al amor a mis hijos: el ansia me tendía esos brazos, el ansia de amor, de llegar a ser presa de mis hijos y perderme en ellos.

Ansiar — significa para mí: haberme perdido. ¡*Os tengo a vosotros, mis hijos*! En este tener todo debe ser seguridad y no ansiar nada.

Pero el sol de mi amor yacía sobre mí, quemándome. Zaratustra se cocía en su propio jugo, — y las sombras y las dudas se alejaron de mí volando.

Ya sentía deseos de frío y de invierno: «¡Oh, que el frío y el invierno vuelvan a hacerme crujir y rechinar!» suspiré: — entonces unas nieblas heladas salieron de mí y me cubrieron.

Mi pasado abrió sus tumbas y se despertó más de un dolor que había sido enterrado vivo: — solo estaba dormido, oculto en sudarios.

Así me gritaba todo, por signos: «¡Ya es tiempo!» Pero yo — no escuchaba: hasta que finalmente mi abismo se movió y mi pensamiento me mordió.

¡Ay, pensamiento abismal que eres el pensamiento *mío*! ¿Cuándo hallaré la fuerza para oírte cavar y no temblar yo más?

¡Hasta el cuello me llegan los latidos de mi corazón cuando te escucho cavar! ¡Tu silencio quiere estrangularme, tú abismalmente silencioso!

Nunca fui capaz de llamarte para que *subieras*: ¡ya tuve bastante con llevarte — conmigo! No era bastante fuerte para la última arrogancia y malicia del león.

Bastante horrible fue siempre para mí tu pesadez: ¡pero alguna vez encontraré la fuerza y la voz del león para llamarte a que subas!

Cuando haya superado todo esto, entonces querré superar aún lo más grande; ¡y una *victoria* será el sello de mi consumación! —

Entretanto, aún vago por mares inciertos; el azar me adula, el azar de lengua alisada; miro hacia adelante y hacia atrás —, aún no veo el final.

Aún no llegó la hora de mi última lucha, — ¿o acaso me llega justo ahora? ¡En verdad, el mar y la vida alrededor me miran con una belleza maliciosa!

¡Oh, tarde de mi vida! ¡Oh, felicidad antes del anochecer! ¡Oh, puerto en alta mar! ¡Oh, paz en lo incierto! ¡Cómo desconfío de todos vosotros!

¡En verdad, soy desconfiado ante toda belleza maliciosa! Soy igual al amante que desconfía de la sonrisa demasiado aterciopelada.

Así como el celoso mantiene lejos de sí a la que más ama, cariñoso incluso en su dureza, — así rechazo yo lejos de mí esta hora bienaventurada.

¡Aléjate, hora bienaventurada! ¡Contigo llegó a mí una bienaventuranza no querida! Estoy aquí, dispuesto a mi dolor más profundo: — ¡llegas a destiempo!

¡Aléjate, hora bienaventurada! Mejor encuentra refugio allí — ¡junto a mis hijos! ¡Apresúrate! ¡Y bendícelos, antes del anochecer, con *mi* felicidad!

Ya se aproxima el anochecer: el sol se pone. ¡Ve — felicidad mía! —

Así habló Zaratustra. Y esperó a su infelicidad toda la noche: pero esperó en vano. La noche permaneció clara y tranquila y la felicidad misma se le acercaba más y más. Pero, sobre la hora del alba, Zaratustra rio para su corazón y dijo burlonamente: «La felicidad corre hacia mí. Eso es porque no yo no corro tras las mujeres. Pero la felicidad es una mujer».

## Antes de la salida del sol

¡Oh, cielo sobre mi cabeza, tan puro! ¡Profundo! ¡Abismo de luz! Contemplándote, me estremezco de anhelos divinos.

Arrojarme a tus alturas — ¡esa es *mi* profundidad! Esconderme en tu pureza — ¡esa es *mi* inocencia!

Es su propia belleza lo que envuelve al Dios: así escondes tú tus estrellas. No hablas: *así* me anuncias tu sabiduría.

Mudo te has presentado ante mí sobre un mar que brama. Tu amor y tu pudor comunican una revelación a mi alma que brama.

Que vinieras a mí de modo tan bello, envuelto en tu belleza, que hables permaneciendo mudo, manifiesto en tu sabiduría:

¡Oh, cómo no iba yo a adivinar todo el pudor de tu alma! ¡*Antes* que el sol te presentaste ante mí, ante el más solitario de los hombres!

Somos amigos desde el comienzo: en nosotros están juntos el dolor, el horror y la razón[111]; incluso el sol tenemos en común.

No hablamos entre nosotros porque sabemos demasiado —: Nos callamos, sonreímos nuestro saber.

¿No eres tú la luz para mi fuego? ¿Acaso no tienes el alma gemela de mi conocimiento?

Todo lo aprendimos juntos; juntos aprendimos a escalar por encima de nosotros hacia nosotros mismos, y a sonreír sin nubes: —

— a sonreír sin nubes, hacia abajo, desde unos ojos luminosos y desde una lejanía remota, mientras, debajo de nosotros, la opresión, la finalidad y la culpa exhalan vapores como de lluvia.

Y cuando caminaba solo: ¿*de quién* tenía hambre mi alma en las noches y en los caminos errados? Y cuando escalé montañas, ¿*a quién* buscaba en las montañas si no a ti?

Y todo mi caminar y mi escalar: fue solo una necesidad y un recurso de alguien desvalido: — ¡mi entera voluntad solo quiere *volar*, volar dentro de *ti*!

¿Y a quién odiaba yo más que a las nubes pasajeras y a todo lo que te cubre? ¡Y odiaba hasta mi propio odio porque también él te cubría!

Estoy enojado con las nubes pasajeras, esos gatos de rapiña que se deslizan silenciosamente: nos quitan, a ti y a mí, lo que nos es común, — el desmesurado, ilimitado decir sí y amén.

Estamos enojados con esas mediadoras y entrometidas, las nubes pasajeras: nubes que no son enteramente ni esto ni lo otro, que no aprendieron a bendecir ni a maldecir a fondo.

¡Prefiero estar sentado en el tonel bajo un cielo cerrado, prefiero estar sentado en el abismo sin cielo antes que verte a ti, cielo de luz, cubierto por nubes pasajeras!

Y he querido sujetarlas a menudo con los afilados filamentos de oro del rayo, para golpear los timbales, como un trueno, sobre su panza de caldera: —

— un encolerizado timbalero porque me quitan tu «¡sí!» y tu «¡amén!», ¡cielo sobre mi cabeza, puro! ¡Luminoso! ¡Abismo de luz! porque te roban *mi* «¡sí!» y *mi* «¡amén!»

Pues aún prefiero el ruido y el trueno y todas las maldiciones del tiempo antes que esta precavida y dubitativa tranquilidad de gatos; y también entre los hombres odio sobre todo a los que andan sigilosamente, los que no son ni una cosa ni la otra, los que son nubes pasajeras dubitativas e indecisas.

---

[111] *Gram und Grauen und Grund* (literalmente: «tristeza, horror, motivo»). Sánchez Pascual traduce «la tristura y la pavura y la hondura» para conservar de algún modo la aliteración. Nosotros hemos optado por la aliteración en la rima asonante, sin forzar mucho ni el significante ni el significado.

Y «¡quién no sepa bendecir, debe *aprender* a maldecir!» — esta enseñanza luminosa cayó sobre mí desde el cielo luminoso, esta estrella aún está en mi cielo en las noches negras.

¡Pero yo soy uno que bendice y que dice sí, siempre que tú estés a mi alrededor, puro, luminoso, abismo de luz! — a todos los abismos llevo mi bendiciente decir sí.

Me he convertido en uno que bendice y que dice sí, y he luchado durante mucho tiempo y he sido un luchador para que un día pudiera tener las manos libres para bendecir.

Pero esta es mi bendición: estar en pie sobre cada cosa como si fuera su propio cielo, como su cúpula, su campana azur y su seguridad eterna: ¡bienaventurado es quien así bendice!

Pues todas las cosas fueron bautizadas en la fuente de la eternidad y más allá del bien y del mal; pero el bien y el mal mismos son solo semisombras y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras.

En verdad, es una bendición y no una maldición cuando enseño: «Sobre todas las cosas está el cielo del Azar, el cielo de la Inocencia, el cielo de la Casualidad, el cielo de la Arrogancia».

«De casualidad» — esta es la nobleza más antigua del mundo. Yo se la devolví a todas las cosas. Las redimí de la esclavitud de la finalidad.

Yo puse esta libertad y esta serenidad celestial, como campanas azures, sobre todas las cosas, cuando enseñé que no hay ninguna «voluntad eterna» que, por encima de ellas y a través de ellas, — quiera.

En lugar de aquella voluntad yo puse esta arrogancia y esta locura cuando enseñé: «en todas las cosas solo *una* es imposible — ¡racionalidad!»

Un *poco* de razón, sin duda, una semilla de sabiduría esparcida entre estrella y estrella, esa levadura está mezclada en todas las cosas[112]: ¡por amor a la locura es por lo que hay sabiduría mezclada entre todas las cosas!

Un poco de sabiduría aún es posible; pero yo encontré esta bendita seguridad en todas las cosas: que prefieren — *bailar* sobre los pies del azar.

¡Oh, cielo sobre mi cabeza, puro, elevado! Esta es ahora para mí tu pureza, ¡que no hay ninguna araña-razón ni telas de araña eternas: —

— que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos! —

¿Te sonrojas? ¿Dije algo indecible? ¿Blasfemé queriendo bendecirte?

¿O acaso es el pudor compartido el que te hizo enrojecer? — ¿Me mandas marchar y callar solo porque ahora — llega el *día*?

El mundo es profundo —: y más profundo de lo que el día ha pensado. No todo tiene derecho a hablar frente al día. Pero el día llega: ¡separémonos, pues!

¡Oh, cielo sobre mí, pudoroso, ardiente! ¡Oh, felicidad mía antes de la salida del sol! El día llega: ¡separémonos, pues! —

Así habló Zaratustra.

[112] Cfr. *Mateo*, 13, 33.

## De la virtud empequeñecedora

1.

Cuando Zaratustra se encontró de nuevo en tierra firme, no fue derecho a su montaña y a su caverna, sino que recorrió muchas sendas y preguntas y estuvo aprendiendo de esto y de lo otro, de tal manera que se reía de sí mismo diciendo: «He aquí un río que, tras mucho serpentear, fluye de vuelta a su nacimiento». Pues quería enterarse de qué había ocurrido entretanto *con el hombre*: si se había vuelto más grande o más pequeño. Y en cierta ocasión vio una hilera de casas nuevas; entonces se sorprendió y dijo:

¿Qué significan estas casas? ¡En verdad ningún alma grande las puso ahí como símbolo de sí misma!

¿Las sacó acaso un niño tonto de su caja de juguetes? ¡Entonces que otro niño vuelva a meterlas en su caja!

Y esas habitaciones y cuartos: ¿acaso pueden entrar y salir de ahí los *varones*? Me parecen hechas para muñecas de seda; o para gatos golosos que se dejan golosinear.

Y Zaratustra permaneció de pie, pensativo. Finalmente dijo, afligido: «¡*Todo* se ha vuelto más pequeño!

Por todas partes veo puertas más pequeñas: quien es de *mi* especie, sin duda que aún puede atravesarlas — ¡pero agachándose!

Oh, cuándo regresaré de nuevo a mi patria, donde no tenga que agacharme más — ¡donde no tenga que agacharme más *ante los pequeños*!» — Y Zaratustra suspiró y miró a lo lejos. —

Pero ese mismo día dio su discurso sobre la virtud empequeñecedora.

2.

Atravieso este pueblo y mantengo mis ojos abiertos: no me perdonan que no esté celoso de sus virtudes.

Intentan morderme porque les digo: la gente pequeña necesita virtudes pequeñas — ¡y porque me resulta difícil que la gente pequeña sea *necesaria*!

Todavía me parezco al gallo en corral ajeno, al que intentan morder las gallinas; pero no por ello me enfado con esas gallinas.

Soy amable con ellas como con toda pequeña molestia; ser espinoso con lo pequeño me parece una sabiduría propia de erizos.

Todos hablan de mí cuando, al atardecer, se sientan alrededor del fuego, hablan de mí, ¡pero nadie piensa — en mí!

Este es el nuevo silencio que aprendí: su ruido a mi alrededor extiende un manto sobre mis pensamientos.

Hacen ruido entre ellos: «¿Qué quiere de nosotros esa nube sombría? ¡Cuidemos de que no nos traiga la peste!»

Y, hace poco, una mujer agarró a su hijo que quería venir a mí: «¡Apartad a los niños!», gritó; «esos ojos abrasan las almas de los niños»[113].

---

[113] Cfr. *Mateo*, 19, 13.

Tosen cuando hablo: creen que toser es una objeción contras los vientos fuertes, —¡nada adivinan del rugido de mi felicidad!

«Aún no tenemos tiempo para Zaratustra» — así objetan; ¿pero qué importan un tiempo que «no tiene tiempo» para Zaratustra?

E incluso cuando me alaban: ¿cómo podría yo echarme a dormir sobre *su* alabanza? Su elogio es para mí un cinturón de espinas: me sigue pinchando incluso cuando me lo quito.

Y también he aprendido esto entre ellos: el que alaba cree que está devolviendo algo, ¡cuando en verdad lo que quiere es recibir más regalos!

¡Preguntad a mis pies si a ellos les gusta esa forma de alabanza y de seducción! En verdad, con ese ritmo y ese tic-tac, a mis pies no les gusta ni bailar ni estarse quietos.

Quieren seducirme y adularme hacia la pequeña virtud; quieren convencer a mis pies para bailar el tic-tac de la pequeña dicha.

Atravieso este pueblo y mantengo los ojos abiertos: se han vuelto *más pequeños*, y se volverán aún más pequeños: — *pero a esto conduce su doctrina sobre la felicidad y la virtud.*

Y es que también en la virtud son modestos — pues quieren comodidad. Pero con la comodidad solo casa la virtud modesta.

Sin duda, ellos aprenden también a su manera a caminar y a ir hacia adelante: a esto lo llamo yo *cojear* —. Así es como se convierten en obstáculo para todo aquel que tenga prisa.

Y algunos de ellos va hacia adelante mirando al mismo tiempo hacia atrás, con la nuca rígida[114]: me gusta tropezar con estos.

Los pies y los ojos no deberían mentirse ni desmentirse mutuamente. Pero hay mucha mentira entre la gente pequeña.

Algunos de ellos quieren, pero la mayoría solo son queridos. Algunos de ellos son sinceros, pero la mayoría son malos actores.

Entre ellos hay actores que no saben que lo son y actores que no quieren serlo —, los hombres sinceros son siempre poco frecuentes, especialmente los actores sinceros.

Poco hay aquí de varones: por eso se varonizan sus mujeres. Pues solo quien sea lo suficientemente hombre *redimirá* en la mujer — a la *mujer*.

Y la peor hipocresía que encontré en ellos fue esta: que también quienes mandan fingen hipócritamente tener las virtudes de quienes sirven.

«Yo sirvo, tú sirves, nosotros servimos» — así reza aquí también la hipocresía de los dominadores, — ¡y ay cuando el primer señor es *solamente* el primer servidor!

Ay, la curiosidad de mis ojos también se perdió en sus hipocresías; bien presentí yo toda su felicidad de moscas y todo ese zumbido suyo en torno a los cristales de las ventanas soleadas.

Veo tanto bien como debilidad. Tanta justicia y compasión como debilidad.

Son redondos, justos y bondadosos unos con otros, igual que los granitos de arena son redondos, justos y bondadosos unos con otros.

Abrazar humildemente una pequeña felicidad — ¡a esto lo llaman «resignación»! Y, al hacerlo, ya miran de reojo buscando humildemente otra pequeña felicidad.

---

[114] Cfr. *Génesis*, 19, 26.

En el fondo, lo que más quieren es simplemente *una* cosa: que nadie les haga daño. Por eso se preocupan por todo el mundo y le hacen el bien.

Pero esto es *cobardía*: aunque se llame «virtud». —

Y cuando alguna vez estas gentes pequeñas hablan con aspereza: *yo* solo escucho su ronquera, — y es que cualquier soplo de aire los vuelve roncos.

Son astutos, sus virtudes tienen dedos astutos. Pero les faltan los puños, sus dedos no saben esconderse detrás de los puños.

Para ellos la virtud es eso que vuelve humilde y manso: así es como hicieron del lobo un perro y como convirtieron al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre.

«Ponemos nuestra silla en *medio* — así me dice su sonrisa satisfecha — y a la misma distancia de los espadachines moribundos que de las cerdas satisfechas».

Pero esto es — *mediocridad*: aunque se llame moderación. —

3.

Atravieso este pueblo y dejo caer algunas palabras: pero ellos no saben ni tomar ni conservar.

Se sorprenden de que yo no haya venido a criticar los placeres ni los vicios; ¡y, en verdad, no vine tampoco para prevenirles contra los carteristas!

Se sorprenden de que no esté dispuesto a hacer más ingeniosa y aguda su inteligencia: ¡como si no tuvieran ya bastante inteligentes cuya voz me rechina en los oídos como la tiza contra la pizarra!

Y cuando clamo: «maldecid a todos los demonios cobardes que hay en vosotros, que tanto les gusta gimotear, juntar las manos y adorar», entonces ellos claman: «Zaratustra es un ateo».

Y claman así sobre todo sus maestros de la resignación —; pero es justo a estos a quienes más me gusta gritarles al oído: ¡sí! ¡*Soy* Zaratustra, el ateo!

¡Esos maestros de la resignación! Se deslizan, como piojos, en todos los lugares donde hay algo pequeño, enfermo y sucio; y solo mi asco me impide pisarlos.

¡Bien! Este es mi sermón para *sus* oídos: yo soy Zaratustra, el ateo, el que dice «¿quién es más ateo que yo, que quiero disfrutar de su enseñanza?»

Yo soy Zaratustra, el ateo: ¿dónde encontraré a mis iguales? Y mis iguales son todos esos que se dan a sí mismos su propia voluntad y renuncian a la resignación[115].

Yo soy Zaratustra, el ateo: en *mi* olla cocino todo azar. Y solo cuando está completamente cocido, le doy la bienvenida como *mi* alimento.

Y, en verdad, más de un azar vino a mí con modos impetuosos: pero mi *voluntad* le habló de modo aún más impetuoso, — y entonces él se arrodilló, suplicando —

— suplicando encontrar albergue y corazón en mí, y diciendo halagadoramente: «¡Mira, oh Zaratustra, solo soy un amigo viniendo a un amigo!» —

¡Pero qué digo donde nadie tiene *mis* oídos! Y, por eso, quiero sacarlo de mí y gritarlo a los vientos:

¡Os hacéis más y más pequeños, gente pequeña! ¡Os desmenuzáis, conformistas! ¡Vais a perecer ahora —

[115] Cfr. *Mateo*. 12, 50.

— a causa de vuestras muchas pequeñas virtudes, a causa de vuestra mucha pequeña omisión, a causa de vuestra mucha pequeña resignación!

Demasiado cuidadosa, demasiado blanda: ¡así es vuestra tierra! ¡Pero, para *crecer*, un árbol tiene que envolver con duras raíces las piedras duras!

Lo que omitís teje el tejido del futuro humano; también vuestra nada es una telaraña y una araña que vive de la sangre del futuro.

Y cuando tomáis es como si lo robarais, pequeños virtuosos; pero incluso entre los bellacos dice el *honor*: «Solo es permitido robar allí donde no se puede tomar al asalto».

«Se da» — esta es también una enseñanza de la resignación. Pero yo os digo a vosotros, conformistas: ¡*se toma* y se tomará cada vez más de vosotros!

¡Ay, ojalá alejaseis de vosotros todo ese querer *a medias* y os fuerais decididos tanto para la pereza como para la acción!

Ay, ojalá entendieseis mi palabra: «¡haced siempre lo que queráis, — pero antes sed *capaces de querer*!»

«Amad siempre a vuestro prójimo como a vosotros mismos, — pero antes sed de los que *se aman a sí mismos*[116] —

— ¡de los que aman con gran amor, de los que aman con gran desprecio!» Así habla Zaratustra, el ateo. —

¡Pero qué digo donde nadie tiene *mis* oídos! Aquí es todavía una hora demasiado pronto para mí.

Yo soy mi propio precursor entre estas gentes, mi propio canto del gallo por los callejones oscuros.

¡Pero llega la hora de *ellos*! ¡Y llega también la mía! De hora en hora se vuelven más pequeños, más pobres, más estériles, — ¡pobre vegetación! ¡Pobre tierra!

Y pronto estarán ante mí como pasto seco y como erial, y ciertamente cansados de sí mismos — ¡y más que de agua, ansiosos de *fuego*!

¡Oh, bendita hora del rayo! ¡Oh, misterio antes del mediodía! — Algún día los convertiré en fuegos que se propagan y en mensajeros con lenguas de fuego[117]: —

— habrán de anunciar un día con lenguas de fuego: ¡viene, ya está cerca, *el gran mediodía*!

Así habló Zaratustra.

## En el monte de los olivos

El invierno, un mal huésped, se sienta conmigo en mi casa; mis manos están azuladas por su amistoso apretón de manos.

Lo honro, a este mal huésped, pero me gusta dejarlo sentado solo. Me gusta evitarlo; ¡y si uno corre *bien*, consigue escapar de él!

Huyo con pies calientes y con pensamientos calientes allí donde el viento está en calma, — hacia el rincón soleado de mi monte de los olivos.

Allí me río de mi estricto huésped y hasta le agradezco que me espante las moscas de la casa y acalle muchos pequeños ruidos.

---

[116] Cfr. *Mateo*, 22, 39.
[117] Cfr. *Isaías*, 5, 24.

En efecto, él no aguanta que un mosquito o dos se pongan a cantar; hasta la calle la deja tan vacía que la luz de la Luna se asusta allí dentro.

Es un huésped duro, — pero yo lo honro, y no rezo al barrigudo ídolo de fuego como hacen los delicados.

¡Es preferible rechinar un poco los dientes[118] que adorar ídolos! — así lo quiere mi modo de ser. Y soy especialmente hostil con todos los ardientes, humeantes y enmohecidos ídolos de fuego.

A quien amo, prefiero amarlo en invierno antes que en verano; ahora me burlo mejor de mis enemigos, y lo hago más cordialmente desde que el invierno se asienta en mi casa.

Cordial en verdad, incluso cuando *me arrastro* a la cama —: entonces sigue riéndose y alardeando mi felicidad oculta; siguen riéndose mis sueños mentirosos.

¿Yo, uno — que se arrastra? Jamás en mi vida me arrastré ante los poderosos; y si alguna vez mentí, lo hice por amor. Por eso soy feliz también en la cama del invierno.

Una cama sencilla me calienta más que una rica, pues soy celoso de mi pobreza. Y ella me es más fiel en invierno.

Comienzo cada día con una maldad y me burlo del invierno con un baño frío: eso hace gruñir a mi rígido compañero.

También me gusta hacerle cosquillas con una velita de cera: para que deje salir por fin al cielo de la oscuridad cenicienta.

Por cierto que soy especialmente malvado por las mañanas: en la primera hora, cuando el cubo chirría en el pozo y los caballos relinchan en los callejones oscuros: —

allí espero impaciente a que el cielo claro salga para mí, el cielo invernal con su barba de nieve, el viejo de cabeza blanca, —

— ¡el cielo de invierno, el silencioso cielo que a menudo silencia al mismo sol!

¿Acaso aprendí de él el largo silencio luminoso? ¿O lo aprendió él de mí? ¿O cada uno de nosotros lo ha inventado por sí mismo?

El origen de todas las cosas buenas tiene mil formas, — todas las cosas buenas e insolentes saltan de alegría a la existencia: ¡cómo iban a hacerlo solo — *una* vez!

También el largo silencio es una cosa buena e insolente y también lo es mirar, como el cielo de invierno, desde un rostro luminoso de ojos redondos: —

— como él, silenciar su sol y su inquebrantable voluntad solar: ¡en verdad, *bien* aprendí este arte y esta insolencia de invierno!

Mi maldad y mi arte más queridos consisten en que mi silencio aprendió a no delatarse por el silencio.

Engaño a mis solemnes guardianes martilleando con palabras y con dados: mi voluntad y mi meta deben escapar de estos estrictos centinelas.

Para que nadie vea en mi profundidad y en mi última voluntad, — para eso me inventé el largo silencio luminoso.

[118] Sánchez Pascual traduce «dar un poco diente con diente» y en la versión inglesa de Adrian del Caro se lee «teeth chattering». En realidad, la expresión alude directamente a las palabras de Jesús en el Evangelio (*Lucas*, 13, 28, *Mateo*, 13, 42) para referirse al destino de los condenados.

Así encontré a algún que otro hombre inteligente: cubría su rostro con velos y enturbiaba su agua, de tal manera que nadie podía ver a través de él ni debajo de él.

Pero precisamente a él venían los desconfiados y los cascanueces más inteligentes: ¡precisamente a él le pescaron su más escondido pez!

Sin embargo, los luminosos, los valerosos, los transparentes — son para mí los más inteligentes de todos los que guardan silencio: su fondo es en ellos tan *profundo*, que ni el agua más clara — los delata. —

¡Cielo de invierno con barba de nieve, silencioso, cabeza blanca de ojos redondos que flotas sobre mí! ¡Oh, símbolo celestial de mi alma y de su insolencia!

¿Y acaso no *debo* esconderme, igual que alguien que ha tragado oro, — para que no me abran en canal el alma?

¿No *debo* llevar zancos para que *no vean* mis largas piernas, — todos esos envidiosos y sufridores que me rodean?

Esas almas ahumadas, recalentadas, consumidas, verdinosas, amargadas, — ¡cómo *podría* su envidia soportar mi felicidad!

Por eso solo les muestro el hielo y el invierno sobre mis cumbres, — ¡y *no* que mi montaña se ciñe también todos los cinturones del sol!

Solo escuchan silbar a mis tempestades de invierno: y *no* que navego sobre mares cálidos, igual que los anhelantes, pesados y calientes vientos del sur.

Aún se compadecen de mis desgracias y de mis azares: — pero *mi* palabra dice: «Dejad que el azar de acerque a mí: ¡es inocente como un niño pequeño!»[119].

¡Cómo *podrían* soportar mi felicidad si no pusiera en ella desgracias y miserias invernales y gorras de oso blanco y velos de un cielo de nieve!

— ¡si no me compadeciera yo mismo de su *compasión*: la compasión de esos envidiosos y sufridores!

— ¡si no suspirara yo mismo y temblara de frío y no me *dejara* envolver pacientemente en su compasión!

Esta es la sabia insolencia y la sabia benevolencia de mi alma, que *no oculta* su invierno ni sus tempestades heladas; tampoco oculta sus sabañones.

La soledad del uno es la huida propia de quien está enfermo; la soledad del otro es la huida para escapar *de los* enfermos.

¡Que me *oigan* rechinar y suspirar de frío invernal, todos esos pobres granujas que miran de reojo! Rechinando y suspirando huyo de sus cuartos caldeados.

Que me compadezcan y sollocen conmigo por mis sabañones: «¡Aún ha de *helarnos* en el hielo del conocimiento!» — así se lamentan.

Mientras tanto, corro con pies calientes de un lado a otro de mi monte de los olivos: en el rincón soleado de mi monte de los olivos canto y me burlo de toda compasión. –

Así cantó Zaratustra.

## Del pasar de largo

Así, atravesando despacio muchos pueblos y ciudades, volvía Zaratustra a su caverna dando un rodeo. Y he aquí que sin darse cuenta llegó a la puerta de la

---

[119] Cfr. *Mateo*, 19, 14.

*gran ciudad*: pero entonces saltó sobre él un loco, echando espumarajos, con las manos extendidas, y le cerró el paso. Este era el mismo loco al que el pueblo llamaba «el mono de Zaratustra»: pues había copiado algo de las frases y formas de sus discursos y también había tomado en préstamo cosas sacadas del tesoro de su sabiduría. Pero entonces el loco habló así a Zaratustra:

«Oh, Zaratustra, aquí está la gran ciudad: no tienes nada que buscar aquí y todo que perder.

¿Por qué querrías vadear este fango? ¡Ten compasión de tus pies! ¡Mejor escupe en la puerta de la ciudad — y date la vuelta![120].

Aquí está el infierno para los pensamientos de los eremitas: aquí los pensamientos grandes son cocidos vivos y cocinados en trozos pequeños.

Aquí se pudren todos los sentimientos grandes: ¡aquí solo pueden tintinear los sentimientos pequeños y esqueléticos!

¿Acaso no hueles ya los mataderos y las cocinas del espíritu? ¿No exhala esta ciudad el olor del espíritu sacrificado?

¿No ves las almas colgadas como harapos flácidos y sucios? — ¡Y con esos harapos hacen hasta periódicos!

¿No escuchas cómo el espíritu se convirtió aquí en un juego de palabras? ¡De él brota un agua sucia de palabras! — ¡Y con esa agua sucia hacen periódicos!

Se provocan unos a otros y no saben para qué. Se calientan unos a otros y no saben por qué. Tintinean con su hojalata, resuenan con su oro.

Son fríos y buscan calor en los licores; son calientes y buscan frío en los espíritus helados; están todos enfermos y adictos a las opiniones públicas.

Todos los placeres y los vicios están aquí en casa; pero también hay virtuosos aquí, hay mucha virtud diestra y empleada: —

Mucha virtud diestra con dedos de escribir y con una carne dura de estar sentada y esperar, bendecida con pequeñas estrellas para el pecho y con hijas acolchonadas y sin trasero.

Hay aquí también mucha piedad y mucho crédulo servilismo y mucho pasteleo adulador ante el Dios de los Ejércitos[121].

"Desde arriba" gotea la estrella y la saliva de la Gracia; hacia arriba siente anhelo todo pecho sin estrellas.

La Luna tiene su corte y la corte tiene sus majaderos: pero el pueblo mendicante y toda efectiva virtud mendicante reza a todo lo que viene de la corte.

"Yo sirvo, tú sirves, nosotros servimos" — así eleva su oración al príncipe toda virtud efectiva: ¡para que la estrella merecida se prenda por fin al pecho angosto!

Pero la Luna continúa girando alrededor de todo lo terreno: así también gira el príncipe alrededor de lo más terreno de todo — : esto, sin embargo, es el oro de los mercaderes.

El Dios de los Ejércitos no es un Dios de barras de oro; el príncipe propone, ¡pero el mercader — dispone!

¡Por todo lo que en ti hay radiante y bueno, oh, Zaratustra! ¡Escupe en esta ciudad de mercaderes y date la vuelta!

---

[120] Cfr. *Mateo*, 10, 14-15.

[121] Cfr. *Salmos*, 103, 21.

Aquí, toda sangre corre por las venas pamposada, templada y espumada[122]: ¡escupe en la gran ciudad que es el gran vertedero donde toda la escoria junta produce espuma!

Escupe en la ciudad de las almas oprimidas y de los pechos estrechos, de los ojos aguzados, de los dedos pegajosos —

— en la ciudad de los inoportunos, de los desvergonzados, de los escritorzuelos y vocingleros, de los ambiciosos sobrecalentados: —

— donde supura unido todo lo putrefacto, desvergonzado, lascivo, sombrío, reblandecido, ulceroso, conspirador: —

— ¡escupe en la gran ciudad y date la vuelta!» — —

Pero aquí Zaratustra interrumpió al loco que echaba espumarajos y le tapó la boca.

«¡Para de una vez!, gritó Zaratustra, ¡hace rato que me dan asco tu discurso y tus modales!

¿Por qué viviste tanto tiempo en la ciénaga que te tuviste que convertir en rana y sapo?

¿Ahora no corre también por tus venas una sangre cenagosa, perezosa y espumeante, que hasta aprendiste a croar y a blasfemar de esa manera?

¿Por qué no te fuiste al bosque? ¿O a labrar la tierra? ¿No está el mar lleno de islas verdes?

Desprecio tu desprecio; y si me advertiste, — ¿por qué no te advertiste a ti mismo?

Mi desprecio y mi pájaro alerta han de echar a volar solo desde el amor: ¡pero no desde la ciénaga! —

Te llaman mi mono, loco que echas espumarajos: pero yo te llamo mi cerdo gruñón, — con tu gruñido me estropeas incluso mi elogio de la locura[123].

¿Qué fue, pues, lo que te hizo gruñir por primera vez? Que nunca nadie te ha *adulado* lo suficiente: — por eso te pusiste junto a esa inmundicia, y así tener motivos para gruñir mucho, —

— ¡para tener motivo de una gran *venganza*! ¡Y es que, loco vanidoso, todo tu echar espumarajos no es más que venganza, te he adivinado bien!

¡Pero tu palabra de loco *me* hace daño, incluso cuando tienes razón! Y si la palabra de Zaratustra *tuviera* cien veces razón: ¡*tú* con mi palabra siempre *harías* — una sinrazón!»

Así habló Zaratustra; y miró la gran ciudad, suspiró y calló largo rato[124]. Finalmente dijo:

También a mí me da asco esta gran ciudad y no solo este loco. Ni aquí ni allá hay nada que mejorar ni nada que empeorar.

---

[122] Traducimos así, forzando el castellano como hace Nietzsche en el original alemán, la rima de los tres adjetivos *faulicht* («perezoso», «vago»), *lauicht* («templado», «tibio») y *schaumicht* («espumoso»).

[123] *Lob der Narrheit* es como se traduce en alemán, junto con *Lob der Thorheit*, el *Moriae Encomium*, la famosa obra escrita en 1509 por el humanista Erasmo de Rotterdam.

[124] Cfr. *Lucas*, 19, 41.

¡Ay de esta gran ciudad![125] — ¡Yo querría ver ya las columnas de fuego en que ha de consumirse!

Pues esas columnas de fuego deben preceder al gran mediodía[126]. Pero esto tiene su tiempo y su propio destino. —

Pero te doy esta enseñanza, loco, como despedida: ¡allí donde uno ya no puede amar debe — *pasar de largo*! —

Así habló Zaratustra y pasó de largo junto al loco y la gran ciudad.

## De los apóstatas

1.

Ay, ¿está ya marchito y gris todo lo que hace poco era verde y colorido en el prado? ¡Y cuánta miel de esperanza llevé desde este lugar a mis colmenas!

Todos esos corazones jóvenes se han vuelto ya viejos, — ¡y ni siquiera viejos!, solo cansados, vulgares, cómodos: — esto lo llaman «hemos vuelto a ser piadosos».

Hace poco, al amanecer, los vi corriendo con pies valientes: pero los pies de su conocimiento se cansaron, ¡y ahora blasfeman contra su valentía matinal!

En verdad, algunos de ellos levantaron las piernas una vez, como bailarines. La risa de mi sabiduría los llamó seductoramente: — entonces reflexionaron. Ahora los he visto agachados — arrastrándose hacia la cruz.

En otro tiempo, revoloteaban en torno a la luz y a la libertad, como mosquitos y jóvenes poetas. Un poco más viejos, un poco más fríos: y ya serán hombres oscuros, rumoreadores, apiñados alrededor de la estufa.

¿Acaso se desalentó mi corazón porque la soledad me engulló igual que una ballena?[127] ¿Acaso sus oídos intentaron escucharme *en vano*, durante mucho tiempo, nostálgicos, a mí y a mis llamadas de trompeta y de heraldos?

— ¡Ay! Siempre son pocos aquellos cuyo corazón tiene un gran valor y una gran arrogancia; y, en estos casos, también el espíritu mantiene la paciencia. Sin embargo, el resto son *cobardes*.

El resto: estos son siempre los mayoritarios, la cotidianidad, la sobra, los demasiados — ¡todos estos son cobardes! —

Quien es de mi especie, también se encontrará en el camino con vivencias propias de mi especie: es decir, que sus primeros compañeros habrán de ser cadáveres y bufones.

Pero sus segundos compañeros — se harán llamar sus *creyentes*: un enjambre viviente, mucho amor, mucha necedad, mucha veneración imberbe.

¡Quien es de mi especie entre los hombres no debe atar a estos creyentes su corazón; quien conoce la estirpe huidiza y acobardada de los hombres no debe creer en esas primaveras ni en esos prados coloridos!

---

[125] Cfr. *Apocalipsis*, 18, 16.

[126] Cfr. *Éxodo*, 13, 21.

[127] Cfr. *Jonás*, 2, 1. En la parte cuarta, *Entre hijas del desierto*, 2, aparece otra alusión al mismo episodio bíblico.

Si *pudieran* de otra manera, también *querrían* de otra manera. La gente de medias tintas corrompen todo el conjunto. ¡Qué hay que lamentar — en que las hojas se marchiten!

¡Déjalas ir y caer, oh Zaratustra, y no te lamentes! Es mejor incluso que soples entre ellas con vientos veloces, —

– sopla entre las hojas, oh Zaratustra: ¡para que se aleje de ti más rápidamente *todo cuanto está marchito*! —

2.

«Hemos vuelto a ser piadosos» — así se confiesan estos apóstatas; y algunos de ellos son incluso demasiado cobardes para confesarlo.

A ellos los miro a los ojos, — a ellos se lo digo a la cara y al rubor de sus mejillas: ¡sois los que vuelven a *rezar*!

¡Pero rezar es una vergüenza! No para todos, pero sí para ti y para mí y para todo el que tenga su conciencia en la cabeza. ¡Para *ti* es una vergüenza rezar!

Lo sabes bien: el demonio cobarde que hay en ti, el que querría cruzar las manos y ponerlas en su regazo y sentirse más cómodo: — ese demonio cobarde te dice: «*Existe* Dios».

Pero *con ello* perteneces a la especie oscurantista cuya luz nunca le deja reposo; ¡ahora tienes que esconder la cabeza cada día más hondo en la noche y en la bruma!

Y, en verdad, elegiste bien la hora: pues precisamente ahora vuelven a volar los pájaros nocturnos. Llegó la hora a todos los pueblos que rechazan la luz, la hora del atardecer y de la celebración, donde no hay nada — «que celebrar».

Lo escucho y lo huelo: llegó la hora de la caza y de la procesión: pero no de una caza salvaje, sino una caza mansa, tullida, husmeante, propia de gente que anda silenciosamente y que reza silenciosamente, —

— de una caza para cazar hombres apocados, llenos de alma: ¡ya están otra vez colocadas todas las ratoneras para atrapar corazones! Y dondequiera que levante una cortina, sale volando de allí una pequeña polilla.

¿Acaso estaría acurrucada allí junto a otra pequeña polilla? Pues por todas partes huelo pequeñas comunidades escondidas; y donde hay cuartuchos, hay nuevos santurrones y vaho de santurrones.

En el atardecer se sientan largo rato juntos y dicen: «Seamos otra vez como niños[128] y digamos "Dios mío"!» — con la cabeza y el estómago estropeados por los piadosos confiteros.

O contemplan durante largas noches una acechante y sagaz araña de cruz[129], que predica astucia a las demás arañas y enseña así: «es bueno tejer bajo las cruces».

O se sientan todo el día con cañas de pescar junto a las ciénagas y se creen *profundos* por ello; ¡pero a quien pesca allí donde no hay peces yo ni siquiera lo llamo superficial!

---

[128] Cfr. *Mateo*, 18, 3.

[129] El término *Kreuzspinne* («araña de cruz») subraya todavía con más fuerza esta irónica designación de los sacerdotes. Puede haber aquí también una referencia velada a Spinoza, de quien se decía que observaba el proceder de las arañas, maravillándose del orden inquebrantable del Dios-Sustancia.

O aprenden, piadosa y felizmente, a tocar el arpa con un poeta cantor a quien le gustaría tocar el arpa junto al corazón de las jovencitas: — pues se cansó de las viejecitas y sus alabanzas.

O aprenden a estremecerse con un hombre instruido y medio chiflado, que espera en habitaciones oscuras a que se le aparezcan los espíritus — ¡y el espíritu sale corriendo de allí!

O escuchan atentamente a un viejo y vagabundo silbador, que ronronea y gruñe, y que aprendió de vientos tristes el tono triste de sus melodías; ahora silba como el viento y predica la tristeza con melodías tristes.

Y algunos de ellos se han convertido incluso en vigías nocturnos: ahora saben hacer sonar el cuerno y deambular por la noche y despertar cosas antiguas que hace mucho tiempo que estaban dormidas.

Ayer por la noche escuché, junto a los muros del jardín, cinco palabras sobre cosas antiguas: procedían de esos vigías nocturnos viejos, atribulados, secos.

«Para ser un padre, no se ocupa lo suficiente de sus hijos: ¡los padres humanos hacen esto mejor!» —

«¡Es demasiado viejo! Ya no se ocupa en absoluto de sus hijos» — así respondió el otro vigía nocturno.

«¿Acaso *tiene* hijos? ¡Nadie puede demostrarlo si no lo demuestra él mismo! Durante mucho tiempo quise que él lo demostrara, de una vez, a fondo».

«¿Demostrar? ¡Cómo si *ese* hubiera demostrado alguna vez algo! Demostrar le resulta difícil. Da mucha importancia a que se le *crea*».

«¡Sí! ¡Sí! La fe lo hace bienaventurado, la fe en él. ¡Así es la manera de ser de los viejos! ¡Así nos va también a nosotros!» —

— Así hablaban entre ellos los dos viejos vigías nocturnos y temerosos de la luz, y después se pusieron, atribulados, a hacer sonar sus cuernos: así ocurrió ayer por la noche junto a los muros del jardín.

Pero a mí el corazón se me retorcía de risa y quería romperse, pero no sabía hacia dónde, y se hundió en el diafragma.

En verdad, esta será mi muerte, ahogarme de risa al ver a burros ebrios y vigías nocturnos dudando así de Dios.

¿No es ya *demasiado tarde* incluso para tales dudas? ¡Quién puede todavía despertar esas cosas antiguas, dormidas, temerosas de la luz!

Los viejos dioses hace ya mucho que se terminaron: — ¡y, en verdad, tuvieron un buen y alegre final de dioses!

No encontraron la muerte en un «crepúsculo»[130], — ¡eso es mentira! Antes bien, ¡se murieron ellos mismos — *de risa*!

Esto ocurrió cuando de la boca de un Dios salieron las palabras más ateas, las palabras: «¡Hay un *solo* Dios! ¡No debes tener ningún otro Dios junto a mí!»[131]

— un viejo Dios de barba iracunda, un Dios celoso, perdió así la cabeza: —

Y todos los dioses rieron entonces y se levantaron de sus tronos y dijeron: «¿No consiste la divinidad precisamente en que haya dioses, pero no un Dios?»

Quien tenga oídos que oiga. —

[130] Alusión a la ópera de Wagner *Crepúsculo de los dioses*, título que luego el mismo Nietzsche modificará con su obra *Crepúsculo de los ídolos*.

[131] Cfr. *Éxodo*, 20, 3-4.

Así habló Zaratustra en la ciudad que amaba y que era conocida como «La Vaca Colorida». Y es que desde allí aún le faltaban dos días para volver a su caverna y a sus animales; pero su alma se regocijaba constantemente por la cercanía de su retorno a casa. —

## El retorno a casa

¡Oh, soledad! ¡*Patria* de mi soledad! ¡Demasiado tiempo viví salvajemente en salvajes países extraños como para no volver a ti con lágrimas en los ojos!

Ahora amenázame con el dedo como amenazan las madres, sonríeme como sonríen las madres, ahora dime solamente: «¿Quién era aquel que salió huyendo de mí como un viento tempestuoso? —

— el que, despidiéndose, dijo: ¡demasiado tiempo estuve sentado en la soledad y entonces aprendí el silencio! ¿Acaso aprendiste ahora — *eso*?

Oh, Zaratustra, lo sé todo: ¡y que tú, el *único*, estuviste más *abandonado* entre tanta gente de lo que nunca lo estuviste conmigo!

Una cosa es el abandono y otra bien distinta es la soledad. ¡*Eso* — es lo que has aprendido ahora! Y que, entre los hombres, siempre serás salvaje y extraño:

— salvaje y extraño incluso cuando te amen: ¡pues sobre todas las cosas quieren ser *perdonados*!

Pero aquí tienes tu hogar y tu casa; aquí puedes decirlo todo y agitar todos los fundamentos. Nada se avergüenza aquí de los sentimientos escondidos y obstinados.

Aquí todas las cosas se acercan, alabadoras, a tu palabra y te halagan: pues quieren cabalgar sobre tus hombros. Aquí cabalgas tú, sobre cada símbolo, hacia todas las verdades.

Aquí puedes hablar a todas las cosas derecha y honestamente; y, en verdad, a sus oídos suena como un elogio el que alguien hable con todas las cosas — ¡derechamente!

Pero una cosa distinta es el abandono. Pues, ¿aún recuerdas, oh, Zaratustra? Cuando en otro tiempo tu pájaro gritó por encima de ti, mientras tú estabas en el bosque, indeciso, ignorante de adonde ir, junto a un cadáver: —

— cuando dijiste: ¡que me guíen mis animales! He encontrado más peligro entre los hombres que entre los animales: — ¡*aquello* era abandono!

¿Y recuerdas, oh, Zaratustra? Cuando estabas sentado en tu isla, como una fuente de vino entre cántaros vacíos, dando y repartiendo, regalando y escanciando entre sedientos:

— hasta que finalmente estuviste sentado, sediento entre borrachos y, de noche, te quejaste: «¿no es tomar más bienaventurado que dar? ¿Y robar más que tomar?» — ¡*aquello* era abandono!

¿Y recuerdas, oh, Zaratustra? Cuando llegó tu hora más silenciosa y te empujó fuera de ti mismo, y decía con un susurro malvado: «habla y rómpete» —

— cuando ella hizo sufrir a todo tu esperar y callar y desalentó toda tu humilde valentía[132]: ¡*aquello* fue abandono! —

[132] «Desalentó toda tu humilde valentía» es en alemán un juego de palabras: *deinen demüthigen Muth entmuthigte*.

¡Oh, soledad! ¡Patria de mi soledad! ¡Qué bienaventurada y dulce me habla tu voz!

No nos hacemos preguntas, no nos quejamos el uno al otro, caminamos juntos, abiertos, atravesando las puertas abiertas.

Pues en ti todo está abierto y luminoso; y también las horas corren aquí con pies más ligeros. Y es que, en la oscuridad, el tiempo se hace más pesado que en la luz.

Aquí se me abren las palabras y los relicarios de palabras de todo ser: todo ser quiere aquí convertirse en palabra, aquí todo devenir quiere aprender de mí a hablar.

Pero allí abajo — ¡allí es vano todo hablar! La mejor sabiduría allí es olvidar y pasar de largo: ¡*esto* — lo he aprendido ahora!

Quien quisiera comprenderlo todo de los hombres, tendría que atacarlo todo[133]. Pero yo tengo las manos demasiado limpias para eso.

No me gusta respirar su aliento; ¡ay, que yo haya vivido tanto tiempo entre su ruido y su mal aliento!

¡Oh, silencio bienaventurado en torno a mí! ¡Oh, puros aromas en torno a mí! ¡Oh, cómo este silencio toma su aliento puro desde su profundo pecho! ¡Oh, cómo escucha este bienaventurado silencio!

Pero allí abajo — allí todo habla, allí nada es escuchado. Se puede anunciar su sabiduría con campanas: ¡pero los mercaderes ahogarán su sonido con peniques en el mercado!

Todos hablan entre ellos y nadie sabe ya cómo comprender. Todo cae en el agua, ya nada cae en pozos profundos.

Todos hablan entre ellos, pero nada se consigue ya ni nada alcanza su culminación. Todo cacarea, ¿pero quién quiere todavía sentarse en el nido y empollar los huevos?

Todos hablan entre ellos, todo se tritura. Y lo que ayer todavía era demasiado duro para la propia época y su diente, hoy cuelga raído y roído de los hocicos de los hombres de este tiempo.

Todos hablan entre ellos, todo es revelado. Y lo que en otro tiempo fue considerado misterio y secreto de almas profundas, hoy pertenece a los pregoneros de la calle y a otras mariposas.

¡Oh, ser humano, extraña criatura! ¡Ruido de las calles oscuras! Ahora vuelves a yacer bajo mis pies: — ¡he dejado atrás mi mayor peligro!

Mi mayor peligro estaba en el perdón y la compasión; y todo ser humano quiere ser perdonado y compadecido.

Con verdades escondidas, garabateando con mano de loco y con un corazón enloquecido, y rico en pequeñas mentiras de compasión: — así viví siempre entre los hombres.

Me senté entre ellos disfrazado, dispuesto a no conocerme para poder soportarlos *a ellos*, y diciéndome gustosamente: «¡tú, loco, no conoces a los hombres!»

Se desconoce a los hombres cuando se vive entre hombres: hay demasiado primer plano en todos los hombres, — ¡qué habrán de buscar *allí* unos ojos que ven lejos y están ansiosos de lo lejano!

---

133 Juego de palabras, en alemán, entre *begreifen* («comprender») y *angreifen* («atacar»).

Y si no me conocieron: yo, loco, los perdoné más a ellos que a mí: acostumbrado a ser duro y a menudo vengativo conmigo mismo a causa de ese perdón.

Aguijoneado por moscas venenosas y excavado como una piedra por muchas gotas de maldad, así me sentaba yo entre ellos y me decía a mí mismo: «¡Todo lo pequeño es inocente en su pequeñez!»

Las moscas más venenosas me parecieron especialmente aquellos que se dicen «los buenos»: pican con total inocencia, mienten con total inocencia; ¡cómo *podrían* —ser justos conmigo!

A quien vive entre los buenos, la compasión le enseña a mentir. La compasión vicia el aire en todas las almas libres. La estupidez de los buenos es, en efecto, insondable.

A ocultarme a mí mismo y a mi riqueza — *esto* aprendí allí abajo: pues a todos los encontré pobres de espíritu. Esta fue la mentira de mi compasión, ¡que supe de todos,

— que en todos vi y olí cuándo tenían *suficiente* espíritu y cuándo tenían *demasiado*!

A sus sabios severos: los consideré sabios, no severos, — así aprendí a tragarme palabras. A sus sepultureros: los llamé investigadores y examinadores, — así aprendí a confundir las palabras.

Los sepultureros contraen enfermedades a fuerza de escavar. Bajo viejos escombros descansan vapores nocivos. No se deben agitar el lodo. Se debe vivir en las montañas.

¡Vuelvo a respirar la libertad de las montañas con unas fosas nasales bienaventuradas! ¡Mi nariz ha sido por fin redimida del hedor de todo ser humano!

Mi alma *estornuda*, cosquilleada por bravos vientos, como por vinos espumosos, — estornuda y grita jubilosa: ¡Salud!

Así habló Zaratustra.

## De los tres males

1.

En sueños, en el último sueño matinal, me encontraba hoy en un promontorio, — más allá del mundo sostenía una balanza y *pesaba* el mundo.

¡Oh, lástima que la aurora llegó a mí demasiado pronto: me hizo despertar con su ardor, la celosa! Ella siempre está celosa del ardor de mi sueño matinal.

Mesurable para quien tiene tiempo, pesable para un buen pesador, sobrevolable para alas fuertes, adivinable para divinos cascanueces: así le parecía el mundo a mi sueño: —

Mi sueño, un navegante audaz, medio barco, medio tempestad, silencioso igual que las mariposas, impaciente como los halcones de cetrería: ¡cómo tenía hoy, sin embargo, paciencia y tiempo para pesar el mundo!

¿Acaso le habló en secreto mi sabiduría, mi sonriente y despierta sabiduría del presente que se burla de todos los «mundos infinitos»? Pues ella dice: «donde hay fuerza, el *número* se convierte en maestro: pues él tiene más fuerza».

Con qué seguridad miraba mi sueño a este mundo finito, sin curiosidad por lo nuevo, ni curiosidad por lo viejo, sin temor, sin pedir nada: —

— como si una manzana completa se ofreciera a mi mano, una manzana dorada madura, con la piel suave, fresca y aterciopelada: — así se me ofrecía el mundo: —

— como si un árbol me llamase, un árbol frondoso, fuerte, arqueado para servir de respaldo,incluso de escabel para sus pies, al que viene cansado del camino: así estaba el mundo en mi promontorio: —

como si unas manos graciosas me ofrecieran un cofre, — un cofre abierto para éxtasis de ojos pudorosos y veneradores: así se me mostró hoy el mundo: —

no lo bastante enigmático como para espantar el amor de los hombres, no suficiente solución como para aletargar la sabiduría de los hombres: — ¡el mundo, al que tantas cosas malas se le adjudican, era hoy para mí una cosa humanamente buena!

¡Cuánto agradezco a mi sueño matinal el que hoy por la mañana pudiera pesar el mundo de ese modo! ¡Vino a mí como una cosa humanamente buena, ese sueño y consuelo del corazón!

Y para hacer durante el día igual que él y para seguirlo e imitarlo en su mejor aspecto, quiero ahora poner en la balanza las tres cosas peores que existen y medirlas de un modo humanamente bueno. —

Quien aprendió aquí a bendecir, aprendió también a maldecir: ¿cuáles son las tres cosas más malditas del mundo? Son estas las que he de poner en la balanza.

*Lujuria, ambición de dominio, egoísmo.* Estas tres han sido las cosas más malditas y de las que peores calumnias y mentiras se han dicho, — estas tres son las que quiero pesar de un modo humanamente bueno.

¡Bien! Aquí está mi promontorio y ahí, el mar: *este* se acerca revolcándose hacia mí, velludo, adulador, este fiel y viejo monstruo al que amo, con sus cien cabezas de perro.

¡Bien! Aquí quiero sostener la balanza sobre el arrollado mar: y también elijo a un testigo para que observe, — ¡a ti, árbol eremita, a ti, árbol de fuerte aroma, frondoso, al que amo! —

¿Por qué puente se encamina el ahora hacia el futuro? ¿Qué impulso hace a lo alto descender hacia lo bajo? ¿Y qué empuja también a lo supremo — a seguir ascendiendo? —

Ahora la balanza está equilibrada y tranquila: puse en ella tres pesadas preguntas, tres pesadas respuestas lleva el otro platillo de la balanza.

2.

Lujuria: es el aguijón y la estaca de todos los sacrificados despreciadores del cuerpo, y todos los trasmundanos la maldicen como «mundo»: pues ella se burla y se mofa de todos los maestros de la confusión y del error.

Lujuria: para la plebe, el fuego más lento en que se quema; el horno encendido, ardiente y llameante, para toda la madera carcomida, para todos los bribones apestosos.

Lujuria: inocente y libre para los corazones libres, la dicha en el jardín de la tierra, la gratitud rebosante del futuro para con el ahora.

Lujuria: un veneno dulzón solo para el marchito, pero para los que tienen voluntad de león, un gran fortalecimiento del corazón, y el vino de los vinos tratado con reverencia.

Lujuria: el gran símbolo feliz de una felicidad más elevada y de una esperanza suprema. Y es que muchas cosas tienen prometidas el matrimonio, y más que el matrimonio, —

— muchas cosas que son más extrañas entre sí que el hombre y la mujer: — ¡y quién entiende completamente *qué extraños* son entre sí el hombre y la mujer!

Lujuria: — pero quiero tener vallas alrededor de mis pensamientos e incluso alrededor de mis palabras: ¡para que no asalten mis jardines los cerdos y los exaltados! —

Ambición de dominio: el látigo ardiente de los más duros entre los duros de corazón; el espantoso martirio que se reserva al hombre más cruel; la llama siniestra de las hogueras vivas.

Ambición de dominio: la maligna traba impuesta a los pueblos más vanidosos; lo que ridiculiza toda virtud incierta; lo que cabalga sobre todas las yeguas y todos los orgullos.

Ambición de dominio: el terremoto que destruye y derrumba todo lo carcomido y hueco; la destructora de sepulcros blanqueados[134]; castigadora, retumbante, arrolladora; el signo de interrogación que relampaguea junto a las respuestas prematuras.

Ambición de dominio: ante cuyo resplandor el hombre se arrastra y se encoge de miedo y se humilla más que la serpiente y el cerdo: — hasta que finalmente el gran desprecio grita desde dentro de él —,

Ambición de dominio: la terrible maestra del gran desprecio, que predica a la cara de ciudades y reinos «¡fuera tú!» — hasta que algo grita desde ellos «¡fuera *yo*!»

Ambición de dominio: que, sin embargo, asciende seductoramente hasta los puros y los solitarios y hasta las alturas autosuficientes, ardiente como un amor que seductoramente pintara bienaventuranzas purpúreas en el cielo.

Ambición de dominio: ¡pero quién llamaría *ambición* a que lo alto descienda en busca de poder! ¡En verdad, nada malsano ni ambicioso hay en tales deseos y descensos! —

Que la solitaria altura no quiera mantenerse sola y autosuficiente, que la montaña baje al valle y los vientos de las alturas a las hondonadas: —

¡oh, quién encontraría el verdadero nombre de una virtud para bautizar semejante anhelo! «Virtud que hace regalos» — así llamó a lo innombrable en otro tiempo Zaratustra.

Y entonces ocurrió también, — ¡y en verdad, ocurrió por primera vez! — que su palabra bendijo por primera vez el *egoísmo*, el salvo y sano egoísmo que brota de un alma poderosa: —

— de un alma poderosa, a la pertenece el cuerpo alto, el cuerpo hermoso, victorioso, estimulante, alrededor del cual todas las cosas se convierten en espejos:

— el cuerpo flexible, convincente, el bailarín, del cual es símbolo y compendio un alma que goza de sí misma. El goce de tales cuerpos y almas consigo mismos se llama «virtud».

---

134 Cfr. *Mateo*, 23, 27.

Ese goce de sí se resguarda en la sombra de sus palabras «bueno» y «malo» como bajo bosques sagrados; con los nombres de su felicidad aleja de sí todo lo despreciable.

Aleja de sí todo lo cobarde; dice: «¡lo malo — *es* cobarde!» Le parece despreciable el hombre que siempre se preocupa, que siempre suspira, que siempre se queja y que recoge por todas partes incluso las más pequeñas ventajas.

Desprecia también toda sabiduría acongojada: pues, en verdad, también hay sabiduría que florece en la oscuridad, una sabiduría de las sombras nocturnas que, como tal, siempre suspira: «¡Todo es vanidad!»

La tímida desconfianza le parece despreciable, y también todo aquel que quiere juramentos en lugar de miradas y manos, y también toda sabiduría demasiado desconfiada, pues esta es del género de las almas cobardes.

Pero más despreciable le parece aún el que se apresura a satisfacer a los demás, el que es como un perro que en seguida se pone panza arriba, el humilde; y también hay sabiduría humilde y perruna y piadosa y que se apresura a satisfacer.

Para este goce de sí es odioso y repugnante aquel que no quiere defenderse, el que se traga la saliva venenosa y el mal de ojo, el demasiado paciente, el que todo lo tolera, el que se contenta con todo[135]: pues esta es la especie de los esclavos.

Da igual si uno es servil ante los dioses y las patadas de los dioses, o si lo es ante los hombres y las estúpidas opiniones de los hombres: ¡sobre *toda* forma de ser esclavo escupe este bienaventurado egoísmo!

Malo: así llama a todo lo que se postra y se arrodilla servilmente, a todos los ojos que parpadean sin libertad, a los corazones oprimidos y a toda especie falsa y doblegada que besa con gruesos labios cobardes.

Y pseudosabiduría: así llama él a los ingenios de los esclavos, los ancianos y los cansados; ¡y especialmente a la perversa, retorcida, sobreingeniosa locura de los sacerdotes!

Pero los pseudosabios, todos los sacerdotes, los cansados del mundo y aquellos cuyas almas son de la especie de los esclavos, — ¡oh, qué mal ha jugado siempre su juego con el egoísmo!

¡Y justamente eso, *el que* se jugase mal con el egoísmo, debería ser y llamarse virtud! ¡Y «altruistas» — así querrían ser llamados, con buenos motivos, todos esos cobardes y arañas de cruz cansados del mundo!

Pero ahora llega para todos ellos el día, la transformación, la espada justiciera, *el gran mediodía*: ¡entonces se manifestarán muchas cosas![136].

Y quien declare salvo y santo al yo, y bienaventurado al egoísmo, en verdad ese también dice lo que sabe, es un profeta: «¡*He aquí que llega, que está cerca, el gran mediodía*!»

Así habló Zaratustra.

---

[135] Cfr. *1 Corintios*, 13.
[136] Cfr. *Lucas*, 2, 34-35.

## Del espíritu de la pesadez

1.

Mi boca — es del pueblo: hablo demasiado cruda y sinceramente para los conejos de seda. Y aún más extraña les resulta mi palabra a todos los calamares y chupatintas[137].

Mi mano — es la mano de un loco: ¡ay de todas las mesas y paredes y de todo cuanto ofrece sitio para las vestiduras de un loco, para los borrones de un loco!

Mi pie — es el pie de un caballo; con él troto y salto campo a través, de aquí para allá, y mi rápida carrera me produce un placer demoníaco.

Mi estómago — ¿es acaso un estómago de águila? Pues lo que más le gusta es la carne de cordero. Pero sin duda es el estómago de un pájaro.

Alimentado con cosas inocentes y en poca cantidad, preparado e impaciente por volar, por huir volando — esta es ahora mi forma de ser: ¡cómo no iba a haber en él algo de la forma de ser de los pájaros!

Y, sobre todo, es propio de los pájaros el que yo sea enemigo del espíritu de la pesadez: ¡y, en verdad, enemigo mortal, archienemigo, protoenemigo! ¡Y adonde no voló ya y se extravió en su vuelo mi enemistad!

Sobre ello podría cantar ya una canción — — y *quiero* cantarla: aunque esté solo en una casa vacía y tenga que cantarla a mis propios oídos.

Ciertamente hay otros cantores a quienes la casa llena les suaviza la garganta, les vuelve elocuente las manos, expresivos los ojos y despierto el corazón: — no me parezco a ellos. —

2.

Quien enseñe a volar a los hombres, ese habrá movido los mojones de todas las fronteras; hará que todos esos mojones salten por los aires y bautizará de nuevo a la tierra como — «La Liviana».

El avestruz corre más rápido que el más rápido de los caballos, pero también él esconde la cabeza, pesada, en la pesada tierra: así le ocurre al hombre que aún no sabe volar.

Pesadas son para él la tierra y la vida; ¡y así lo *quiere* el espíritu de la pesadez! Pero quien quiera llegar a ser liviano y transformarse en un pájaro debe amarse a sí mismo: — así enseño *yo*.

Sin duda, no con el amor de los enfermizos y de los ambiciosos: ¡pues en ellos hasta el amor propio apesta!

Hay que aprender a amarse a uno mismo — así enseño yo — con un amor salvo y sano, para poder soportarse a sí mismo y no vagar de aquí para allá.

Ese vagabundear de aquí para allá toma el nombre de «amor al prójimo»: con esta palabra es como mejor se ha mentido hasta ahora y como mejor se ha fingi-

[137] Juego de palabras en alemán con dos términos de sonido parecido: *Tinten-Fische* («peces de tinta», «calamares») y *Feder-Füchse* («zorros de pluma»), que traducimos como «chupatintas» para mantener el juego de palabras y que es coherente con el significado que da Nietzsche al transformar la palabra *Federfuchser* con que normalmente se designa en alemán a quien escribe cosas intrascendentes o pedantes.

do, y especialmente por parte de aquellos que resultaban pesados para todo el mundo.

Y, en verdad, *aprender* a amarse a sí mismo no es un mandamiento para hoy ni para mañana. Más bien es, de todas las artes, la más delicada, la más sagaz, la última y más paciente.

Lo propio es lo que mejor guarda uno; y el propio tesoro es siempre, de todos los tesoros, el que se desentierra en último lugar, — así actúa el espíritu de la pesadez.

Ya casi desde la cuna se nos dota de palabras y valores pesados: «bueno» y «malo» — así se llama esa dote. Por ella se nos perdona que vivamos.

Y para eso se permite a los niños pequeños venir a nosotros[138], para impedir a tiempo que se amen a sí mismos: así actúa el espíritu de la pesadez.

Y nosotros — ¡nosotros cargamos fielmente con la carga que se nos da, sobre duros hombros y por montañas inclementes! Y si sudamos se nos dice: «¡Sí, la vida es una carga pesada!»

¡Pero solo el hombre es para sí mismo una carga pesada! Esto se debe a que acarrea en sus hombros demasiadas cosas ajenas. Como el camello, se arrodilla y se deja cargar bien.

Especialmente el hombre fuerte, apto para la carga, en quien habita la veneración: carga sobre sí demasiadas palabras y pesados valores *ajenos*, — ¡y ahora la vida le parece un desierto!

¡Y en verdad! ¡También muchas cosas *propias* son una carga pesada! ¡Hay mucho en el interior del hombre que se asemeja a una ostra: repugnante y viscoso y difícil de agarrar —,

de tal manera que debe interceder por él una concha noble con nobles adornos. ¡Hay que aprender a *tener* una concha y una hermosa apariencia y una inteligente ceguera!

Una y otra vez nos engañamos sobre muchas cosas en el hombre porque más de una concha es mezquina y triste y demasiado concha. Mucha bondad escondida y mucha fuerza escondida jamás serán descubiertas; ¡los más exquisitos bocados no encuentran quien los saboree!

Las mujeres saben esto, las más exquisitas: un poco más gruesas, un poco más delgadas — ¡oh, cuánto destino depende de tan poco!

El hombre es difícil de descubrir, y lo más difícil es descubrirse a sí mismo; a menudo el espíritu miente sobre el alma. Así actúa el espíritu de la pesadez.

Pero se ha descubierto a sí mismo quien habla de este modo: este es *mi* bien y *mi* mal: con esto ha hecho callar al topo y enano que dice: «bueno para todos, malo para todos».

En verdad, tampoco me gustan aquellos para quienes todas las cosas son buenas e incluso este mundo es considerado el mejor. A estos los llamo los omnicontentos.

El omnicontentamiento que sabe saborearlo todo: ¡este no es el mejor gusto! Yo honro las lenguas y estómagos obstinados y selectivos, que aprendieron a decir «yo» y «sí» y «no».

[138] Cfr. *Mateo*, 19, 14.

Pero masticar y digerirlo todo — ¡eso es realmente una cosa de cerdos! ¡Solo el burro, y quien tiene su mismo espíritu, aprendió — a decir siempre «sí»![139] —

El amarillo intenso y el rojo ardiente: eso es lo que quiere *mi* gusto, — él mezcla sangre en todos los colores. Pero quien pinta su casa de blanco, este me revela un alma blanqueada.

Unos se enamoran de momias, otros de fantasmas; y ambos son igual de enemigos de toda carne y sangre.

— ¡oh, cómo repugnan ambos a mi gusto! Pues yo amo la sangre.

Y no quiero vivir ni permanecer allí donde todo el mundo esputa y escupe: este es *mi* gusto, — antes preferiría vivir entre ladrones y perjuros. Nadie lleva oro en la boca.

Pero aún más repugnantes me resultan todos los que lamen los escupitajos; y al animal humano más repugnante lo bauticé con el nombre de «parásito»: este no quería amar, pero sí vivir del amor.

Malaventurados llamo a todos los que solo tienen *una* elección: convertirse en animales malvados o en malvados domadores de animales: nunca levantaría mi tienda junto a ellos[140].

Malaventurados llamo también a quienes siempre tienen que *esperar*, — estos repugnan a mi gusto: todos los aduaneros y mercaderes y reyes y otros protectores de países y tiendas.

En verdad, yo también aprendí a esperar, y a fondo, — pero solo a esperarme *a mí mismo*. Y sobre todo aprendí a mantenerme en pie, y a andar, y a correr, y a saltar, y a escalar, y a bailar.

Pero esta es mi enseñanza: quien quiera aprender a volar debe primero aprender a mantenerse en pie, y a correr, y a saltar, y a escalar, y a bailar: ¡el volar no se coge al vuelo!

Aprendí a trepar más de una ventana con escaleras de cuerda. Trepé a mástiles elevados con ágiles piernas: estar sentado sobre los elevados mástiles del conocimiento no me pareció una bienaventuranza pequeña, —

— llamear como pequeñas llamas sobre elevados mástiles: una luz pequeña, sin duda, ¡pero un gran consuelo para navegantes y náufragos perdidos! —

Por muchos caminos y de muchas maneras alcancé mi sabiduría; no fue con una *sola* escalera como alcancé las alturas desde donde mis ojos echaron a volar en mi lejanía.

Y nunca me gustó preguntar por los caminos, — ¡esto iba siempre en contra de mi gusto! Prefería preguntar e interrogar a los caminos mismos.

Un ensayo y un preguntar fue todo mi caminar: — ¡y, en verdad, también hay que *aprender* a responder a semejante preguntar! Pero este — es mi gusto:

— no un gusto bueno ni malo, sino un gusto *mío*, del que ya no siento vergüenza ni lo guardo en secreto.

«Este es ahora *mi* camino, — ¿cuál es el vuestro?», así respondí a quienes me preguntaron «por el camino». ¡*El* camino, ciertamente, — no existe!

Así habló Zaratustra.

---

[139] El rebuzno se expresa gráficamente en alemán con las letras I-A, que también significan «sí» (Ja).

[140] Cfr. *Mateo*, 17, 4.

## De las tablas viejas y nuevas[141]

1.

Aquí estoy sentado esperando, rodeado de viejas tablas rotas y de tablas nuevas a medio escribir. ¿Cuándo llegará mi hora?

la hora de mi descenso, de mi ocaso: pues aún debo dirigirme *una vez* más a los hombres.

Por eso espero: pues primero deben venir a mí los signos de que ya es *mi* hora, — esto eso, el león que ríe con la bandada de palomas.

Mientras tanto, como uno que tiene tiempo, me hablo a mí mismo. Nadie me cuenta nada nuevo: así que me lo cuento a mí mismo. —

2.

Cuando fui a los hombres, los encontré sentados sobre una vieja presunción: hacía tiempo que todos presumían de saber lo que es bueno y malo para el hombre.

Presumían de que todo hablar sobre la virtud era una cosa vieja y cansada; y quien quería dormir bien, antes de irse a dormir hablaba sobre el «bien» y el «mal».

Yo hice que esa soñolencia se sobresaltara cuando enseñé esto: que lo bueno y lo malo *aún no lo sabe nadie*: — ¡salvo el hombre creador!

Pero este es el que crea la meta del hombre y da a la tierra su sentido y su futuro: este es el que *hace* por primera vez *que* algo sea bueno y malo.

Y yo les mandé derribar sus viejas cátedras y dondequiera que se hubiera sentado aquella vieja presunción; les mandé reírse de sus grandes maestros de virtud y de sus santos y poetas y redentores del mundo.

Les mandé reírse de sus sabios presuntuosos y de todo aquel que se hubiera sentado, haciendo advertencias como un negro espantapájaros, sobre el árbol de la vida.

Me senté junto a su gran calle sepulcral e incluso junto a la carroña y los buitres[142] — y me reí de todo su pasado y de la gloria mustia y arruinada de éste.

En verdad, pedía a gritos ira y justicia sobre todas sus cosas grandes y pequeñas, igual que un predicador penitencial, — ¡es tan pequeño incluso lo mejor de ellos! ¡Es tan pequeño incluso lo peor de ellos! — así me reía.

Mi sabia nostalgia, nacida en las montañas, gritaba y reía de ese modo, desde dentro de mí, en verdad, ¡una sabiduría salvaje! — mi gran nostalgia de alas roncas.

Y, a menudo, esa nostalgia me empujaba hacia adelante, hacia arriba, lejos, y en medio de la risa. Entonces volé sintiendo escalofríos, como una flecha atravesando un éxtasis embriagado de sol:

— hacia lejanos futuros que ningún sueño ha visto, en sures más calientes que lo que ningún pintor pudo soñar: hacia ese lugar donde los dioses, al bailar, se avergüenzan de todos los vestidos:

---

[141] Todo este largo capítulo alude a *Éxodo*, 24.

[142] Cfr. *Mateo*, 24, 28.

— y es que yo hablo en parábolas y, como los poetas, cojeo y tartamudeo: ¡y, en verdad, me avergüenzo de seguir teniendo que ser poeta!

Allí donde todo devenir me parecía un baile de dioses y una travesura de dioses, y el mundo, liberado y juguetón, y como refugiándose en sí mismo

— como un eterno huir de sí mismos y volver a encontrarse de muchos dioses, como el bienaventurado contradecirse, oírse de nuevo, pertenecerse de nuevo de muchos dioses: —

donde todo tiempo me parecía una burla bienaventurada de los instantes, donde la necesidad era la libertad misma jugando, bienaventurada, con el aguijón de la libertad: —

donde me reencontré con mi viejo demonio y enemigo mortal, el espíritu de la pesadez y todo cuanto él había creado: coacción, ley, necesidad, y consecuencia, y finalidad, y voluntad, y bien, y mal: —

¿pues acaso no deben existir cosas *sobre* las cuales, y más allá de las cuales se pueda bailar? ¿No deben existir, por mor de los ligeros, de los más ligeros, — topos y pesados enanos? — —

3.

Allí fue también donde recogí del camino la palabra «superhombre», y que el hombre es algo que debe ser superado,

— que el hombre es un puente, y no una meta: haciéndose bienaventurado a sí mismo por su mediodía y por su atardecer, como camino hacia nuevas auroras:

— la palabra de Zaratustra acerca del gran mediodía, y todo cuanto coloqué sobre las cabezas de los hombres, como segundas auroras purpúreas.

En verdad, también les dejé ver nuevas estrellas, además de nuevas noches; y además extendí la risa, como una tienda de todos los colores, sobre las nubes, el día y la noche.

A todos enseñé *mi* creación y empeño: unificar y cargar con ello, *como una sola cosa*, todo cuanto en el hombre es fragmento y enigma y cruel azar,

— como poeta, adivinador de enigmas y redentor del azar, les enseñé a crear para el futuro y a redimir creadoramente — todo cuanto una vez *fue*.

A redimir todo lo pasado en el hombre y a transformar todo «fue» hasta que la voluntad diga: «¡Pero así lo quise yo! ¡Así lo querré!» —

— esto es lo que yo llamé redención para ellos. Solo a esto les permití que lo llamaran redención. — —

Ahora espero *mi* redención, — ir a ellos por última vez.

Pues *una vez* más quiero ir a los hombres: ¡quiero perecer *entre* ellos, moribundo es como quiero darles mi don más preciado!

Aprendí esto del sol cuando desciende, el inmensamente rico: es ahí cuando derrama oro sobre el mar, sacándolo de riquezas inagotables, —

— ¡para que hasta el pescador más pobre pueda remar con remos *de oro*! Esto, en efecto, vi una vez, y no me cansé de llorar al contemplarlo. —

Igual que el sol, Zaratustra también quiere perecer: ahora está aquí sentado, esperando, rodeado de viejas tablas rotas y también de tablas nuevas — a medio escribir.

4.

He aquí una tabla nueva: ¿pero dónde están mis hermanos, para bajarla conmigo al valle y grabarla en corazones de carne?[143] —

Así pide mi gran amor a los hombres más lejanos: *¡no seas indulgente con tu prójimo*! El hombre es algo que debe ser superado.

Hay muchos caminos y modos de superación: ¡así que mira *tú*! Pero solo un bufón piensa: «también se puede *saltar* sobre el hombre».

Supérate a ti mismo aún en tu prójimo: ¡y un derecho que puedas robar no deberías permitir que te lo den!

Lo que tú haces, eso nadie puede volverlo a hacer por ti. Mira: no existe retribución.

Quien no sabe mandar sobre sí mismo, ha de obedecer. ¡Y algunos *pueden* mandar sobre sí, pero aún les falta mucho para ser también capaces de obedecerse!

5.

Así lo quiere la especie de las almas nobles: no quieren tener nada *en balde*, y mucho menos la vida[144].

Quien pertenece a la plebe, quiere vivir en balde; pero nosotros, todos los demás a quienes la vida se nos ofreció ella misma, — siempre estamos pensando en *qué* es lo mejor que podríamos dar *a cambio*.

Y, en verdad, es un discurso noble el que dice: «la promesa que la vida nos hace a *nosotros*, es la *nosotros* queremos — ¡cumplirle a la vida!»

No se debe querer disfrutar allí donde no hacemos disfrutar. Y — ¡no se debe *querer* disfrutar!

Y es que el goce y la inocencia son las cosas más pudorosas que existen: ninguna de las dos quiere que se la busque. Es preciso *tenerlas* —, ¡pero más bien hay que *buscar* culpa y dolor! —

6.

Oh, hermanos míos, la primicia siempre es sacrificada. Pero ahora nosotros somos las primicias[145].

Todos nosotros sangramos en secretos altares de sacrificio. Ardemos y nos quemamos para gloria de viejas imágenes de dioses.

Lo mejor de nosotros todavía es joven: esto alegra a los viejos paladares. Nuestra carne es tierna, nuestra piel es piel de cordero: — ¡cómo no íbamos a alegrar a los viejos sacerdotes de ídolos!

Aún vive *dentro de nosotros* el viejo sacerdote de ídolos, que asa lo mejor de nosotros para hacer con ello un banquete. Ay, hermanos míos, ¡cómo no iban a sacrificarse las primicias!

---

[143] Cfr. *Ezequiel*, 11, 19-20, pero también *2 Corintios*, 3, 3.

[144] Cfr. *Apocalipsis*, 22, 17.

[145] Cfr. *Éxodo*, 23, 19.

Pero así lo quiere nuestra especie; y yo amo a aquellos que no quieren poner se a salvo. Yo amo con todo mi amor a los que perecen: pues ellos pasan al otro lado. —

7.

Ser verdaderos — ¡esto es algo que *pueden* unos pocos! Y quien puede [illegible], ¡todavía no quiere! Los buenos son quienes menos pueden serlo.

¡Oh, esos buenos! — *Los hombres buenos nunca dicen la verdad*; ser bueno de esa manera es, para el espíritu, una enfermedad.

Estos buenos claudican, se rinden, su corazón solo sabe repetir, su interior más profundo obedece: ¡pero quien obedece, *no se escucha a sí mismo*![146]

Todo lo que los buenos llaman «malo» debería reunirse para que nazca *una* verdad. Oh, hermanos míos, ¿sois también vosotros lo bastante malos para esa verdad?

La osadía temeraria, la larga desconfianza, el cruel no, el hastío, ese abrir en canal todo lo vivo — ¡qué rara vez se une todo *esto*! Pero es de tal semilla de donde — ¡se engendra la verdad!

¡Todo *saber* creció, hasta ahora, *al lado* de la mala conciencia! ¡Vosotros los que sabéis: romped, romped para mí, las viejas tablas!

8.

Cuando hay maderos para cruzar el agua, cuando hay puentes y barandas saltando sobre el río: en verdad, ahí no se cree a nadie que diga: «Todo fluye».

Sino que incluso los idiotas le contradicen. «¿Cómo?, dicen los idiotas, ¿todo fluye? ¡Pero si hay maderos y barandas *sobre* el río!»

«*Sobre* el río todo es estable, todos los valores de las cosas, los puentes, conceptos, todo el "bien" y el "mal": ¡todo es *estable*!» —

Pero cuando llega el duro invierno, el domesticador del río: entonces incluso los más chistosos aprenden a desconfiar; y, en verdad, no solo los idiotas dicen entonces: «¿acaso no debería todo permanecer — *inmóvil*?»

«En el fondo todo permanece inmóvil», esta es una auténtica doctrina de invierno, una buena cosa para un tiempo estéril, un buen consuelo para los que hibernan y los que se aletargan junto a la estufa.

«En el fondo todo permanece inmóvil» —: ¡pero *contra eso* predica el viento del deshielo!

El viento del deshielo, un toro que no es un toro de arar, — ¡un toro enojado, un destructor que rompe el hielo con cuernos coléricos! Pero el hielo — — ¡*rompe los puentes*!

Oh, amigos míos, ¿no *fluye* todo *ahora*? ¿No han caído al agua todas las barandas y los puentes? ¿Quién se *aferraría* aún al «bien» y al «mal»?

«¡Ay de nosotros! ¡Salve a nosotros! ¡El viento del deshielo sopla!» — ¡predicad esto para mí, oh, hermanos míos, por todas las callejuelas![147].

---

[146] Juego de palabras entre los verbos *gehorchen* («obedecer») —del que forma parte *horchen* («oír», «escuchar»)— *y hören* (oír).

[147] Cfr. *Jeremías*, 16, 6.

9.

Hay una vieja ilusión llamada bien y mal. La rueda de esta ilusión ha girado desde entonces alrededor de adivinos y astrólogos.

Hubo un tiempo en que se *creía* a adivinos y astrólogos: y *por eso* se creía que «todo es destino: ¡deberías, puesto que es necesario!»

Después se comenzó a desconfiar de todos los adivinos y astrólogos: y *por eso* se creía que «todo es libertad: ¡puedes, puesto que quieres!»

Oh, hermanos míos, hasta ahora solo ha habido ilusiones, no conocimiento, sobre las estrellas y el futuro: y *por eso*, hasta ahora, solo ha habido ilusiones sobre el bien y el mal, ¡no conocimiento!

10.

«¡No robarás! ¡No matarás!» — tales palabras fueron consideradas sagradas en otro tiempo; ante ellas todos inclinaban la rodilla y la cabeza y se descalzaban[148].

Pero yo os pregunto: ¿dónde hubo mejores ladrones y asesinos en el mundo que aquellas palabras sagradas?

¿No hay en toda vida — robo y asesinato? Cuando tales palabras fueran llamadas sagradas, ¿no fue asesinada — la *verdad* misma?

¿O fue una predicación de la muerte la que llamó sagrado a todo cuanto contradecía y desaconsejaba la vida? — ¡Oh, hermanos míos, romped, romped para mí las viejas tablas!

11.

Esta es mi compasión con todo lo pasado, que lo veo: abandonado, —

— ¡abandonado al favor, al espíritu, a la locura de cada generación, que llega convirtiendo todo cuanto fue en un puente hacia ella misma!

Un gran señor violento podría venir, un astuto monstruo que forzara y violentara todo lo pasado con su gracia y con su desgracia: hasta convertirlo en puente y en augurio y en heraldo y en canto del gallo.

Pero este es el otro peligro y mi otra compasión: — quien pertenece a la plebe, tiene una memoria que solo alcanza al abuelo, — el tiempo termina en el abuelo.

Así es como está abandonado todo el pasado: pues algún día podría suceder que la plebe se convirtiera en señor y ahogara todo tiempo en aguas poco profundas.

Por eso, oh, hermanos míos, es necesaria una *nueva nobleza* que sea adversaria de toda plebe y de todo señorío despótico y que vuelva a escribir en tablas nuevas la palabra «noble».

¡Hacen falta, en efecto, muchos nobles y muchos tipos de nobles *para que haya nobleza*! O, como dije en parábolas en otro tiempo: «¡en esto consiste precisamente la divinidad, en que existen dioses, pero no Dios!»

---

[148] Cfr. *Éxodo*, 20.

12.

Oh, hermanos míos, yo os consagro a una nueva nobleza, y os la muestro: debéis ser para mí engendradores y cultivadores y sembradores del futuro, —

— en verdad, no una nobleza que pudierais comprar como los mercaderes y con el oro de los mercaderes: pues poco valor tiene todo lo que tiene su precio.

¡Que en adelante sea vuestro honor, no el lugar del que procedéis, sino el lugar al que os dirigís! ¡Que vuestra voluntad y vuestro pie, que quieren ir más allá de vosotros mismos, — ¡sean vuestro nuevo honor!

En verdad, no que hayáis servido a un príncipe — ¡qué importan ya los príncipes! — o el que os hayáis convertido en el bastión de cuanto existe ¡para volverlo más firme!

No que vuestra estirpe se haya vuelto cortesana en las cortes y que hayáis aprendido, como flamencos, a permanecer largas horas de pie, envueltos en mil colores, sobre estanques poco profundos.

Pues *saber* permanecer de pie es un mérito entre los cortesanos: y todos los cortesanos creen que corresponde a la bienaventuranza después de la muerte ¡el *poderse* sentar! —

Tampoco el que un espíritu, que ellos llamaban santo, condujera a vuestros antepasados hasta tierras prometidas[149] que *yo* no alabo: pues allí donde crece el peor de todos los árboles, — ¡la cruz! — en esa tierra no hay nada que alabar.

— y, en verdad, a todos los lugares donde ese «Espíritu Santo» condujo a sus jinetes, siempre *conducían* esas expediciones — ¡cabras y gansos y mentecatos cruzados![150] —

¡Oh, hermanos míos, vuestra nobleza no debe mirar atrás, sino *adelante*! ¡Habéis de ser expulsados de la tierra de vuestros padres y de vuestros antepasados!

Debéis amar *la tierra de vuestros hijos*: que ese amor sea vuestra nueva nobleza, — ¡el país aún no descubierto, en mares lejanos! ¡A vuestras velas ordeno que lo busquen y lo busquen!

Debéis *reparar* en vuestros hijos el hecho de que vosotros seáis hijos de vuestros padres: ¡*así* habéis de redimir todo lo pasado! ¡Estas nuevas tablas pongo sobre vosotros![151].

13.

«¿Para qué vivir? ¡Todo es vanidad! Vivir — es trillar paja; vivir — es quemarse sin calentarse». —

Semejante parloteo anticuado sigue considerándose «sabiduría»; y por ser viejo y oler a rancio, *por eso* se lo honra más. También el moho ennoblece.

Así se le permitía hablar a los niños: ¡*huyen* del fuego porque se quemaron con él! Hay mucha niñería en los viejos libros de sabiduría.

---

[149] Alusión a la «Tierra Prometida» de los hebreos, que en la traducción luterana al alemán se denomina *gelobtes Land*, es decir, la «Tierra Alabada». Así se entiende mejor el texto que viene inmediatamente después.

[150] Evidente alusión a las Cruzadas.

[151] Cfr. *Éxodo*, 20, 5.

Y a quien siempre «trilla paja», ¡cómo se le permitiría difamar el trillar! ¡A tales locos habría que ponerles un bozal!

Estos se sientan a la mesa y no traen nada consigo, ni siquiera un hambre en condiciones: — y entonces calumnian diciendo «todo es vanidad».

¡Pero comer y beber bien, oh, hermanos míos, no es verdaderamente un arte vano! ¡Romped, romped para mí las tablas de los nunca felices!

14.

«Todo es puro para quien es puro»[152] — así habla el pueblo. Pero yo os digo: ¡todo se vuelve cerdo para los cerdos!

Por eso los beatos y los que llevan la cabeza inclinada, que también llevan colgado hacia abajo el corazón, predican: «el mundo mismo es un monstruo asqueroso».

Pues todos ellos tienen el espíritu sucio; pero especialmente aquellos que no encuentran paz ni descanso a no ser que vean el mundo *desde atrás*, — ¡los trasmundanos!

A *ellos* les digo a la cara aunque no suene amable: el mundo se parece al hombre en el hecho de que tiene un trasero, — ¡*eso* sí que es verdad!

En el mundo hay muchas cosas asquerosas: ¡*eso* sí que es verdad! ¡Pero no por eso es el mundo mismo un monstruo asqueroso!

Hay sabiduría en decir que muchas cosas del mundo huelen mal: ¡pero la propia repugnancia crea alas y da fuerzas que presienten manantiales!

Incluso en el mejor de los hombres hay algo que provoca repugnancia; ¡y el mejor de los hombres sigue siendo algo que debe ser superado!

¡Oh, hermanos míos, hay mucha sabiduría en decir que hay muchas cosas asquerosas en el mundo! —

15.

A los piadosos trasmundanos los oí decir tales sentencias a su propia conciencia, y, en verdad, sin malicia ni falsedad, — aunque no hay en el mundo nada más falso ni maligno.

«¡Deja que el mundo sea el mundo! ¡No levantes *un* solo dedo contra eso!»

«Deja que el que quiera estrangule y apuñale y abra en canal y trocee a la gente: ¡no levantes *un* solo dedo contra ello! Así aprenden también a renunciar al mundo».

«Y a tu propia razón debes asfixiarla y estrangularla; pues es una razón de este mundo, — así aprendes a renunciar al mundo». —

— ¡Romped, romped para mí, hermanos míos, esas viejas tablas de los piadosos! ¡Destruid con vuestra palabra las sentencias de los calumniadores del mundo!

16.

«Quien aprende mucho, olvida todo deseo fuerte» — esto es algo que la gente se susurra hoy en todos los callejones oscuros.

[152] Cfr. *Tito*, 1, 15.

«¡La sabiduría cansa, no merece la pena nada; no debes desear!» — esta tabla nueva la vi colgada incluso en los mercados públicos.

¡Romped para mí, oh, hermanos míos, romped para mí también esa tabla *nueva*! La colgaron los cansados del mundo y los predicadores de la muerte y también los carceleros: ¡pues, mirad, ella es también una predicación de la servidumbre! —

Aprendieron mal, y no lo mejor, y todo demasiado pronto y todo demasiado rápido: *comían* mal, y por eso se les indigestó el estómago, —

— un estómago indigestado es, en efecto, su espíritu: ¡*ese* aconseja la muerte! ¡Pues, en verdad, hermanos míos, el espíritu *es* un estómago!

La vida es un manantial de placer: pero todas las fuentes están envenenadas para aquel en quien habla el estómago indigestado, padre de la tribulación.

Conocer: ¡esto es *placer* para el hombre con voluntad de león! Pero el que se cansó, solo es «querido», con él juegan todas las olas.

Y esto les ocurre siempre a los hombres débiles: se pierden en sus caminos. Y, finalmente, su cansancio pregunta: «¡Para qué hemos recorrido caminos! ¡Todo da igual!»

A *ellos* les resulta agradable oír cuando se predica: «nada vale la pena. No debéis querer». Pero esto es una predicación de la servidumbre.

Oh, hermanos míos, Zaratustra viene a los cansados del mundo como un frío viento rugiente; ¡aún hará estornudar a muchas narices!

¡Mi aliento libre sopla incluso a través de los muros y dentro de las prisiones y de los espíritus aprisionados!

El querer hace libres, pues querer es crear: así enseño yo. ¡Y *solo* para crear debéis aprender!

¡Y también debéis *aprender* de mí a aprender, a aprender bien! — ¡Quien tenga oídos, que oiga!

17.

Ahí está la barca, — allí, al otro lado, quizás se dirija hacia la gran nada. ¿Pero quién querría subirse a ese «quizás»?

¡Nadie de vosotros quiere subirse a la barca de la muerte! ¡Cómo querríais entonces ser de los *cansados del mundo*!

¡Cansados del mundo! ¡Y ni siquiera habéis llegado a estar desprendidos de la tierra! ¡Siempre me parecisteis ávidos de tierra, aún enamorados del propio cansancio de la tierra!

No en vano llevais el labio colgando hacia abajo: — ¡un pequeño deseo terrenal tira hacia abajo! Y en sus ojos — ¿acaso no nada en ellos una nubecilla de inolvidado placer terrenal?

Hay muchas invenciones buenas en la tierra, unas útiles, otras agradables: por ellas es la tierra algo digno de ser amado.

Y hay algunas tan bien inventadas que son como el pecho de una mujer: útiles y agradables a la vez.

¡Pero vosotros, cansados del mundo! ¡Vosotros, perezosos de la tierra! ¡Se os debería azotar con varas! Con azotes se os deberían despabilar las piernas.

Pues: si no sois enfermos ni alimañas moribundas de los que la tierra está cansada, entonces sois perezosos amaestrados o gatos de placer, golosos y agaza-

pados. Y si no queréis volver a *correr* con alegría, entonces deberíais — ¡iros al otro mundo!

No se puede querer ser médico de incurables: así enseña Zaratustra: — ¡así que debéis iros al otro mundo!

Pero se necesita más *valor* para crear un final que un verso nuevo: eso lo saben todos los médicos y todos los poetas. —

18.

Oh, hermanos míos, hay tablas que creó el agotamiento, y tablas que creó la pereza, tablas perezosas: aunque hablan igual, quieren ser escuchadas de distinta manera. —

¡Mirad ese hombre de allí, desfallecido! Solo un palmo lo separa de su destino, pero se ha tirado en el polvo, testarudo, vencido por el cansancio: ¡ese valiente!

A causa del cansancio bosteza por el camino y la tierra y la meta y por sí mismo: no quiere dar un solo paso más, — ¡ese valiente!

Ahora el sol arde sobre él, y los perros le lamen el sudor[153]: pero él sigue yaciendo en su obstinación y prefiere desfallecer: —

— ¡desfallecer a un palmo de su meta! En verdad, tendréis que arrastrarlo de los pelos incluso hasta su cielo[154], — ¡a ese héroe!

Mejor aún: dejadlo yacer allí donde se tumbó, hasta que el sueño, consolador, caiga sobre él con un chaparrón refrescante:

Dejadlo yacer, hasta que se despierte por sí mismo, — ¡hasta que se retracte de todo cansancio y de lo que en él enseñaba cansancio!

Solo, hermanos míos, separad de él a los perros, a los rastreros perezosos, y a toda manada de alimañas fanáticas: —

— toda esa manada de alimañas fanáticas de los «hombres cultos», que con el sudor de los héroes — ¡se deleita! —

19.

Cierro círculos en torno a mí y fronteras sagradas; cada vez son menos los que suben conmigo elevadas montañas, — construyo una cordillera con montañas cada vez más sagradas. —

Pero dondequiera que queráis subir conmigo, oh, hermanos míos: ¡mirad que no suba con vosotros ningún *parásito*!

Parásito: es un gusano, un gusano que repta, que se doblega, que quiere engordar a costa de cada rincón herido y enfermo de vosotros mismos.

Y *este* es su arte, adivinar dónde están cansadas las almas ascendentes. Construye su repugnante nido en vuestro descontento y mal humor, en vuestro amable pudor.

Donde el fuerte es débil, y el noble demasiado compasivo, — ahí construye su repugnante nido: el parásito vive allí donde el hombre grande tiene pequeños rincones heridos.

---

[153] Cfr. *Lucas*, 16, 21.

[154] Cfr. *Ezequiel*, 8, 3.

¿Cuál es la especie suprema de todo ser y cuál es el más baja? El parásito es la especie más baja; pero quien es de una especie suprema, ese es el que alimenta a la mayoría de parásitos.

El alma, en efecto, que tiene la escalera más larga y que más profundamente puede descender: ¿cómo no iban a alojarse en ella la mayoría de parásitos?

— el alma más amplia, la que puede correr más lejos dentro de sí misma, y equivocarse, y vagar; la más necesaria, aquella que, por puro placer, se precipita en el azar: —

— el alma que es y bucea en el devenir; la que posee, la que *quiere* penetrar en el querer y en el desear: —

— la que huye de sí misma, la que se recoge a sí misma en el más amplio círculo; el alma más sabia, a quien más dulcemente habla la locura: —

— la que más se ama a sí misma, aquella en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su bajamar y pleamar: — oh, ¿cómo *el alma superior* no iba a tener los peores parásitos?

20.

Oh, hermanos míos, ¿soy acaso cruel? Pero yo digo: ¡a lo que está cayendo se le debe incluso dar un empujón!

Todas estas cosas de hoy — están cayendo, están decayendo: ¡quién querría sostenerlas! Pero yo, — ¡yo *quiero* incluso darles un empujón!

¿Conocéis la lujuria que hace rodar las piedras en escarpadas profundidades? Estos hombres de hoy: ¡miradlos cómo ruedan en mis profundidades!

¡Yo soy un preludio de jugadores mejores que yo, oh, hermanos míos! ¡Un ejemplo! ¡*Obrad* según mi ejemplo![155].

Y a quien no enseñéis a volar, entonces enseñadle — *¡a caer más deprisa!*

21.

Amo a los valientes: pero no es suficiente con ser un espadón, — ¡hay que saber también *a quién* combatir!

Y a menudo hay más valentía en aquel que se contiene y pasa de largo: *¡a fin* de reservarse para un enemigo más digno!

Solo debéis tener enemigos a los que odiar, pero no enemigos a los que despreciar: debéis estar orgullosos de vuestros enemigos: así enseñé ya en otra ocasión.

Oh, amigos míos, debéis reservaros para el enemigo más digno: Por ello, habréis de pasar de largo ante muchos, —

— especialmente de mucha chusma que os gritará en los oídos cosas sobre el pueblo y los pueblos.

¡Mantened vuestros ojos puros de todo «pro» y «contra»! Aquí hay muchas cosas buenas, muchas cosas malas: quien mira eso, termina por encolerizarse.

Ver y golpear — son aquí *una sola cosa*: ¡por eso, marchad a los bosques y dejad dormir vuestra espada!

[155] Cfr. *Juan*, 13, 14.

¡Recorred *vuestros* caminos! ¡Y dejad que el pueblo y los pueblos recorran los suyos! — ¡oscuros caminos, en verdad, en los cuales ya no relampaguea *una* sola esperanza!

¡Que domine el mercader allí donde todo lo que brilla — es oro de mercader! Ya no es tiempo de reyes[156]: lo que hoy se llama pueblo no merece reyes.

Mirad cómo estos pueblos hacen ahora lo mismo que los mercaderes: ¡buscan la más mínima ventaja incluso en los desperdicios!

Se acechan unos a otros, se espían unos a otros, — a esto lo llaman «buena vecindad». Oh, bienaventurado tiempo lejano en que un pueblo se decía: «¡yo quiero ser — *señor* de los pueblos»!

Pues, hermanos míos: ¡lo mejor debe dominar, lo mejor *quiere* también dominar! Y donde se enseña otra cosa, ahí — *falta* lo mejor.

22.

Si *esos* — tuvieran pan en balde, ¡ay!, ¿por qué otra cosa clamarían? Su sustento — es su verdadero entretenimiento; ¡y debe serles difícil!

Son animales de presa: ¡en su trabajar — hay también robo; en su ganancia — hay también engaño. ¡Por eso debe serles difícil!

Por eso deben llegar a ser mejores animales de presa, más elegantes, más inteligentes, *más parecidos a los humanos*: el hombre, en efecto, es el mejor animal de presa.

El hombre ya ha robado a los animales todas sus virtudes: por eso el hombre es el animal que más difícil lo ha tenido.

Solo los pájaros están por encima de él. Y si el hombre aprendiera a volar, ¡ay! ¡*hasta dónde* — volaría su rapacidad!

23.

Así quiero al hombre y a la mujer. Capaz para la guerra el primero; capaz de dar a luz, la segunda. Pero ambos capaces de bailar con la cabeza y las piernas.

¡Y demos por perdido el día en que no hayamos bailado por lo menos *una vez*! ¡Y sea para nosotros falsa toda verdad en la que no haya habido *una* carcajada!

24.

Vuestro matrimonio: ¡mirad que no sea una mala *conclusión*! Concluisteis demasiado rápido: ¡por eso *se sigue* de ahí — la ruptura del matrimonio!

¡Y mejor es romper el matrimonio que torcer el matrimonio, mentir al matrimonio! — Así me dijo una vez una mujer: «Sin duda, rompí el matrimonio, pero antes el matrimonio me rompió a mí».

Siempre encontré que los mal apareados son los más vengativos: hacen pagar a todo el mundo el que ellos no puedan ya correr por separado.

Por eso quiero que los honestos se digan unos a otros: «Nosotros nos amamos: ¡*veremos si* continuamos amándonos! ¿O acaso nuestra promesa debe ser una equivocación?»

---

[156] «Éste ya no es tiempo de reyes»: cita de Hölderlin, *La muerte de Empedocles*.

— «¡Dadnos un plazo y un pequeño matrimonio, a ver si servimos para el gran matrimonio! ¡Es una gran cosa estar dos siempre juntos!»

Así aconsejo a todos los honestos; ¡y qué sería mi amor por el superhombre, y por todo aquello que ha de venir, si yo aconsejara y hablara de manera diferente!

No meramente para crecer en número, sino para crecer *hacia arriba* — ¡a eso os sirva, hermanos míos, el jardín del matrimonio!

25.

El que ha llegado a conocer los orígenes primordiales, he aquí que finalmente buscará las fuentes del futuro y nuevos orígenes. —

Oh, hermanos míos, de aquí a poco tiempo, *nuevos pueblos* surgirán, y nuevos manantiales se precipitarán hacia el interior de nuevas profundidades.

El terremoto, en efecto, — sepulta muchos manantiales y provoca mucha ignominia; esto también saca a la luz fuerzas y secretos ocultos.

El terremoto pone de manifiesto nuevos manantiales. En un terremoto de pueblos viejos se abren nuevos manantiales.

En torno a quien entonces clama: «he aquí una fuente para muchos sedientos, un corazón para muchos nostálgicos, una voluntad para muchos instrumentos»: — en torno a ese se congrega todo un *pueblo*, esto es: muchos experimentadores.

Quién puede ordenar, quién debe obedecer — *¡eso es lo que aquí se experimenta*! ¡Ay, con qué prolongadas búsquedas e intuiciones y errores y aprendizajes y nuevos ensayos!

La sociedad humana: es un ensayo, así lo enseño yo, una larga búsqueda: ¡y lo que busca es al que ha de mandar! —

— un ensayo, ¡oh, hermanos míos! ¡Y *no* un contrato! ¡Romped, romped para mí esas palabras de corazones débiles y de hombres tibios!

26.

¡Oh, hermanos míos! ¿En qué radica aún el mayor peligro de todo futuro humano? ¿No se encuentra acaso entre los buenos y los justos? —

— entre aquellos que dicen y sienten de corazón: «ya sabemos lo que es bueno y justo, y también lo tenemos; ¡cuidado con aquellos que todavía buscan!»

Y no importa qué daños provoquen los malos: ¡el daño de los buenos es el más dañino de todos los daños!

Y no importa qué daños provoquen los negadores del mundo: el daño de los buenos es el más dañino de todos los daños.

Oh, hermanos míos, hubo quien, en cierta ocasión, vio el corazón de los buenos y los justos. Entonces dijo: «Son los fariseos». Pero nadie lo entendió.

Los propios buenos y justos no tienen permitido comprenderle: pues el espíritu de estos es prisionero de su buena conciencia. La estupidez de los buenos es inteligente hasta lo insondable.

Pero esta es la verdad: los buenos *tienen que* ser fariseos, — ¡no tienen elección!

¡Los buenos *tienen que* crucificar a aquel que inventa su propia virtud! ¡Esta *es* la verdad!

Pero el segundo que descubrió su país, el país, el corazón y la tierra de los buenos y justos: fue aquel que preguntó: «¿a quién odian estos más?»

A quienes más odian es *al creador*: a aquel que rompe las tablas y los viejos valores, al quebrantador — a este lo llaman criminal.

Los buenos, en efecto, — no *saben* crear: son siempre el principio del final: —

— crucifican a aquel que escribe nuevos valores en tablas nuevas, sacrifican el futuro *para sí mismos*, ¡crucifican todo futuro humano!

Los buenos — siempre fueron el principio del fin. —

27.

Oh, hermanos míos, ¿habéis comprendido también estas palabras? Y lo que una vez dije acerca del «último hombre». — —

¿En quiénes radica el peligro más grande para todo futuro humano? ¿No es acaso en los buenos y justos?

¡*Romped, romped para mí a los buenos y justos*! — Oh, hermanos míos, ¿habéis comprendido también estas palabras?

28.

¿Huis de mí? ¿Estáis asustados? ¿Tembláis ante estas palabras? Oh, hermanos míos, cuando os llamé a romper las tablas de los buenos y a los propios buenos: embarqué al hombre en su alta mar.

Y ahora por fin le asalta el gran miedo, el gran mirar alrededor, la gran enfermedad, la gran náusea, el gran mareo.

Los buenos os enseñaron costas falsas y falsas seguridades: nacisteis en la mentira de los buenos y allí os mantuvisteis cobijados[157]. Todo está falseado y deformado hasta el fondo por los buenos.

Pero quien descubrió la tierra llamada «hombre», también descubrió la tierra llamada «futuro del hombre». ¡Ahora debéis ser para mí marineros valientes y pacientes!

¡Caminad erguidos a tiempo, oh, hermanos míos, aprender a caminar erguidos! El mar está agitado: muchos quieren servirse de vosotros para ponerse erguidos.

El mar está agitado: todo está en el mar. ¡Bien! ¡Adelante! ¡Vosotros, viejos corazones de marineros!

¡Qué importa la tierra de los padres! ¡Nuestro timón debe *dirigirse* allí donde está la *tierra de nuestros hijos*! ¡Hacia allá, más tempestuosos que el mar, se agita nuestra gran nostalgia! —

29.[158]

«¿Por qué tan duro? — le dijo una vez la hulla al diamante; ¿acaso no somos parientes cercanos?» —

---

[157] Cfr. *Salmos*, 51, 7.

[158] El texto de este parágrafo 29 será reproducido por Nietzsche al final de *Crepúsculo de los ídolos*, como epílogo, con el título de «Habla el martillo».

¿Por qué tan blandos? Oh, hermanos míos, así os pregunto *yo*: ¿no sois acaso mis hermanos?

¿Por qué tan blandos, tan obedientes y claudicantes? ¿Por qué hay tanta negación, tanta renegación en vuestros corazones? ¿Por qué hay tan poco destino en vuestros ojos?

Y si no queréis ser destinos ni hombres inexorables, ¿cómo podríais — vencer conmigo?

Y si vuestra dureza no quiere resplandecer y cortar y abrir en canal, ¿cómo podríais querer algún día — crear conmigo?

Los creadores, en efecto, son duros. Y la bienaventuranza debe ser para vosotros imprimir vuestra mano sobre los siglos como si fueran cera, —

— bienaventuranza de escribir sobre la voluntad de milenios como sobre el bronce, — más dura que el bronce, más noble que el bronce. Solo lo más noble es completamente duro.

Esta nueva tabla coloco, hermanos míos, sobre vuestras cabezas: ¡*endureceos*! —

30.

¡Oh, mi voluntad! ¡Giro de todo lo necesario, tú, necesidad *mía*! ¡Protégeme de las pequeñas victorias!

¡Tú, providencia de mi alma que llamo destino![159] ¡Tú que estás en mí! ¡Sobre mí! ¡Protégeme y resérvame para *un* gran destino!

Y tu última grandeza, voluntad mía, resérvala para tu final, — ¡para ser inexorable *en* tu victoria! ¡Ay, quién no se rindió a su victoria!

¡Ay, a quién no se le oscurecieron los ojos en ese crepúsculo ebrio! ¡Ay, a quién no le vaciló el pie y olvidó, en la victoria, — mantenerse derecho! —

— Que algún día llegue a estar preparado y maduro en el gran mediodía: preparado y maduro igual que el bronce ardiente, la nube cargada de rayos y la ubre hinchada de leche: —

— preparado para mí mismo y para mi voluntad más oculta: un arco ansioso de su flecha, una flecha ansiosa de su estrella: —

— una estrella preparada y madura en su mediodía, ardiente, atravesada, bienaventurada por las aniquiladoras flechas del sol: —

— un sol y una voluntad solar inexorable, ¡preparada para su propia aniquilación en la victoria!

¡Oh, voluntad, giro de todo lo necesario, tú, necesidad *mía*! ¡Resérvame para *una* gran victoria! — —

Así habló Zaratustra.

## El convaleciente

1.

Una mañana, no mucho tiempo después de su retorno a la caverna, Zaratustra saltó de su lecho como un loco, gritó con una voz terrible y haciendo gestos

[159] Juego de palabras entre *Schickung* («providencia») y *Schicksal* («destino»).

como si aún hubiera alguien en el lecho que no quisiera levantarse; y tanto resonó su voz Zaratustra, que sus animales, asustaron, acudieron a él, y todos los animales salieron huyendo de las cavernas y escondrijos que estaban próximos a la caverna de Zaratustra, — volando, revoloteando, arrastrándose, saltando, según tuviera patas o alas. Entonces Zaratustra dijo estas palabras:

¡Arriba, pensamiento abismal, sal de mis profundidades! Yo soy tu gallo y tu crepúsculo matutino, gusano adormilado: ¡arriba!, ¡arriba! ¡Mi voz debe despertarte ya con su canto de gallo!

¡Desátate las ataduras de los oídos: escucha! ¡Pues yo quiero oírte a ti! ¡Arriba! ¡Arriba! ¡Aquí hay bastantes truenos para que hasta los sepulcros aprendan a escuchar!

¡Y deshazte del sueño y de toda tontería y ceguera de tus ojos! Oyeme también con tus ojos: mi voz es una medicina incluso para los ciegos de nacimiento.

Y cuando estés despierto, te quedarás eternamente despierto para mí. No es *mi* estilo despertar a las bisabuelas para decirles luego — ¡que se vuelvan a dormir!

¿Te agitas, te estiras, resuellas? ¡Arriba! ¡Arriba! ¡No es resollar — sino hablarme, lo que deberías hacer! ¡Zaratustra, el ateo, te llama!

¡Yo, Zaratustra, el defensor de la vida, el defensor del sufrimiento, el defensor del círculo — te llamo a ti, mi pensamiento más abismal!

¡Dichoso de mí! Vienes — ¡puedo oírte! ¡Mi abismo *habla*, he abierto mi última profundidad hacia la luz!

¡Dichoso de mí! ¡Vamos! Dame la mano — — ¡Ja! ¡Deja! ¡Ja, ja! — — Asco, asco, asco — — — ¡Ay de mí!

2.

Pero poco después de que Zaratustra hubiese dicho estas palabras, calló al suelo como un muerto y permaneció largo tiempo como un muerto. Cuando por fin volvió sobre sí, estaba pálido y temblaba y se quedó tumbado sin querer comer ni beber. Tal estado duró en él siete días; pero sus animales no lo abandonaron ni de día ni de noche, salvo cuando el águila salía volando para buscar comida. Y lo que buscaba y conseguía lo dejaba en el lecho de Zaratustra, de manera que Zaratustra acabó rodeado de bayas amarillas y rojas, uvas, manzanas de rosa, hierbas aromáticas y piñas. A sus pies tenía dos corderos que el águila había logrado arrebatar con dificultad a sus pastores.

Finalmente, después de siete días, Zaratustra se incorporó en su lecho, tomó una manzana de rosa en la mano, la olió y encontró su aroma agradable. Entonces sus animales pensaron que había llegado el momento de hablarle.

«Oh, Zaratustra, dijeron, te has pasado siete días tumbado así, con los ojos pesados: ¿no quieres volver a levantarte sobre tus pies?

Sal de tu caverna: el mundo te aguarda como un jardín. El viento juega con densos aromas que te buscan; y todos los arroyos quisieran correr detrás de ti.

Todas las cosas te anhelan porque pasaste siete días en soledad, — ¡sal de tu caverna! ¡Todas las cosas quieren ser tus médicos!

¿Acaso vino a ti un conocimiento nuevo, uno ácido, pesado? Yacías como masa de pan ácida, tu alma se hinchaba y levantaba por todos sus bordes». —

— ¡Oh, animales míos, respondió Zaratustra, seguid parloteando de esa manera y dejad que os escuche! Me reconforta que parloteéis: allí donde se parlotea, el mundo se me presenta como un jardín.

Qué agradable es que haya palabras y sonidos: ¿acaso las palabras y los sonidos no son arcoíris y puentes imaginarios que unen lo que está eternamente separado?

A cada alma pertenece otro mundo; para cada alma es cualquier otra alma un trasmundo.

La ilusión miente más bellamente en aquellas cosas que son más similares; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar.

Para mí — ¿cómo podría haber un «fuera de mí»? ¡No hay ningún fuera! Pero esto es algo que olvidamos con todos los sonidos; ¡qué agradable es olvidar!

¿No han sido regalados a las cosas sus nombres y sus sonidos, para que el hombre se reconforte en las cosas? El habla es una hermosa locura: por ella, el hombre baila sobre todas las cosas.

¡Qué agradable es todo hablar y toda la mentira de los sonidos? Con sonidos baila nuestro amor sobre arcoíris de todos los colores. —

— «Oh, Zaratustra, respondieron los animales, todas las cosas bailan para aquellos que piensan como nosotros: se nos acercan y nos huelen las manos y se ríen y se retiran y — regresan de nuevo.

Todo va, todo regresa de nuevo: eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, el año del ser transcurre eternamente.

Todo se rompe, todo es reparado de nuevo; la misma casa del ser se construye a sí misma eternamente. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; el anillo del ser permanece eternamente fiel a sí mismo.

En cada instante comienza el ser; la esfera del "allí" gira en torno a todo "aquí". El centro está en todas partes. Curvo es el camino de la eternidad». —

— ¡Oh, granujas y organillos!, respondió Zaratustra y volvió a reírse, qué bien sabéis lo que hubo de consumarse en siete días: —

— ¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me asfixiaba! Pero le arranqué la cabeza de un mordisco y lo escupí lejos de mí.

Y vosotros, — ¿habéis compuesto ya una canción sobre ello con vuestras liras? Ahora yazco aquí, cansado todavía de morder y escupir de ese modo, enfermo todavía por mi propia redención.

*¿Y vosotros habéis observado todo esto*? Oh, animales míos, ¿también vosotros sois crueles? ¿Habéis querido mirar mi gran dolor como hacen los hombres? El hombre es, en efecto, el animal más cruel.

Donde mejor se sintió el hombre sobre la tierra fue siempre en las tragedias, corridas de toros y crucifixiones; y cuando el hombre se inventó el infierno, he aquí que este fue para él su cielo en la tierra.

Cuando el gran hombre grita— : el hombre pequeño viene corriendo; y de lujuria le cuelga la lengua fuera de la garganta. Pero a esto lo llama él su «compasión».

El hombre pequeño, especialmente el poeta, — ¡con qué fervor lamenta la vida con palabras! ¡Escuchadle, pero no dejéis de escuchar el placer que hay en todo lamento!

A tales acusadores de la vida: la vida los supera con un solo parpadeo. «¿Me amas?, dice el descaro; espera un poco más, aún no tengo tiempo para ti».

El hombre es el animal más cruel consigo mismo. Y de todo aquel que se llama a sí mismo «pecador» y «portador de la cruz» y «penitente», ¡no dejéis de oír la lujuria que hay en todo ese lamentarse y acusar!

Y yo mismo — ¿quiero ser con ello el acusador del hombre? Ay, animales míos, solo aprendí esto hasta hoy, que el hombre necesita lo peor de sí para alcanzar lo mejor de sí, —

— que todo lo peor es su mejor *fuerza* y la piedra más dura para el supremo creador; y que el hombre debe llegar a ser mejor *y* peor: —

*Este* leño del martirio al que estaba yo atado no es el hecho de que *yo supiese* que el hombre es malo, — sino el hecho de que grité como nunca nadie ha gritado:

«¡Ay, que lo peor de él sea tan pequeño! ¡Ay, que lo mejor de él sea tan pequeño!»

El gran hastío en el hombre — *ese* era el que me estrangulaba y se me había deslizado en la garganta. Y lo que el profeta profetizó: «Todo es igual, nada vale la pena, el saber estrangula».

Un largo crepúsculo cojeaba delante de mí, una tristeza mortalmente cansada, mortalmente ebria, que hablaba con boca bostezante.

«Eternamente retorna él, ese hombre del que estás cansado, el hombre pequeño» —así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía dormirse.

La tierra de los hombres se convirtió para mí en una caverna, su pecho se hundió, y todo lo vivo se convirtió para mí en putrefacción humana y en huesos y en un pasado caduco.

Mi suspirar estaba sentado sobre todos los sepulcros de los hombres y no era capaz de levantarse. Mi suspirar y mi preguntar lanzaban presagios y estrangulaban y roían y se lamentaban día y noche:

— «¡Ay, el hombre regresa eternamente! ¡El hombre pequeño regresa eternamente!» —

Una vez vi a ambos desnudos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado parecidos el uno al otro, — ¡demasiado humano incluso el más grande de ellos!

¡Demasiado pequeño el más grande! — ¡Este era mi hastío del hombre! ¡Y eterno retorno incluso del más pequeño! — ¡Este era mi hastío de toda existencia!

¡Ay! ¡Asco! ¡Asco! ¡Asco! — — Así habló Zaratustra y suspiró y tembló; pues se acordaba de su enfermedad. Pero entonces sus animales no le dejaron hablar más.

«¡No hables más, convaleciente! — así le contestaron sus animales, tan solo sal afuera, donde el mundo te espera como un jardín.

¡Sal afuera, con las rosas y las abejas y las bandadas de palomas! Pero sobre todo con los pájaros cantores: ¡para que aprendas a *cantar* de ellos!

Y es que el cantar es para los convalecientes. Al sano le gusta hablar. Y cuando el sano quiere canciones, quiere otras canciones distintas a las del convaleciente».

— «¡Oh granujas y organillos, callad pues! — respondió Zaratustra y se rio de sus animales. ¡Qué bien sabéis el consuelo que encontré en siete días!

Que tuve que cantar otra vez — *ese* consuelo me inventé y *esa* fue mi curación: ¿queréis acaso poneros a componer en seguida una canción de lira por ello?»

— «No sigas hablando, le respondieron de nuevo sus animales; es mejor que te prepares, oh, convaleciente, una lira, ¡una lira nueva!

Entonces, mira, ¡oh, Zaratustra! Para tus nuevas canciones hacen falta liras nuevas.

Canta y brama, oh, Zaratustra, cura tu alma con canciones nuevas: ¡para que soportes tu gran destino que aún no ha sido el destino de ningún hombre!

Pues tus animales saben bien, oh, Zaratustra, quién eres y en qué te tienes que convertir: mira, *tú eres el maestro del eterno retorno*[160] —, ¡este es ahora *tu* destino!

El que tengas que ser el primero en enseñar esta doctrina, — ¡cómo no iba a ser tu gran destino y tu mayor peligro y enfermedad!

Mira, sabemos lo que enseñas: que todas las cosas vuelven eternamente y nosotros mismos con ellas, y que hemos existido infinitas veces y todas las cosas con nosotros.

Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo del gran año: igual que un reloj de arena, tendrá que dársele la vuelta de nuevo para que de nuevo corra y se vacíe: —

— de modo que todos estos años son iguales a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño, — de modo que nosotros somos iguales a nosotros mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño.

Y si quisieras morir ahora, oh, Zaratustra: he aquí que sabemos lo que te dirías a ti mismo: — ¡pero tus animales te piden que no mueras todavía!

Tú hablarías sin temblar, respirando hondo de bienaventuranza: ¡pues se te quitarían de encima una gran pesadez y un gran sofoco, a ti, el más paciente! —

«Ahora muero y desaparezco, dirías, y a partir de ahora no soy nada. Pues las almas son tan mortales como los cuerpos.

Pero el nudo de las causas, en el que estoy enredado, retorna de nuevo — ¡él volverá a crearme! Yo mismo pertenezco a las causas primeras del eterno retorno.

Retorno, con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente, — pero *no* a una nueva vida o una vida mejor o una vida similar:

— retorno eternamente a esta misma y única vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas.

— para decir de nuevo la palabra del gran mediodía de la tierra y del hombre, para anunciar de nuevo a los hombres el superhombre.

Yo dije mi palabra, me rompo en mi palabra: así lo quiere mi suerte eterna —, ¡perezco como anunciador!

Ha llegado la hora de que aquel que perece se bendiga a sí mismo. Así — *termina* el ocaso de Zaratustra».

Cuando los animales hubieron dicho estas palabras, callaron y esperaron a que Zaratustra les dijera algo. Pero Zaratustra no oyó que ellos callaban. Antes bien, yacía en silencio, con los ojos cerrados, igual que alguien dormido, aunque no dormía. Pues él estaba conversando con su alma. Pero la serpiente y el águila, cuando lo vieron callado de esa manera, alabaron al gran silencio que lo rodeaban y se alejaron con cuidado.

[160] Cfr. *Mateo*, 16, 16.

### De la gran nostalgia

Oh, alma mía[161], te enseñé a decir «hoy» como se dice «algún día» y «en otro tiempo», y a bailar tu ronda por encima de todo aquí y allí y allá.

Oh, alma mía, te redimí de todos los rincones, te quité el polvo, las arañas y la penumbra.

Oh, alma mía, yo te limpié el pequeño pudor y la virtud de los rincones y te convencí para que estuvieras desnuda ante los ojos del sol.

Con la tormenta llamada «espíritu» soplé sobre tu mar tempestuoso; aparté de él las nubes, soplando, e incluso estrangulé a ese estrangulador llamado «pecado».

Oh, alma mía, te di el derecho a decir no como lo dice la tormenta y a decir sí como lo dice el cielo abierto: te hallas ahora silenciosa como la luz y atraviesas tormentas de negación.

Oh, alma mía, te devolví la libertad sobre lo creado y sobre lo increado: ¿y quién conoce, como tú, la lujuria de lo venidero?

Oh, alma mía, te enseñé el desprecio que no viene como una carcoma, el gran y amoroso desprecio, que más ama donde más desprecia.

Oh, alma mía, te enseñé a convencer de tal modo que convences a las razones para venir a ti: igual que el sol que convence al mar a subir a sus alturas.

Oh, alma mía, aparté de ti todo obedecer, arrodillarse y llamar «señor» a otro, te di a ti misma el nombre «giro de la necesidad» y «destino».

Oh, alma mía, te di nuevos nombres y juguetes de todos los colores, te llamé «destino» y «confín de los confines» y «cordón umbilical del tiempo» y «campana azur».

Oh, alma mía, di a beber toda sabiduría a tu tierra, todos los vinos nuevos y también los vinos fuertes de la sabiduría, inmemorialmente viejos.

Oh, alma mía, derramé sobre ti todos los soles y todas las noches y todo silencio y toda nostalgia: — entonces creciste para mí como una viña.

Oh, alma mía, ahora te yergues, abundante y pesada, como viña con las ubres hinchadas y con racimos de oro dorados y densos: —

— apretada y comprimida por tu felicidad, expectante por tu sobreabundancia y avergonzada de tu espera.

Oh, alma mía, ¡en ningún lugar hay un alma que sea más amorosa y más amplia y más abarcante que tú! ¿Dónde estarían más próximos el futuro y el pasado que en ti?

Oh, alma mía, te lo di todo, y mis manos se han vaciado en ti: — ¡y ahora! Ahora me dices, sonriente y melancólica: «¿Quién de nosotros tiene que dar las gracias? —

¿no tiene el dador que agradecer el hecho de que el tomador tomó? ¿Regalar no es una necesidad? ¿Tomar no es — apiadarse?» —

Oh, alma mía, entiendo la risa de tu nostalgia: ¡tu reino exuberante extiende ahora las manos, anhelantes!

¡Tu plenitud observa sobre los mares rugientes y busca y espera; la nostalgia de la sobreabundancia mira desde el cielo de tus ojos sonrientes!

[161] Cfr. *Salmos*, 103, 1.

¡Y, en verdad, oh, alma mía! ¿Quién podría ver tu sonrisa sin deshacerse en lágrimas? Hasta los ángeles se deshacen en lágrimas por la bondad exuberante de tu risa.

Tu bondad y tu bondad exuberante es la que no quiere quejarse ni llorar; y sin embargo, oh, alma mía, tu risa anhela lágrimas y tu boca temblorosa anhela sollozos.

«¿No es todo llanto una queja? ¿Y no es toda queja una acusación?» Así te quejas a ti misma, y por ello prefieres reírte, oh, alma mía, antes que descubrir tu dolor,

— ¡a descubrir, en lágrimas torrenciales, todo el dolor de tu plenitud y todos los apremios de la viña para que venga el vendimiador y su podadera!

Pero si no quieres llorar, ni desahogar llorando tu purpúrea melancolía, ¡tendrás que *cantar*, oh, alma mía! — He aquí que incluso yo me río, yo que te predije estas cosas:

— cantar con cantos rugientes hasta que todos los mares queden en silencio para escuchar tu melancolía, —

— hasta que la barca se meza sobre silenciosos mares melancólicos, el prodigio dorado en torno a cuyo oro dan brincos todas las cosas malas y prodigiosas: —

— también muchos animales grandes y pequeños, lo que tiene pies ligeros y prodigiosos para poder correr sobre senderos violáceos, —

— hacia el prodigio dorado, la barca libre y su señor: pero este es el vendimiador que espera con su podadera de diamante —

— tu gran liberador, oh, alma mía, el sin nombre — — ¡al que solo cantos futuros darán nombre! Y, en verdad, tu aliento tiene ya el aroma de canciones futuras, —

— ¡ya ardes y sueñas. Ya bebes, sedienta, de todos los pozos del consuelo que suenan profundos, ya descansa tu melancolía en la bienaventuranza de los cantos futuros! — —

Oh, alma mía, te lo he dado todo ahora, incluso lo último que tenía, y mis manos se han vaciado en ti: — ¡*el pedirte que cantaras*: eso era lo último que tenía!

Pedirte que cantaras, y dime ahora, dime: ¿*quién* de nosotros tiene ahora que dar las gracias? — Pero aún mejor: ¡cántame, canta, oh, alma mía! ¡Y déjame dar las gracias! —

Así habló Zaratustra.

## La otra canción del baile

1.

«Una vez miré en tus ojos, oh, vida: vi brillar oro en tus ojos nocturnos, — mi corazón se levantó en silencio, lleno de voluptuosidad:

— ¡vi centellear una barca de oro sobre aguas nocturnas, una barca de oro balanceante, mientras se hunde, y se llena de agua, y hace señas de nuevo!

Lanzaste una mirada a mi pie, bailarín furioso, una mirada balanceante que sonreía, preguntaba, derretía:

Solo dos veces tocaste las castañuelas con tus pequeñas manos — entonces se balanceó mi pie con furia bailarina.

Mis talones se encabritaron, los dedos de mis pies escuchaban para comprenderte: y es que el bailarín lleva sus oídos — ¡en los dedos de los pies!

Hacia ti salté: tú retrocediste ante mi salto; ¡y la lengua de tus flotantes cabellos fugitivos lanzó llamaradas contra mí!

Salté para huir de ti y de tus serpientes: tú te erguías allí, medio vuelta, con los ojos llenos de deseo.

Me enseñas senderos torcidos — con tu mirada torcida; en senderos torcidos, mis pies aprenden — ¡a ser astutos!

Te temo cerca, te temo lejos; tu huida me atrae, tu búsqueda me detiene: — yo sufro, ¡pero qué no he sufrido yo por ti gustosamente!

Tú, cuya frialdad enciende, cuyo odio seduce, cuya huida ata, cuya burla — conmueve:

— ¡quién no te odiaría a ti, gran atadora, envolvente, tentadora, buscadora, halladora! ¡Quién no te amaría a ti, pecadora inocente, impaciente, veloz como el viento, de ojos infantiles!

¿Adonde me llevas ahora, destacada y presumida? ¡Y ahora huyes otra vez de mí, dulce duende y también ingratitud!

Bailo tras de ti, te sigo incluso en las huellas más pequeñas. ¿Dónde estás? ¡Dame la mano! ¡O al menos un dedo!

Aquí hay cavernas y espesuras: ¡nos perderemos! — ¡Detente! ¡Quédate quieta! ¿No ves revolotear búhos y murciélagos?

¡Búho! ¡Murciélago! ¿Quieres burlarte de mí? ¿Dónde estamos? De los perros aprendiste a aullar y a ladrar.

¡Me gruñes cariñosamente con dientecitos blancos, tus malvados ojos saltan sobre mí desde detrás de tu melenita espesa!

Este es un baile de campo a través: yo soy el cazador ¿quieres ser tú mi perro o mi gamuza?

¡Ahora, junto a mí! ¡Y rápido, maligna saltadora!

¡Arriba ahora! ¡Y al otro lado! ¡Ay! — ¡Me he caído yo mismo al saltar!

¡Oh, arrogancia, mírame yacer implorando gracia! ¡Con gusto recorrería contigo — caminos más amables!

— ¡caminos del amor a través de bosquecillos silenciosos y de todos los colores! O allí, a lo largo del lago: ¡donde peces de oro nadan y bailan!

¿Estás cansada ahora? Allí arriba hay ovejas y atardeceres: ¿no es hermoso dormir cuando los pastores tocan la flauta?

¿Tan cansada estás? ¡Yo te llevo, tan solo deja caer los brazos! Y si tienes sed, — yo tendría algo, ¡pero tu boca no quiere beberlo! —

— ¡Oh, esta maldita, ágil, flexible serpiente y bruja escurridiza! ¿Adonde has ido? ¡Pero en la cara siento dos huellas y manchas rojas de tu mano!

¡En verdad, estoy cansado de ser siempre tu avergonzado pastor! Tú, bruja, hasta ahora te he cantado yo siempre. Ahora debes *tú* — ¡gritar para mí!

¡Debes bailar y gritar para mí, al compás de mi látigo! ¿Pero no he olvidado el látigo? — ¡No!»

2.

Entonces la vida me respondió así y, al hacerlo, se tapaba los delicados oídos:

«¡Oh, Zaratustra! ¡No golpees tan fuerte con tu látigo! Tú lo sabes: el ruido mata los pensamientos — y precisamente ahora tengo pensamientos tan delicados.

Nosotros ambos somos dos que no hacemos ni bien ni hacemos mal. Más allá del bien y del mal encontramos nuestro islote y nuestro prado verde — ¡nosotros dos solos! ¡Por eso debemos ser buenos el uno para el otro!

Y si no nos amamos de corazón —, ¿es necesario guardarse rencor si no amamos de corazón?

Y que soy buena contigo, y a menudo demasiado buena, ya lo sabes: y el motivo es que estoy celosa de tu sabiduría. ¡Ay, esta estúpida y vieja loca de la sabiduría!

Si alguna vez se apartase de ti tu sabiduría, ¡ay!, entonces se apartaría también de ti mi amor». —

Entonces la vida miró pensativamente tras de sí y a su alrededor y dijo en voz baja: «¡oh, Zaratustra, no me eres lo bastante fiel!

Hace tiempo que no me amas tanto como dices, yo sé que piensas en abandonarme pronto.

Hay una vieja, pesada, pesada campana retumbante: retumba por las noches hasta alcanzar tu caverna: —

— cuando escuchas tocar la campana a medianoche, piensas en ello entre la una y las doce —

— piensas en ello, oh, Zaratustra, ¡yo sé que quieres abandonarme pronto!»

«Sí, respondí titubeante, pero tú también lo sabes». — Y le dije algo al oído, entre los alborotados, amarillos, alocados mechones de su pelo.

«¿Tú *sabes* eso, oh, Zaratustra? Eso no lo sabe nadie» — —

Y nos miramos el uno al otro y contemplamos el prado verde, sobre el que corría ya el fresco atardecer, y lloramos juntos. — Pero entonces la vida me fue más querida que lo que nunca me había sido mi sabiduría. —

Así habló Zaratustra.

3.

¡*Una*!
¡Oh hombre! ¡Presta atención!

¡*Dos*!
¿Qué dice la profunda medianoche?

¡*Tres*!
«¡Yo dormía, dormía! —,

¡*Cuatro*!
Me desperté de un sueño profundo: —

¡*Cinco*!
El mundo es profundo,

¡*Seis*!
Y más profundo de lo que el día pensó.

¡*Siete*!
Profundo es su dolor —,

¡*Ocho*!
El placer — es más profundo aún que el sufrimiento:

¡*Nueve*!
El dolor dice: ¡pasa!

¡*Diez*!
Pero todo placer quiere eternidad —,

¡*Once*!
— ¡quiere profunda, profunda eternidad!»

¡*Doce*!

## Los siete sellos
## (O la canción del Sí y del Amén)[162]

1.

Si soy un adivino y estoy lleno de ese espíritu adivinador que camina sobre una elevada cresta entre dos mares, —

que camina como una pesada nube entre el pasado y el futuro[163], — enemiga de las sofocantes tierras bajas y de todo cuanto está cansado y no puede ni morir ni vivir:

preparada, en su oscuro pecho, para el rayo y para el destello de luz redentor, preñada de rayos que dicen «¡sí!» y ríen «¡sí!», preparada para adivinadores destellos de rayo: —

— ¡pero bienaventurado aquel que está preñado de tales cosas! ¡Y, en verdad, quien quiera encender un día la luz del futuro tiene que pasar suspendido mucho tiempo en la montaña igual que una borrasca! —

Oh, cómo no iba a estar deseoso de eternidad y del anillo nupcial de todos los anillos, — ¡el anillo del retorno!

Aún no encontré a la mujer de quien yo quisiera tener hijos, excepto esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

¡*Pues yo te amo, oh, eternidad*!

[162] Tanto «Los siete sellos» como «el Sí y el Amén» son expresiones de *Apocalipsis*, 5, 1 y 1, 7, respectivamente

[163] Cfr. *Apocalipsis*, 10, 1-2.

2.

Si alguna vez mi cólera destrozó sepulcros, desplazó mojones fronterizos y arrastró viejas tablas rotas en sus escarpadas profundidades:

Si alguna vez mi burla apartó de un soplo las palabras enmohecidas y si vine como una escoba para las arañas de cruz y como un viento que barre las viejas y enrarecidas cámaras mortuorias:

Si alguna vez me senté, exultante, allí donde yacen enterrados los viejos dioses, bendiciendo al mundo, amando al mundo, junto a los monumentos de los viejos difamadores del mundo: —

- pues yo amo incluso las iglesias y los sepulcros de los dioses, siempre y cuando el cielo penetre con sus ojos puros a través de los techos derruidos; me gusta sentarme, como la hierba y la amapola roja, sobre las iglesias derruidas —

Oh, ¿cómo no iba yo a estar deseoso de eternidad y del anillo nupcial de todos los anillos, el anillo del retorno?

Aún no encontré a la mujer de quien yo quisiera tener hijos, excepto esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

¡*Pues yo te amo, oh, eternidad*!

3.

Si alguna vez vino a mí un hálito del hálito creador, y de una necesidad celestial tal que incluso a las casualidades las obliga a bailar en rondas de estrellas:

Si alguna vez reí con la risa del rayo creador al que sigue el largo trueno de la acción, gruñendo pero obediente:

Si alguna vez jugué con dados divinos en la mesa de los dioses, de tal manera que la tierra tembló y se resquebrajó y resopló con rabia ríos de fuego:

pues la tierra es una mesa divina, temblorosa de nuevas palabras creadoras y de dados divinos:

— Oh, ¿cómo no iba yo a estar deseoso de eternidad y del anillo nupcial de todos los anillos, — el anillo del retorno?

Aún no encontré a la mujer de quien yo quisiera tener hijos, excepto esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

¡*Pues yo te amo, oh, eternidad*!

4.

Si alguna vez bebí hasta saciarme de aquella jarra espumeante y especiada en la que están bien mezcladas todas las cosas:

Si alguna vez mi mano derramó lo más lejano en lo más cercano y el fuego en el espíritu y el deseo en el dolor y lo peor en lo más bondadoso:

Si yo mismo soy un grano de aquella sal redentora que hace que todas las cosas se mezclen bien en la jarra: —

pues hay una sal que une lo bueno con lo malo; e incluso lo malo es digno de servir como especia y de última efusión[164].

[164] Cfr. *Mateo*, 5, 13-16.

Oh, ¡cómo no iba yo a estar deseoso de eternidad y del anillo nupcial de todos los anillos, el anillo del retorno!

Aún no encontré a la mujer de quien yo quisiera tener hijos, excepto esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

*¡Pues yo te amo, oh, eternidad!*

5.

Si soy propicio al mar y a todo cuanto es de especie marina, y cuando más propicio soy es cuando me contradice con cólera:

Si está en mí ese placer indagador que empuja las velas hacia lo desconocido, si hay un placer de navegante en mi placer:

Si alguna vez mi júbilo gritó: «la costa ha desaparecido, — ahora se ha caído mi última cadena —

— lo ilimitado brama a mi alrededor; el espacio y el tiempo brillan, allá lejos, para mí, ¡bien!, ¡adelante!, ¡viejo corazón!»

— Oh, ¡cómo no iba yo a estar deseoso de eternidad y del anillo nupcial de todos los anillos, — el anillo del retorno!

Aún no encontré a la mujer de quien yo quisiera tener hijos, excepto esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

*¡Pues yo te amo, oh, eternidad!*

6.

Si mi virtud es la virtud de un bailarín y a menudo salté con ambos pies en un éxtasis de oro y esmeralda:

Si mi maldad es una maldad que ríe, que habita entre laderas de rosas y cercados de lirios:

— y es que todo lo malvado se congrega en la risa, pero santificado y absuelto por su propia bienaventuranza: —

Y si mi Alfa y mi Omega[165] es que todo lo pesado se vuelva ligero, que todo cuerpo se vuelva un bailarín y todo espíritu, un pájaro: ¡y, en verdad, tal es mi Alfa y mi Omega! —

Oh, ¿cómo no iba yo a estar deseoso de eternidad y del anillo nupcial de todos los anillos, el anillo del retorno?

Aún no encontré a la mujer de quien yo quisiera tener hijos, excepto esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

*¡Pues yo te amo, oh, eternidad!*

7.

Si alguna vez extendí sobre mí cielos silenciosos y volé con mis propias alas en mi propio cielo:

Si, jugando, nadé en profundas lejanías de luz y vino a mi libertad una sabiduría de pájaro: —

---

[165] Cfr. *Apocalipsis*, 1, 8.

— pero así habla una sabiduría de pájaro: «¡mira, no hay ni arriba ni abajo! ¡Lánzate de acá para allá, hacia adelante, hacia atrás, tú, ligero! ¡Canta!, ¡no hables más!

¿Acaso todas palabras no fueron hechas para los hombres pesados? ¿No mienten las palabras para quien es ligero? ¡Canta!, ¡no hables más!»

Oh, ¡cómo no iba yo a estar deseoso de eternidad y del anillo nupcial de todos los anillos, — el anillo del retorno!

Aún no encontré a la mujer de quien yo quisiera tener hijos, excepto esta mujer a la que amo: ¡pues yo te amo, oh, eternidad!

¡*Pues yo te amo, oh, eternidad*!

## CUARTA Y ÚLTIMA PARTE[166]

Ay, ¿en qué lugar del mundo ocurrieron mayores tonterías que entre los compasivos? ¿Y qué provocó más sufrimiento en el mundo que las tonterías de los compasivos?
¡Ay de todos los amantes que aún no han alcanzado una altura por encima de su compasión!
Así me habló el demonio una vez: «también Dios tiene su infierno: su amor por los hombres».
Y hace poco le escuché decir esta frase: «Dios está muerto; Dios ha muerto a causa de su compasión por los hombres».
Zaratustra, *De los compasivos*

### La ofrenda de miel

— Y de nuevo pasaron las lunas y los años sobre el alma de Zaratustra sin que él se diera cuenta de ello; pero su cabello se volvió blanco. Un día, mientras estaba sentado en una piedra delante de su caverna mirando silenciosamente hacia afuera, — desde allí se ve el mar, al otro lado sobre abismos tortuosos — sus animales daban vueltas a su alrededor, pensativos, y finalmente se presentaron ante él.

«¡Oh, Zaratustra!, dijeron, ¿acaso buscas con la mirada tu felicidad?» — «¡Qué importa la felicidad!, respondió él, hace mucho que no anhelo mi felicidad: anhelo mi obra» — «Oh, Zaratustra, volvieron a decir los animales, dices eso como alguien que rebosa bien. ¿No yaces en un lago de felicidad azul como el cielo?» — «Granujas, respondió Zaratustra riendo, ¡qué bien habéis escogido la metáfora! Pero también sabéis que mi felicidad es pesada y como una fluida ola de agua: me oprime y no quiere despegarse de mí y se parece a la pez derretida»[167] —

---

[166] Como señalamos en el prólogo, esta última parte fue concebida por Nietzsche como una obra independiente, lo que explica la diferencia de tono y forma respecto a las anteriores. Puede considerarse una revisita, mucho más sobria, de las ideas del *Zaratustra*, incluyendo ditirambos que después serán corregidos y añadidos a *Ditirambos de Dioniso*. Cfr. Adrian del Caro y Robert B. Pippin, nota 1 a la parte IV, Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, *op. cit.*, p. 199.

[167] *Pech* es «betún», «pez», pero también «mala suerte», «desgracia».

Entonces sus animales comenzaron de nuevo a andar, pensativos, a su alrededor, y otra vez se pusieron frente a él. «Oh, Zaratustra, dijeron, *¿por eso* es por lo que cada vez estás más amarillento y oscuro, aunque tu cabello quiera parecer blanco y de lino? ¡Mira, estás sentado en tu propia pez!» «¿Qué decís, animales míos, dijo Zaratustra riendo, en verdad hablé mal cuando hablé de la pez. Lo que me ocurrió es lo que le ocurre a todos los frutos cuando maduran. Es la *miel* que hay en mis venas la que espesa mi sangre y acalla mi alma» — «Así será, oh, Zaratustra, respondieron los animales, y se congregaron junto a él; ¿pero no quieres subir hoy a una montaña alta? El aire es puro y hoy se ve más del mundo que nunca antes» — «Sí, animales míos, respondió, vuestro consejo es acertado y conforme a mi corazón: ¡hoy quiero subir a una montaña alta! Pero cuidad de que tenga disponible miel dorada de panal, miel amarilla, blanca, buena, fresca como el hielo. Pues sabed que, allí arriba, quiero hacer la ofrenda de la miel» —

Pero cuando Zaratustra estuvo arriba en la cima, mandó a casa a los animales que lo habían acompañado y se encontró solo otra vez: — entonces se rio con todo su corazón, miró alrededor y dijo así:

¡Que hablara de ofrendas y de ofrendas de miel fue sólo una astucia de mi discurso y, en verdad, una tontería útil! Aquí arriba puedo hablar más libre que a la entrada de cavernas de eremitas y de los animales domésticos de eremitas.

¡Para qué hacer ofrendas! Yo derrocho lo que se me regala, yo, el derrochador de las mil manos: ¡cómo podría yo llamar a eso — hacer una ofrenda!

Y cuando pedí miel, sólo pedía un cebo y ese dulce y viscoso almíbar que lamen con sus lenguas hasta los osos gruñones y los pájaros extravagantes, malhumorados, malvados:

— pedía el mejor cebo, como necesitan los cazadores y los pescadores. Pues si el mundo es como un oscuro bosque lleno de animales y un jardín de placer para los cazadores salvajes, para mí es más bien, y aún mejor, un rico mar abismal, —

— un mar lleno de peces y cangrejos de todos los colores, por el que hasta los dioses sienten deseo de ser pescadores en su orilla y lanzadores de redes: ¡así de rico es el mundo en cosas extraordinarias, en lo grande y en lo pequeño!

Especialmente el mundo de los hombres, el mar de los hombres: a *él* lanzo mi caña de pescar dorada y digo: ¡ábrete, abismo del hombre!

¡Ábrete y lánzame tus peces y tus cangrejos centelleantes!

¡Hoy pesco para mí, con mi mejor cebo, los más extraordinarios peces humanos!

— hasta mi felicidad la lanzo a todas las lejanías, entre el amanecer, el mediodía y el atardecer, a ver si muchos peces humanos no aprenden a tirar de mi felicidad y a agitarse por ella.

Hasta que, mordiendo mis anzuelos afilados y escondidos, los gobios abisales más coloreados no tengan más remedio que subir hasta *mi* altura, hasta el más maligno de todos los pescadores de hombres.

*Ese* soy yo, en efecto, desde el fondo y desde el principio, atrayendo, levantando, elevando, tirando; alguien que tira, cría y corrige, que no en vano se dijo una vez a sí mismo: «¡Llega a ser quien eres!»[168].

---

[168] Cfr. Píndaro, *Píticas*, II, 72.

Así pues, quieran los hombres *subir* ahora hasta mí: pues aún espero los signos de que ha llegado la hora de mi descenso, aún no perezco yo, como debo hacerlo, entre los hombres.

Para eso espero aquí, astuto y burlón, en las altas montañas, ni impaciente ni paciente, sino más bien uno que ha olvidado hasta la paciencia, — porque ya no «padece».

Mi destino, en efecto, me deja tiempo: ¿acaso me habrá olvidado? ¿O estará sentado a la sombra cazando moscas detrás una gran piedra?

Y, en verdad, le estoy bien agradecido a mi eterno destino porque no me urja ni me apremie, sino que me deje tiempo para bromas y maldades: de modo que hoy subí a esta alta montaña para pescar.

¿Acaso un hombre pescó alguna vez peces en altas montañas? Y aunque sea una tontería lo que hago y pretendo aquí arriba: mejor es esto que volverme solemne allí abajo, de tanto esperar, y de tanto verde y amarillo —

— uno que resopla airado de tanto esperar, una sagrada tormenta que brama desde las montañas, un impaciente que grita hacia abajo a los valles: «¡Oíd si no queréis que os azote con el látigo de Dios!»

No es que yo me enoje por esto con esos hombres encolerizados: ¡me sirven bastante para hacerme reír! ¡Tienen que estar impacientes estos grandes tambores ruidosos que, hoy o nunca, toman la palabra!

Pero yo y mi destino — no hablamos para el Hoy. Tampoco hablamos para el Nunca: tenemos paciencia para hablar, y tiempo, y más que tiempo. Pues un día él habrá de venir y no le estará permitido pasar de largo.

¿Quién tiene que venir un día y no tendrá permitido pasar de largo? Nuestro gran Hazar, esto es, nuestro gran y lejano reino de los hombres, el reino de los mil años de Zaratustra[169] — —

¿Cómo de lejana es esa lejanía? ¡Qué más da! No por ello es para mí menos firme —, con ambos pies me yergo, seguro, sobre ese fundamento,

— sobre un fundamento eterno, sobre una dura piedra primigenia, en estas montañas primigenias, las más altas y duras de todas, a las que acuden todos los vientos como a una divisoria meteorológica, preguntando dónde, desde dónde y hacia dónde.

¡Ríete aquí, ríete, luminosa y sana maldad mía! ¡Arroja, desde las altas montañas, tu carcajada burlona y resplandeciente! ¡Pesca para mí, con tu resplandor, los peces humanos más hermosos!

Y todo cuanto *me* pertenece en todos los mares, mi en—mí y para—mí de todas las cosas, — que *lo* pesques y saques fuera para mí, que me *lo* lleves arriba: esto es lo que espero yo, el más malvado de todos los pescadores.

¡Fuera, fuera, anzuelo mío! ¡Dentro, hacia abajo, cebo de mi felicidad!

¡Deja caer tu rocío más dulce, la miel de mi corazón! ¡Muerde, anzuelo mío, el vientre de toda negra tribulación!

¡Fuera, fuera, ojos míos! ¡Oh, cuántos mares me rodean, cuántos crepusculares futuros humanos! ¡Y qué calma rosácea sobre mí! ¡Qué silencio despejado de nubes!

---

[169] «Hazar» significa período de mil años. Al usar la expresión bíblica de «reino de los mil años» (*Apocalipsis*, 20), Zaratustra contrapone el «reino del hombre» al «reino de Dios», como en otra ocasión opuso el «reino de la tierra» al «reino de los cielos».

## El grito de socorro

Al día siguiente Zaratustra volvió a sentarse en su piedra a la entrada de la caverna, mientras que los animales daban vueltas fuera para traer a casa nuevos alimentos, — también nueva miel: pues Zaratustra había consumido y derrochado la antigua miel hasta la última gota. Pero mientras estaba sentado de ese modo, con un bastón en la mano y mientras la sombra de su rostro se marcaba en la tierra, pensando y, ¡en verdad!, no sobre sí mismo ni sobre su sombra, — *de pronto* se asustó y se sobresaltó, pues vio otra sombra junto a la suya. Y al mirar rápidamente a su alrededor y ponerse de pie, he aquí que se encontró con el adivino, de pie junto a él, el mismo al que en otra ocasión había dado de comer y de beber en su mesa, el anunciador del gran cansancio, quien enseñaba: «todo es igual, nada vale la pena, el mundo no tiene sentido, el saber estrangula». Pero su rostro se había transfigurado entre tanto. Y cuando Zaratustra lo miró a los ojos, su corazón se asustó otra vez: tales eran los malos presagios y los rayos cenicientos que caían sobre aquel rostro.

El adivino, que había presentido lo que ocurría en el alma de Zaratustra, se pasó la mano por el rostro, como si quisiera él mismo borrarlo; lo mismo hizo Zaratustra. Y cuando ambos se hubieron recompuesto y serenado en silencio, se dieron las manos, para mostrar que querían reconocerse.

«Bienvenido seas, dijo Zaratustra, adivino del gran cansancio, no sea en vano el hecho de que, en otro tiempo, fueras mi comensal y mi huésped. ¡Come y bebe hoy también en mi casa, y perdona que un viejo alegre se siente contigo a la mesa!» — «¿Un viejo alegre?, respondió el adivino, agitando la cabeza: quien quiera que seas, o pretendas ser, oh, Zaratustra, lo has sido por demasiado tiempo aquí arriba, — ¡tu barca no ha de estar varada por mucho tiempo!» — «¿Acaso estoy yo varado?», dijo Zaratustra, riendo. — «Las olas que rodean tu montaña, respondió el adivino, suben y suben, las olas de la gran necesidad y de la gran tribulación. Pronto levantarán también tu barca y te sacarán de aquí». — Zaratustra calló al oír esto, sorprendido. — «¿No oyes nada todavía?, continuó el adivino: ¿no hay algo que sube crujiendo y rugiendo desde las profundidades?» — Zaratustra siguió callado, escuchando: entonces oyó un largo, largo grito que los abismos se lanzaban y devolvían unos a otros, pues ninguno quería retenerlo para sí: tan espantosamente sonaba.

«Mal predicador, dijo finalmente Zaratustra, eso es un grito de socorro y el grito de un hombre que quisiera escapar de un negro mar. ¡Pero qué me importan a mí las necesidades de los hombres! El último pecado que me fue reservado, — ¿sabes tú cómo se llama?»

— «¡*Compasión*!, respondió el adivino con un corazón rebosante, mientras elevaba ambas manos — ¡oh, Zaratustra, yo vengo para seducirte a cometer tu último pecado!» —

Y apenas habían sido dichas esas palabras, el grito volvió a resonar, y más largo y angustioso que antes, y también más cerca. «¿Oyes? ¿Oyes, oh, Zaratustra?, exclamó el adivino, ese grito es para ti, es a ti a quien llama: ¡ven, ven, ven, ya es tiempo, es la hora suprema!» —

Zaratustra calló entonces, confuso y aturdido; finalmente preguntó, como quien vacila en su interior: «¿Y quién es ese que me llama desde allí?»

«Tú lo sabes bien, respondió, contundente, el adivino, ¿por qué te escondes? ¡El *hombre superior* es quien te llama a gritos!»

«¿El hombre superior?, gritó Zaratustra, presa del horror: ¿qué quiere *ese*? ¿Qué quiere *ese*? ¡El hombre superior! ¿Qué quiere ese aquí?» — y su piel se cubrió de sudor.

Sin embargo, el adivino no respondió a la angustia de Zaratustra, sino que siguió escuchando y escuchando a las profundidades. Cuando se hizo allí el silencio durante mucho rato, volvió atrás su mirada y vio a Zaratustra de pie y temblando.

«¡Oh, Zaratustra, dijo con voz triste, no te yergues como aquel a quien su felicidad lo hace dar vueltas: ¡tendrás que bailar si no quieres caerte al suelo!

Pero aunque quisieras bailar y hacer todas tus piruetas delante de mí: nadie podrá decirme: "mira, ¡ahí baila el último hombre feliz!"

En vano vendría hasta esta altura quien buscara aquí a *ese* hombre: encontraría sin duda cavernas y más cavernas detrás de estas, escondites para quienes se esconden, pero no pozos de felicidad, ni cámaras de tesoros ni filones del oro de la felicidad.

Felicidad — ¡cómo encontrar felicidad entre estos sepultados y eremitas! ¿Tengo acaso que buscar la felicidad en las islas afortunadas y lejos de aquí, entre mares olvidados?

¡Pero todo es igual, nada merece la pena, no sirve de nada ninguna búsqueda, ni tampoco hay ya ningunas islas afortunadas!» — —

Así suspiró el adivino; pero con su último suspiro, Zaratustra recobró su luminosidad y su seguridad, como quien saliera a la luz desde un profundo abismo. «¡No! ¡No! ¡Tres veces no![170], gritó con voz profunda y se acarició la barba. ¡*Eso* lo sé yo mejor! ¡Aún hay islas afortunadas! ¡Así que no digas nada sobre *eso*, suspirante saco de aflicciones!

¡Deja de salpicar con *eso*, nube de lluvia en la mañana! ¿Acaso no estoy ya mojado de tu tribulación y empapado como un perro?

Ahora me sacudo y me alejo de ti, para secarme de nuevo: ¡no tienes derecho a asombrarte de esto! ¿Te parezco descortés? Pero aquí está *mi* corte.

Pero en lo que respecta al hombre superior: ¡adelante!, voy a buscarlo aprisa en esos bosques: *de allí* venía su grito. Quizá lo acose allí un animal malvado.

Está en *mis* dominios: ¡en ellos no ha de sufrir daño alguno! Y, en verdad, hay muchos animales malvados en mi casa». —

Con estas palabras, Zaratustra se dio la vuelta para marcharse. Entonces el adivino dijo: «Oh, Zaratustra, ¡eres un granuja! Ya lo sé: ¡quieres librarte de mí! ¡Prefieres irte corriendo a los bosques a perseguir animales malvados!

¿Pero de qué te sirve eso? Al atardecer me volverás a tener contigo, estaré sentado en tu propia cueva, impaciente y pesado como un leño — ¡esperándote!»

«¡Así sea!, replicó Zaratustra mientras se marchaba: ¡y lo que es mío en mi caverna, sea tuyo también, huésped mío!

[170] «¡No! ¡No! ¡Tres veces no!»: Zaratustra repetirá varias veces en lo sucesivo esta misma exclamación; cfr. *El más feo de los hombres*, *El saludo* y *Del hombre superior*, 6. Se trata de una referencia evangélica: tres veces dice Jesús «no» al demonio tentador en el desierto (*Lucas*, 4, 1-13) y tres veces niega Pedro conocer a Jesús (*Lucas*, 22, 34, y 54-62).

Y si aún encontraras miel allí dentro, ¡bien!, ¡lámela entonces, oso gruñón, y endulza tu alma! Al atardecer, en efecto, ambos queremos estar de buen humor, — ¡de buen humor y felices de que este día llegue a su fin! Y tú mismo has de bailar mis canciones como mi oso bailador.

¿No lo crees? ¿Agitas la cabeza? ¡Bien! ¡Adelante! ¡Viejo oso! Pero también yo — soy un adivino».

Así habló Zaratustra.

## Coloquio con los reyes

1.

Zaratustra no llevaba ni una hora en sus montañas y bosques cuando vio *de repente* una extraña procesión. Justo en el camino por donde quería ir, dos reyes venían caminando, adornados con coronas y cinturones púrpura y coloridos como flamencos: llevaban delante de ellos un asno cargado. «¿Qué querrán esos reyes en mi reino?» dijo Zaratustra, asombrado, a su corazón, y se escondió rápidamente tras un arbusto. Pero cuando los reyes llegaron hasta donde se encontraba, dijo a media voy, como quien habla consigo mismo: «¡Qué extraño! ¡Qué extraño! ¿Cómo se explica esto? Veo dos reyes — ¡y un solo asno!»

Entonces los dos reyes se detuvieron, sonrieron, miraron hacia el lugar del que procedía la voz, y se miraron ellos mismos a la cara. «Esas cosas las pensamos, ciertamente, nosotros, dijo el rey de la derecha, pero no se dicen».

Pero el rey de la izquierda se encogió de hombros y respondió:

«Seguro que se trata de un cabrero. O de un eremita que ha vivido demasiado tiempo entre rocas y árboles. La falta total de sociedad, en efecto, termina por corromper las buenas costumbres».

«¿Las buenas costumbres?, replicó de mala gana y amargamente el otro rey: ¿de qué escapamos nosotros? ¿No es acaso de las «buenas costumbres» ¿De la «buena sociedad»?

En verdad, mejor es vivir entre eremitas y cabreros que con nuestra dorada, falsa, acicalada plebe — por mucho que se llame «buena sociedad»,

por mucho que se llame «nobleza». Pero todo está ahí falseado y podrido, ante todo la sangre, gracias a viejas y malas enfermedades y a curanderos aún peores.

Mi mejor hombre y mi preferido sigue siendo hoy un campesino sano, tosco, sagaz, testarudo, tenaz: esta es hoy la estirpe más noble.

El campesino es hoy el mejor; ¡y la estirpe de los campesinos debería ser señor! Pero este es el reino de la plebe, — ya no me dejo engañar. Sin embargo, plebe quiere decir: «mezcolanza».

Mezcolanza plebeya: todo está ahí mezclado con todo: el santo y el bandido y el hidalgo y el judío y todos los animales del arca de Noé.

¡Buenas costumbres! Todo está falseado y podrido entre nosotros. Nadie sabe ya venerar: de *eso* es precisamente de lo que escapamos. Son perros empalagosos y pegajosos, pintan de oro hojas de palma.

¡Esta náusea me estrangula, que incluso nosotros, los reyes, nos volvimos falsos, cubiertos y disfrazados con la vieja y amarillenta pompa de nuestros abuelos, medallones para los más tontos y astutos y para todo el que hoy trafica con el poder!

No *somos* los primeros — y sin embargo tenemos que *pasar por tales*: de esta mentira estamos hartos y sentimos náuseas.

Nos apartamos del camino de la chusma, de todos esos gritones y moscardones que escriben, del hedor de los mercaderes, de la sacudida de la ambición, del mal aliento —: puaj, vivir en medio de la chusma, — puaj, ¡fingir ser los primeros entre la chusma! ¡Ay, asco, asco, asco! ¡Qué importamos ya nosotros, los reyes!» —

«Tu vieja enfermedad te asalta, dijo entonces el rey de la izquierda, el asco te asalta, mi pobre hermano. Pero tú sabes que alguien nos está escuchando». Zaratustra, que había abierto sus oídos y ojos a estos discursos, se levantó entonces de su escondite, se dirigió a los reyes y comenzó a decir:

«Quien escucha, quien con gusto os escucha, reyes, se llama Zaratustra.

Yo soy Zaratustra, quien dijo en otro tiempo: "¡Qué importan ya los reyes!". Perdonadme que me alegrara cuando os escuché decir: "¡Qué importamos los reyes!".

Pero aquí está *mi* reino y mis dominios: ¿*qué* podéis buscar vosotros en mi reino? Quizá en vuestro camino *encontrasteis* lo que *yo* estoy buscando: al hombre superior».

Cuando los reyes escucharon esto, se dieron golpes de pecho[171] y dijeron como con *una sola* voz: «¡Hemos sido reconocidos!

Desgarras la tiniebla más densa de nuestro corazón con la espada de esa palabra. Pones al descubierto nuestra necesidad, pues, ¡mira! Estamos en camino para encontrar al hombre superior, —

— al hombre que sea superior a nosotros: incluso aunque seamos reyes. Es a él a quien traemos este asno. Pues el hombre supremo ha de ser también el supremo señor de la tierra[172].

No hay desdicha más dura en todo el destino humano que cuando los más poderosos en la tierra no son también los primeros hombres. Entonces es cuando todo se vuelve falso y torcido y monstruoso.

Y cuando son incluso los últimos, y más animales que hombres: entonces la plebe sube y sube de valor, hasta que finalmente la virtud de la plebe dice: "¡mira, solo yo soy la virtud!"» —

¿Qué acabo de oír?, respondió Zaratustra: ¡Qué sabiduría en unos reyes! Estoy encantado y, en verdad, siento ganas de hacer unos versos con esto: —

— aunque sean unos versos que no sirvan para los oídos de cualquiera. Hace tiempo que olvidé tener consideración con las orejas grandes. ¡Bien! ¡Adelante!

(Pero entonces ocurrió que también el asno comenzó a hablar. Decía claramente, y con malvada voluntad, I—A[173]).

---

[171] Cfr. *Lucas*, 18, 13.

[172] Cfr. *Mateo*, 21.

[173] Como se ha señalado en la correspondiente nota al capítulo titulado «Del espíritu de la pesadez», conviene recordar que el rebuzno se expresa en alemán con las letras I-A, que también significan «sí» (*Ja*).

En otro tiempo — creo que era el año primero de la salvación
dijo la Sibila, embriagada sin vino:
«¡Ay, todo va mal!
¡Ruina! ¡Ruina! ¡Nunca el mundo se rebajó tan profundamente!
Roma se rebajó en puta y burdel,
el César de Roma se rebajó en animal, y Dios mismo — ¡se hizo judío!»

2.

Los reyes se deleitaron con estos versos de Zaratustra; y el rey de la derecha dijo: «oh, Zaratustra, qué bien hicimos en marcharnos para verte! Pues tus enemigos nos mostraron tu imagen en el espejo de ellos. Desde allí mirabas con la mueca de un demonio y con risa de mofa: de manera que nos asustamos de ti.

¡Pero de qué sirvió! Una y otra vez nos punzabas los oídos y el corazón con tus sentencias. Hasta que finalmente dijimos: ¡qué importa su aspecto!

Tenemos que *oírlo*, a aquel que enseña "¡debéis amar la paz como medio para nuevas guerras, y más la paz corta que la larga!"

Nadie dijo jamás palabras tan guerreras: "¿Qué es bueno? Buen es ser valiente. La buena guerra es la que santifica cualquier causa".

Oh, Zaratustra, la sangre de nuestros padres se agitaba en nuestros cuerpos al oír tales palabras: era como el discurso de la primavera a los viejos toneles de vino.

Cuando las espadas se cruzaban igual que serpientes de manchas rojas, la vida era buena para nuestros padres; el sol de la paz les parecía débil y tibio, y la larga paz daba vergüenza.

¡Cómo suspiraban nuestros padres cuando veían las espadas relucientes y secas colgadas de la pared! Como ellas, tenían sed de guerra. Y es que una espada quiere beber sangre y brilla de deseo» — —

— Mientras los reyes hablaban y parloteaban así, con fervor, de la felicidad de sus padres, Zaratustra sintió un deseo no pequeño de burlarse de su fervor. Pues eran claramente unos reyes muy pacíficos los que veía ante sí, de esos que tienen rostros viejos y delicados. Pero se contuvo. «¡Bien!, dijo, hacia allá conduce el camino, allí se encuentra la caverna de Zaratustra, ¡y este día ha de tener una larga noche! Pero ahora me llama un grito de socorro que me obliga a alejarme de vosotros a toda prisa.

Honra a mi caverna el que unos reyes se sienten a esperar en ella: ¡pero, ciertamente, habréis de esperar mucho tiempo!

¡Pues bien! ¡Qué importa! ¿Dónde se aprende a esperar mejor que en las cortes? ¿Y no es acaso verdad que toda la virtud que les queda a los reyes, — se llama hoy: *saber* esperar»?

Así habló Zaratustra.

## La sanguijuela

Y Zaratustra continuó pensativo y cada vez más profundamente en los bosques, bordeando terrenos pantanosos. Y como le ocurre a todo aquel que piensa cosas pesadas, pisó sin darse cuenta a un hombre. Y he aquí que de repente le salpicaron en la cara un grito de dolor y dos maldiciones y veinte malas injurias: de tal manera que, al asustarse, levantó el bastón y golpeó además al que acababa de pisar. Pero inmediatamente volvió en sí; y su corazón se rio por la tontería que había hecho.

«Perdona, dijo al hombre pisado que se había incorporado furioso y se había sentado, perdona y escucha antes de nada una parábola.

Como un caminante que sueña con cosas lejanas tropieza sin querer, en una calle solitaria, con un perro dormido, con un perro tendido al sol:

— y cuando ambos chocan, se insultan, igual que enemigos mortales, ambos con un susto mortal: así nos ha ocurrido a nosotros.

¡Y sin embargo! Y sin embargo — ¡qué poco ha faltado para que ambos se acariciasen, ese perro y ese solitario! ¡Pues ambos son – solitarios!»

— «Quien quiera que seas, dijo, todavía furioso, el hombre al que había pisado, ¡me pisoteas también con tu parábola, no solo con tu pie!

Pero mira, ¿acaso soy yo un perro?» — y el sentado se levantó entonces y sacó su brazo desnudo del pantano. Y es que antes había estado tendido en el suelo, escondido e irreconocible como quienes acechan a su presa de caza en los pantanos.

«¿Pero qué haces?, gritó Zaratustra, asustado al ver que le caía mucha sangre por el brazo desnudo, — ¿qué te ha pasado? ¿Te mordió, desdichado, algún animal perverso?»

El herido rio, todavía enfadado. «¡Qué te importa a ti!, dijo e hizo ademán de marcharse. Este es mi hogar y mi dominio. Que me pregunte quien quiera: difícilmente responderé a un majadero».

«Te equivocas, dijo Zaratustra, compasivo, mientras lo retenía: aquí no estás en tu casa, sino en mi reino, y en él no debe ocurrirle a nadie daño alguno.

Llámame como quieras, — soy el que tengo que ser. Me llamo a mí mismo Zaratustra.

¡Bien! Por ahí sube el sendero que lleva a la caverna de Zaratustra: no está lejos, — ¿no quieres cuidar de tus heridas en mi casa?

Mal te ha ido, desdichado, en esta vida: primero te mordió el animal y luego — ¡te pisó el hombre!»

Pero cuando el pisado escuchó el nombre de Zaratustra, se transformó. «¡Qué me ocurre!, exclamó, *¿quién* me interesa aún de esta vida si no *ese único* hombre, Zaratustra, y *ese único* animal que vive de la sangre, la sanguijuela?

Es por la sanguijuela por lo que yo yacía aquí, en este pantano, como un pescador, y ya mi brazo extendido fue picado diez veces cuando vuelve a picarme, en busca de mi sangre, un erizo más hermoso, ¡Zaratustra mismo!

¡Oh, felicidad! ¡Oh, prodigio! ¡Bendito sea este día que me atrajo a este pantano! ¡Bendita sea la mejor y más viva de las ventosas que aún viven hoy, bendita sea la gran sanguijuela de conciencias, Zaratustra!» —

Así habló el hombre que había sido pisado; y Zaratustra se alegró de sus palabras y de sus delicados y respetuosos modales. «¿Quién eres?, preguntó mien-

tras le tendía la mano, hay mucho por aclarar y esclarecer entre nosotros. Pero ya, me parece, se está poniendo un día puro y luminoso».

«Yo soy *el concienzudo del espíritu*, respondió el interrogado, y en las cuestiones del espíritu difícilmente habrá uno que se lo tome con mayor severidad, rigor y dureza que yo, excepto aquel de quien lo aprendí: Zaratustra mismo.

¡Es mejor no saber nada que saber demasiado a medias! ¡Es mejor ser un loco por cuenta propia que un sabio que sigue consideraciones ajenas! Yo — voy al fondo de las cosas.

— ¿qué importa que él sea grande o pequeño, que se llame pantano o cielo? Un palmo de fondo me basta: ¡mientras sea verdaderamente fondo y suelo!

— un palmo de fondo: ahí es posible mantenerse de pie. En la verdadera ciencia y en la verdadera conciencia no hay nada grande ni pequeño».

«¿Entonces eres tú quizá el conocedor de la sanguijuela?, preguntó Zaratustra; ¿y estudias la sanguijuela hasta sus fundamentos últimos, tú, concienzudo?»

«Oh, Zaratustra, respondió el hombre al que había pisado, eso sería algo demasiado enorme, ¡cómo me estaría permitida semejante tarea!

Pero en lo que sí soy maestro y conocedor es en el *cerebro* de la sanguijuela: — ¡ese es *mi* mundo!

¡Y es también un mundo! Pero discúlpame el que mi orgullo tome aquí la palabra, pues no tengo aquí a nadie igual. Por eso dije «aquí estoy en casa».

¡Cuánto tiempo hace ya que me dedico a esta *única* cosa, el cerebro de la sanguijuela: — ¡para que no vuelva a escapárseme aquí la escurridiza verdad! ¡Aquí está *mi* reino!

— por eso me desprendí de todo lo demás, por eso todo lo demás dejó de interesarme; y mi negra ignorancia acampa justo al lado de mi saber.

Mi conciencia del espíritu quiere que yo sepa una sola cosa y que no sepa nada de lo demás: ¡me repugnan todas las tibiezas del espíritu, todos los difusos, fluctuantes, entusiasmados!

Donde termina mi honestidad, estoy ciego y quiero estar ciego. Pero donde quiero saber, quiero ser también honesto, es decir, duro, severo, riguroso, cruel, implacable.

Lo que me condujo y sedujo a tu doctrina fue que en otro tiempo, oh, Zaratustra, *tú* dijeras: «el espíritu es la vida que se desgarra en la vida». ¡Y, en verdad, colmé mi propio saber con mi propia sangre!

«Como muestra la evidencia», pensó Zaratustra; pues todavía corría sangre por el brazo desnudo del concienzudo. Y es que llevaba agarradas a él diez sanguijuelas.

«¡Oh, tú, extraño compañero, cuántas cosas me enseña esta evidencia, es decir, tú mismo! ¡Y tal vez no me esté permitido vaciarlas todas en tus severos oídos!

¡Bien! ¡Separémonos aquí! Pero me gustaría encontrarte de nuevo. Por allí arriba conduce el camino a mi caverna: ¡seas esta noche mi querido huésped!

Me gustaría resarcir también en tu cuerpo el hecho de que Zaratustra te pisara: pienso en ello. Pero ahora me llama un grito de socorro que me obliga a alejarme de ti a toda prisa».

Así habló Zaratustra.

## El mago

1.

Pero cuando Zaratustra dio la vuelta a una piedra vio detrás de él, no lejos, en el mismo camino, a un hombre que agitaba los miembros como un loco frenético y que finalmente cayó de bruces contra el suelo. «¡Alto!, dijo Zaratustra a su corazón, aquel de allí debe ser sin duda el hombre superior, de él procedía el terrible grito de auxilio – iré a ver si puedo ayudar». Pero cuando llegó al lugar donde el hombre yacía en el suelo, se encontró con un viejo tembloroso con la mirada fija, y por mucho que Zaratustra se esforzó en ponerlo de pie y colocarlo sobre sus propias piernas, fue en vano. Tampoco parecía advertir el desdichado que hubiera alguien con él. Más bien, no hacía más que mirar a su alrededor con gestos conmovedores, como uno que hubiera sido abandonado y dejado solo por todo el mundo. Sin embargo, después de muchos temblores, convulsiones y contorsiones, finalmente comenzó a quejarse así[174]:

*¿Quién me calienta? ¿Quién me ama todavía?*
*¡Dadme unas manos ardientes!*
*¡Dadme braseros para el corazón!*
*Postrado en la tierra y con escalofríos,*
*igual que un medio muerto a quien calientan los pies —*
*Agitado, ¡ay!, por fiebres desconocidas,*
*temblando ante las agudas y heladas flechas del escalofrío,*
*cazado por ti, pensamiento.*
*¡Innombrable! ¡Oculto! ¡Espantoso!*
*¡Cazador que acechas tras las nubes!*
*Atravesado por tu rayo,*
*ojo burlón que me observas desde lo oscuro:*
*— Así yazco.*
*Me quiebro, me retuerzo, atormentado*
*por todos los martirios eternos,*
*herido*
*por ti, cazador cruel,*
*oh, desconocido — Dios.*

*Hiere más profundamente,*
*hiere una vez más.*
*Apuñala, destroza este corazón.*
*¿Por qué este martirio*
*con flechas desgastadas?*
*¿Por qué miras de nuevo,*

---

[174] El largo «lamento» del mago que viene a continuación fue compuesto por Nietzsche en el otoño de 1884. De la importancia que este poema tenía para Nietzsche da idea el hecho de que lo incorporase, con algunas modificaciones, a su último ciclo poético, los *Ditirambos de Dioniso*, esta vez bajo el título de *Lamento de Ariadna*. Para más información remitimos, pues, a la edición de los *Ditirambos* en este volumen.

*sin cansarte del tormento de los hombres,*
*con los ojos malvados del resplandor divino?*
*¿No es matar lo que quieres,*
*sino atormentar y atormentar?*
*¿Para qué — atormentarme a* mí,
*malvado Dios desconocido? —*

*¡Ja, ja! ¿Te acercas sigiloso?*
*¿En esta medianoche*
*qué pretendes? ¡Dime!*
*Me aprietas y me oprimes.*
*¡Ay! ¡Ya demasiado cerca!*
*¡Fuera! ¡Fuera!*
*Me oyes respirar,*
*escuchas mi corazón.*
*Celoso —*
*¿de qué tienes tú celos?*
*¡Fuera! ¡Fuera! ¿Para qué esa escalera?*
*¿Quieres acaso* entrar*?*
*¿Penetrar en el corazón,*
*penetrar en mis pensamientos más ocultos?*
*¡Desvergonzado! ¡Desconocido — ladrón!*
*¿Qué quieres robar?*
*¿Qué quieres escuchar?*
*¿Qué quieres arrancar con tus tormentos?*
*¡Torturador!*
*¡Tú — Dios Verdugo!*
*¿O acaso debo, como el perro,*
*revolcarme ante ti?*
*¿Debo mover, como la cola,*
*sumiso, fuera de mí del entusiasmo — mi amor?*

*¡En vano! ¡Sigue clavándote,*
*cruelísimo aguijón! No,*
*no soy un perro — solo tu caza.*
*¡Cruelísimo cazador!*
*El más orgulloso de tus prisioneros,*
*¡bandido tras las nubes!*
*Habla por fin,*
*¿Qué pretendes de* mí, *salteador de caminos?*
*¡Oculto tras tu rayo! ¡Desconocido! Habla,*
*¿qué* quieres, *desconocido Dios? — —*

*¿Cómo? ¿Dinero de rescate?*
*¿Cuánto dinero de rescate quieres?*
*Pide mucho — aconseja mi orgullo.*
*Y habla poco — aconseja mi segundo orgullo.*

*¡Ja, ja!*
*¿Soy yo — lo que tú quieres? ¿Soy yo?*
*¿Enteramente — yo?*

*¡Ja, ja!*
*¿Y me atormentas, loco,*
*atormentas mi orgullo?*
*Dame* amor *— ¿quién me calienta todavía?*
*¿Quién me ama todavía? Dame manos ardientes,*
*dame braseros para el corazón,*
*dame, al más solitario de los hombres,*
*a aquel al que el hielo, ay, siete veces el hielo,*
*enseña a desvivirse hasta por enemigos,*
*enemigos,*
*dame, sí, entrégame,*
*cruelísimo enemigo,*
*dame — ¡*a ti mismo*!*

*¡Se fue!*
*¡Huyó también*
*mi último y único compañero,*
*mi gran enemigo,*
*mi desconocido,*
*mi Dios—Verdugo! —*

*— ¡No! ¡Vuelve de nuevo,*
*con todos tus martirios!*
*¡Vuelve, oh, al último*
*de todos los solitarios!*
*Todos los arroyos de mis lágrimas llevan*
*su caudal hacia ti.*
*¡Y la última llama de mi corazón —*
para ti *se alza, ardiente!*
*¡Oh, vuelve,*
*mi Dios desconocido, mi dolor, mi última — dicha!*

2.

— Pero en este punto Zaratustra no pudo soportarlo más, cogió su bastón y golpeó con todas sus fuerzas al que se así lamentaba. «¡Detente!, le gritó con una risa airada, ¡detente, comediante! ¡Falsario! ¡Mentiroso desde el fondo! ¡Bien te conozco yo!

¡Voy a calentarte las piernas, mago perverso, yo sé bien calentar las piernas a los que son como tú.»

— «¡Basta!, dijo el viejo, levantándose del suelo de un salto, no me golpees más, oh, Zaratustra. ¡Solo hacía esto como un teatro!

Estas cosas son propias de mi arte; ¡era a ti mismo a quien quería poner a prueba con esta prueba! Y, en verdad, ¡has visto bien mi intención!

Pero también tú me has dado una prueba no pequeña de ti: ¡eres *duro*, sabio Zaratustra! ¡Duramente golpeas con tus "verdades", tu garrote me fuerza a decir *esta* verdad!»

— «No me adules, respondió Zaratustra, todavía irritado y con mirada sombría, ¡comediante total! Eres falso: ¡qué dices tú sobre — la verdad!

Pavo real entre los pavos reales, mar de vanidad, *¿qué papel* representas ante mi, mal mago, a *quién* debería creer cuando te lamentabas de aquella forma?»

«*Al penitente del espíritu*, dijo el viejo, *a él* — representaba: ¡tú mismo inventaste ese término una vez —

— el poeta y mago que termina por volver su espíritu contra sí mismo, el transformado que se hiela de frío junto a su mal saber y a su mala conciencia.

Y confiésalo simplemente: ¡pasó mucho tiempo, oh, Zaratustra, hasta que descubriste mi arte y mi mentira! Tú *creías* en mi necesidad cuando me sostenías la cabeza con las manos, —

— yo te oí lamentarte: "lo han amado demasiado poco, demasiado poco". Mi maldad se alegraba íntimamente de haberte engañado hasta ese punto».

«Es posible que hayas engañado a gente más sutil que yo, dijo, con dureza, Zaratustra. Yo no estoy en guardia frente a los mentirosos, *tengo que* estar sin cautela: así lo quiere mi destino.

Tú, sin embargo, — *tienes que* mentir: ¡qué bien te conozco! ¡Tú tienes siempre que tener dos, tres, cuatro, cinco significados! ¡Incluso eso que acabas de reconocer no es lo suficientemente verdadero ni lo suficientemente falso para mí!

Perverso falsario, ¿cómo podrías ser de otro modo? Serías capaz de maquillar hasta tu propia enfermedad si te mostrases desnudo a tu médico.

Así que maquillaste ante mí incluso tu mentira cuando dijiste: "¡Yo hacía esto *tan solo* como un teatro!" Había también algo de *seriedad* en ello, ¡hay algo en *ti* de penitente del espíritu!

Te adivino bien: te has convertido en el encantador de todos, pero ya no tienes mentiras ni astucias contra ti mismo, — ¡estás desencantado para ti mismo!

Has cosechado la náusea como tu *única* verdad. Ninguna palabra es en ti auténtica, excepto tu boca, es decir: la náusea que se pega a tu boca». — —

«¿Pero quién eres tú?, gritó entonces el viejo mago con una voz orgullosa, ¿quién puede hablarme de esa manera a mí, al más grande de cuantos hoy viven?» — y un rayo verde salió disparado de sus ojos hacia Zaratustra. Pero inmediatamente se transformó y dijo con tristeza:

«¡Oh, Zaratustra, estoy cansado de esto, siento náuseas de mi arte. No soy *grande*: ¡por qué fingir! Pero tú lo sabes bien que — ¡yo busqué la grandeza!

Yo quería representar a un hombre grande y persuadí a muchos de serlo: pero esa mentira era superior a mis fuerzas. En ella me destrozo:

Oh, Zaratustra, todo es mentira en mí; pero que yo estoy destrozado — ¡ese estar destrozado es *auténtico*!» —

«Te honra, dijo Zaratustra, sombrío y mirando hacia otro lado, te honra que buscaras la grandeza, pero también te delatas con ello: no eres grande.

Viejo mago perverso, lo mejor y más honesto que tienes, lo que honro en ti, es que te cansaras de ti mismo y dijeras: "no soy grande".

Es *por eso* por lo que te honro como a un penitente del espíritu: porque, en ese *solo* instante, aunque fuera durante una exhalación y un parpadeo, fueras — auténtico.

Pero dime, ¿qué buscas entre mis bosques y rocas? ¿Y a qué prueba querías someterme cuando te tiraste en el camino? —

— ¿a qué me tentabas?» —

Así habló Zaratustra, y sus ojos relampagueaban. El viejo mago calló durante un rato y luego dijo: «¿Te he tentado acaso? Yo -- simplemente busco[175].

Oh, Zaratustra, yo busco a uno que sea auténtico, justo, simple, inequívoco, un hombre de total honestidad, una vasija de sabiduría, un santo del conocimiento, ¡un gran hombre!

¿Entonces no lo sabes, oh, Zaratustra? *Yo busco a Zaratustra*».

— Y entonces se hizo un largo silencio entre ambos; pero Zaratustra se hundió tan profundamente en sí mismo que cerró los ojos. Entonces, volviendo a su interlocutor, cogió la mano del mago y dijo, lleno de cortesía y malicia:

«¡Bien! Por ahí sube el camino, allí se encuentra la caverna de Zaratustra. En ella puedes buscar a quien quieres encontrar. Y pide consejo a mis animales, a mi águila y a mi serpiente. Ellos han de ayudarte a buscar. Pero mi caverna es grande.

Yo mismo, ciertamente, — no he visto todavía a ningún gran hombre. El ojo del más agudo de los hombres de hoy es todavía demasiado grosero para lo que es grande. Este es el reino de la plebe.

Así encontré yo ya a más de uno que se estiraba y se pavoneaba y el pueblo gritaba: "¡Mirad, un gran hombre!" ¡Pero de qué sirven los fuelles! Al final sale el aire.

Al final revienta la rana que se había hinchado por demasiado tiempo: entonces sale el aire. Pinchar el vientre de uno que está hinchado: a esto lo llamo yo una buena diversión. ¡Escuchad esto, muchachos!

El hoy pertenece a la plebe: ¡quién *sabe* ya qué es grande y qué es pequeño! ¡Quién buscó con suerte la grandeza! Solo un loco: los locos tienen suerte.

¿Buscas grandes hombres, extraño loco? ¿Quién te ha *enseñado* eso? ¿Es hoy tiempo de eso? Oh perverso buscador, ¿por qué —- me tientas?» — —

Así habló Zaratustra, con el corazón lleno de consuelo y, riendo, continuó su camino a pie.

## Jubilado

Pero no mucho después de haberse librado del mago, Zaratustra volvió a encontrarse con otra persona sentada junto al camino que él seguía, a saber, un hombre alto y negro, con el rostro pálido y enjuto. Este le impactó fuertemente. «Ay, dijo a su corazón, allí está sentada la aflicción enmascarada. Me parece propia de la especie de los sacerdotes: ¿qué quieren *esos* en mi reino?»

¡Cómo! Acabo de escapar de aquel mago: y ya tiene que cruzarse en mi camino otro nigromante, —

— un brujo cualquiera que lee las manos, un oscuro milagrero por gracia divina, un ungido calumniador del mundo, ¡a quien quiera el diablo llevarse!

---

[175] Nietzsche juega en alemán con las palabras *versuchen* («tentar«) y *suchen* («buscar»), de idéntica raíz.

Pero el demonio nunca está donde debería estar: siempre llega demasiado tarde, ¡ese maldito enano y cojitranco!»

Así maldecía Zaratustra, impaciente, en su corazón y pensaba cómo pasaría al lado del hombre negro sin mirarlo. Pero he aquí que las cosas ocurrieron de otro modo. Y es que en aquel mismo momento ya lo había visto el hombre sentado y, como alguien a quien le sale al encuentro una suerte imprevista, saltó y se dirigió corriendo a Zaratustra.

«¡Quienquiera que seas, caminante, dijo, ayuda a un extraviado, a un buscador, a un viejo al que fácilmente podría ocurrirle algo malo aquí!

Este mundo de aquí me resulta extraño y lejano. Y he oído aullar a los animales salvajes; y el que podría haberme ofrecido apoyo, ese ya no existe.

Yo buscaba al último hombre piadoso, a un santo y eremita que, solo en su bosque, no había oído nada de lo que todo el mundo sabe hoy».

«¿*Qué* sabe hoy todo el mundo?, preguntó Zaratustra. ¿Acaso que ya no vive el viejo Dios en quien todo el mundo había creído una vez?»

«Tú lo has dicho[176], respondió el viejo, entristecido. Y yo serví a ese viejo Dios hasta su última hora.

Pero ahora estoy jubilado, sin señor, pero sin ser por ello libre, y sin una sola hora de alegría, salvo en los recuerdos.

Por ello subí estas montañas, para celebrar de nuevo una fiesta para mí, como corresponde a un viejo papa y Padre de la Iglesia: pues has de saberlo, ¡yo soy el último papa! — una fiesta de piadosos recuerdos y liturgias.

Pero ahora también él está muerto, el más piadoso de los hombres, aquel santo del bosque que alababa continuamente a su Dios con canciones y gruñidos.

A él mismo no lo encontré cuando encontré su cabaña, — aunque sí dos lobos que aullaban por su muerte — pues todos los animales lo amaban. Entonces me fui de allí corriendo.

¿Vine en vano a estos bosques y montañas? Mi corazón decidió entonces buscar a otro distinto, al más piadoso de todos los que no creen en Dios —, ¡mi corazón decidió que yo buscara a Zaratustra!»

Así habló el anciano y miró con ojos penetrantes a aquel que tenía delante. Pero Zaratustra tomó la mano del viejo papa y la contempló largo rato con admiración.

«Mira, venerable, dijo entonces, ¡qué mano tan hermosa y alargada! Es la mano de alguien que siempre ha impartido bendiciones. Pero ahora esa mano agarra fuertemente a quien tú buscas: a mí, a Zaratustra.

El ateo Zaratustra es este que te habla: ¿quién es más ateo que yo, para poderme alegrar con sus enseñanzas?» —

Así habló Zaratustra y atravesaba con su mirada los pensamientos y las intenciones del viejo papa. Finalmente dijo este:

«Quien lo amó y poseyó más que ningún otro, ese lo ha perdido también más que ningún otro —:

— mira, ¿no soy yo ahora el más ateo de los dos? ¡Pero quién podría alegrarse de ello!» —

— «Le serviste hasta el final, dijo Zaratustra, pensativo, tras un profundo silencio, ¿sabes *cómo* murió? ¿Es verdad, como se dice, que lo asfixió la compasión,

176 Cfr. *Marcos*, 15, 2.

— que vio cómo *el hombre* pendía de la cruz y no soportó que el amor al hombre se convirtiese en su infierno y, finalmente, en su muerte?» — —

Pero el viejo papa no respondió, sino que desvió la mirada, tímidamente y con una expresión dolorosa y sombría.

«Déjalo que se vaya, dijo Zaratustra tras una larga reflexión, mirándole siempre a los ojos al anciano.

Déjalo que se vaya, ya se ha ido. Y aunque te honra que solo digas cosas buenas de ese muerto, sabes tan bien cómo yo *quién* era y que seguía caminos extraños».

«Sea dicho entre estos tres ojos, dijo, recompuesto, el viejo papa (pues estaba ciego de un ojo), en cosas de Dios soy más ilustrado que Zaratustra mismo — y me es permitido serlo.

Mi amor le sirvió durante largos años. Mi voluntad siguió en todo a su voluntad. Pero un buen servidor lo sabe todo, incluso algunas cosas que su señor se oculta a sí mismo.

Él era un Dios escondido[177], lleno de secretos. En verdad, no pudo tener un hijo más que por medios sinuosos. En la puerta de su fe se encuentra el adulterio.

Quien lo ensalza como un Dios del amor no tiene en suficiente estima al amor mismo. ¿No quería este Dios ser también juez? Pero el amante ama más allá de la recompensa o la retribución.

Cuando era joven, este Dios del Oriente era duro y vengativo, y se construyó un infierno para disfrute de sus predilectos.

Pero finalmente se hizo viejo y débil y blando y compasivo, más parecido a un abuelo que a un padre, pero parecido sobre todo a una vieja abuela cojitranca.

Se sentaba allí, mustio, en el rincón de su estufa, quejándose de sus piernas débiles, cansado del mundo, cansado de querer, y un día se asfixió en su excesiva compasión». —

«Viejo papa, dijo entonces Zaratustra, ¿has visto *eso* con tus propios ojos? Sin duda puede ser que ocurriera de ese modo: de ese modo, *y* también de algún otro. Cuando los dioses se mueren, se mueren siempre por muchos tipos de muerte.

¡Pero bien! Así o así, así y así — ¡se ha ido! Contrariaba mis oídos y mis ojos. No quisiera decir nada peor de él.

Yo amo todo lo que mira limpiamente y habla con honestidad. Pero él — tú lo sabes bien, viejo sacerdote, había algo en él de tus maneras, de las maneras de los sacerdotes — era ambiguo.

También era confuso. ¿Por qué se enfadaba con nosotros, resoplando ira, cuando le entendíamos mal? ¿Pero por qué no hablaba más claro?

Y si dependía de nuestros oídos, ¿por qué nos dio unos oídos que le oyen mal? Si había barro en nuestros oídos, ¡bien!, ¿quién nos lo puso ahí?

¡Demasiadas cosas le salieron mal a ese alfarero que no había aprendido del todo su oficio! Pero el hecho de que se vengase en sus vasijas y en sus criaturas[178] porque le salieran mal a él — eso era un pecado contra el *buen gusto*.

También hay un buen gusto en la piedad: fue este quien dijo finalmente: «¡Fuera con *semejante* Dios! Es mejor no tener ningún Dios, mejor hacerse a uno mismo su propio destino, mejor ser un loco, mejor ser uno mismo Dios!»

[177] Cfr. *Isaías*, 45, 15.

[178] *Topfe und Geschöpfe.* Nietzsche aprovecha aquí la aliteración para aludir a *Génesis*, 2, 7.

— «¿Qué oigo?, dijo entonces el papa con los oídos aguzados; ¡oh, Zaratustra, con semejante incredulidad eres más piadoso de lo que piensas! Algún Dios dentro de ti te ha convertido a tu ateísmo.

¿No es acaso tu propia piedad la que no te permite creer en un Dios? ¡Y tu excesiva honestidad te arrastrará incluso más allá del bien y del mal!

Mira, pues, ¿qué te queda reservado? Tienes ojos y manos y boca: están destinados a bendecir desde toda la eternidad. Pues no se bendice solo con la mano.

En tu cercania, aunque quieras ser el más ateo, barrunto yo un secreto aroma a incienso y un perfume de largas bendiciones: ello me hace bien y me provoca dolor.

¡Déjame ser tu huésped, oh, Zaratustra, por una sola noche! ¡En ningún lugar de la tierra me encontraré mejor que en tu casa!» —

«¡Amén! ¡Así sea!, dijo Zaratustra con gran admiración, por allí arriba conduce el camino, ahí está la caverna de Zaratustra.

Con gusto, en verdad, te acompañaría yo mismo hasta allí, venerable, pues yo amo a todos los hombres piadosos. Pero ahora me llama un grito de socorro que me hace separarme de ti a toda prisa.

En mis dominios nadie debe sufrir ningún daño; mi caverna es un buen puerto. Y sobre todo, lo que más quiero es poner de nuevo sobre tierra firme y piernas firmes a todos los tristes.

¿Pero quién te quitaría de los hombros *tu* melancolía? Soy demasiado débil para eso. Mucho tiempo, en verdad, habremos de esperar hasta que alguien te despierte a tu Dios.

Y es que ese viejo Dios ya no vive: está completamente muerto». —

Así habló Zaratustra.

## El más feo de los hombres

Y, de nuevo, los pies de Zaratustra corrieron atravesando montañas y bosques, y sus ojos buscaron y buscaron, sin ver en ningún lugar a aquel a quien querían ver: el gran necesitado que gritaba socorro. Pero durante todo el camino se regocijaba en su corazón y se sentía agradecido. «¡Qué cosas tan buenas, dijo, me ha regalado este día como compensación por haber empezado mal! ¡Qué curiosos interlocutores he encontrado!

Quiero masticar durante largo tiempo sus palabras, como si fueran grano bueno; ¡mis dientes deben machacarlas y molerlas hasta que fluyan, como leche, en mi alma!» —

Pero cuando de nuevo el camino rodeó una roca, el paisaje se cambió *de repente*, y Zaratustra entró en un reino de muerte. Allí se levantaban, rígidos, peñascos negros y rojos: no había hierba, ni árboles, ni cantos de pájaros. Era, en efecto, un valle que evitaban todos los animales, incluso los animales de presa. Solo una especie de serpientes feas, gordas y verdes venía hasta aquí para morir cuando se hacían viejas. Por eso los pastores llamaban a este valle: Muerte de la serpiente.

Sin embargo, Zaratustra se hundió en un negro recuerdo, pues tuvo la sensación de haber estado ya en ese valle. Y muchas cosas pesadas cayeron sobre sus

sentidos: de tal manera que caminó despacio y cada vez más despacio hasta que finalmente se detuvo. Entonces, al abrir los ojos, vio algo sentado junto al camino, con forma de hombre pero sin parecerlo apenas, algo inexpresable. Y de repente se apoderó de Zaratustra un gran pudor por haber visto con los ojos algo así: enrojecido hasta su blanca cabellera, apartó la mirada y aceleró el paso para abandonar ese lugar dañino. Pero entonces aquel desierto inerte se volvió ruidoso. Y es que se levantaba desde el suelo un gorgoteo y un estertor que sonaba como el agua por las noches a través de las tuberías atascadas; y por último surgió de allí una voz de hombre y un discurso de hombre, que decía así:

«¡Zaratustra, Zaratustra! ¡Resuelve mi enigma! ¡Habla, habla! ¿Cuál es *la venganza contra el testigo*?

Te invito a que te vuelvas, ¡aquí hay hielo resbaladizo! ¡Cuida, cuida de que tu orgullo no se rompa aquí las piernas!

¡Te crees sabio, orgulloso Zaratustra! Resuelve entonces el enigma, oh duro cascanueces — ¡el enigma que soy yo! ¡Así pues, di: quién soy *yo*!»

— Pero cuando Zaratustra hubo escuchado estas palabras, — ¿qué creéis que ocurrió en su alma? *La compasión le sobrevino*; y se desplomó de repente, como una encina que hubiera resistido durante mucho tiempo a muchos leñadores, — pesada, repentina, para susto incluso de aquellos que la querían abatir. Pero de nuevo se levantó del suelo y su rostro se volvió duro.

«Te conozco bien, dijo con una voz de bronce: ¡*tú eres el asesino de Dios*! Déjame ir.

No *soportabas* a Aquel que *te* veía, — que te veía siempre y en todo lugar, ¡tú, el más feo de los hombres! ¡Te vengaste de ese testigo!»

Así habló Zaratustra y quiso marcharse; pero el inexpresable agarró un extremo de su ropaje y comenzó de nuevo a gorgotear y a buscar palabras. «¡Quédate!», dijo por fin —

— ¡quédate! ¡No pases de largo! Adiviné qué hacha te tiró al suelo: ¡Dichoso tú, oh, Zaratustra, que puedes volver a estar erguido!

Adivinaste, lo sé bien, cómo se siente aquel que lo mató, — el asesino de Dios. ¡Quédate! Siéntate aquí junto a mí. No será en vano.

¿A quién querría yo ir si no es a ti? ¡Quédate, siéntate! ¡Pero no me mires! Honra así — mi fealdad.

Ellos me persiguen: ahora *tú* eres mi último refugio. No con su odio, *no* con sus secuaces: — ¡oh, yo me burlaría de semejante persecución, y estaría orgulloso y feliz!

¿No estuvo todo el éxito, hasta ahora, del lado de los bien perseguidos? Y quien es bien perseguido, aprende fácilmente a *seguir*[179]: — ¡después de todo, él va — detrás de alguien! Pero es de *su compasión* —

— es de su compasión de lo que hui, buscando refugio en ti. Oh Zaratustra, protégeme, mi último refugio, el único que me adivinó:

— adivinaste cómo se sentía aquél que *lo* mató. ¡Quédate! Y si quieres irte, impaciente, no tomes el camino que yo seguí. *Ese* camino es malo.

¿Estás enfadado conmigo porque hace mucho tiempo que digo palabras rotas? ¿Porque te doy consejos? Pero has de saber que yo soy el más feo de los hombres,

[179] Cfr. *Mateo*, 5, 10.

soy también quien tiene los pies más grandes y pesados. Por donde *yo* fui, el camino es malo. Todos los caminos que piso quedan muertos y estropeados.

Pero yo vi bien que pasaste de largo junto a mí, en silencio, que te enrojeciste: en ello te reconocí como Zaratustra.

Cualquier otro me habría arrojado su limosna, su compasión, con la mirada y la palabra. Pero para eso — no soy bastante mendigo, esto lo adivinaste tú —

para eso soy demasiado *rico*: ¡rico en lo grande, en lo espantoso, en lo más feo, en lo más inexpresable! ¡Tu pudor, oh, Zaratustra, me *honró*!

Con dificultad escapé de la muchedumbre de los compasivos, — para encontrar el único que hoy enseña «la compasión es impertinente»[180] — ¡a ti, oh, Zaratustra!

— ya sea la compasión de Dios o la de los hombres: la compasión siempre va contra el pudor. Y no querer ayudar puede ser más noble que esa virtud que salta corriendo para ayudar.

Pero, entre toda la gente pequeña, *eso*, la compasión es hoy el nombre de la virtud: no sienten ninguna reverencia por la gran desdicha, por la gran fealdad, por el gran fracaso.

Yo miro por encima de todos esos, como un perro mira por encima de los lomos de los rebaños de ovejas que pululan por ahí. Se trata de gente lanuda, benévola, gris.

Como una garza que mira, desdeñosa, por encima de las lagunas poco profundas, con la cabeza hacia atrás, así miro yo por encima del hervidero de grises, pequeñas olas y voluntades y almas.

Por mucho tiempo se les ha dado la razón a esas gentes pequeñas: *con ello* al final se les terminó dando también el poder — ahora enseñan: «bueno es solo lo que la gente pequeña llama bueno».

Y «verdad» significa hoy lo que decía el predicador que procedía él mismo de esa gente, aquel extraño santo y portavoz de la gente pequeña que testimoniaba de sí mismo: «yo — soy la verdad».

Ese presuntuoso hincha la cresta de la gente pequeña desde hace mucho tiempo, — él, que enseñó un error nada pequeño cuando enseñó: «yo — soy la verdad».

¿Se dio alguna vez una respuesta más cortés a un presuntuoso? — Pero tú, oh, Zaratustra, lo dejaste pasar de largo y dijiste: «¡no, no, tres veces no!»

Tú previniste contra su error, fuiste el primero en prevenir contra la compasión — no a todos ni a nadie, sino a ti mismo y los de tu especie.

Sientes pudor por el pudor del gran sufridor; y, en verdad, cuando dices que «de la compasión viene una gran nube, ¡tened cuidado, hombres!»

— cuando enseñas que «todos los creadores son duros, todo amor grande está por encima de su compasión»: ¡oh, Zaratustra, qué bien me pareces entender las señales del tiempo!

Pero tú mismo — ¡ponte en guardia tú mismo también ante *tu* compasión! Pues muchos van de camino hacia ti, muchos sufridores, dubitativos, desesperados, ahogados, congelados —

También te advierto contra mí. Adivinaste mi mejor enigma, mi peor enigma: a mí mismo y lo que hice. Conozco el hacha que te derriba.

---

[180] Véase, en la segunda parte, *De los compasivos*.

Pero él -- *tenía que* morir: miraba con ojos que *todo* lo veían, — veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la infamia y fealdad oculta de este.

Su compasión no conocía pudor alguno. Se arrastraba hasta los rincones más sucios de mí mismo. Este curioso, súper—indiscreto, súper—compasivo tenía que morir.

Siempre *me* miraba: quise vengarme de semejante testigo — o dejar yo mismo de vivir.

¡El Dios que todo lo veía, *también al hombre*: ¡ese Dios tuvo que morir! El hombre *no soporta* que viva un testigo semejante».

Así habló el más feo de los hombres. Pero Zaratustra se levantó y se dispuso a continuar su marcha, pues estaba aterido hasta las entrañas.

«Inexpresable, dijo, me previenes frente a tu camino. En agradecimiento te alabo el mío. Mira, allí arriba está la caverna de Zaratustra.

Mi caverna es grande y profunda, y tiene muchos rincones; allí encuentra su escondite el más escondido de los hombres. Y junto a ella hay cien madrigueras y túneles para los animales que se arrastran, vuelan y saltan.

Tú, apartado que te apartaste a ti mismo, ¿no quieres vivir entre los hombres y la compasión de los hombres? ¡Bien, haz como yo! Así aprenderás también de mí; solo aprende aquel que actúa.

¡Y primero, y ante todo, habla con mis animales! El animal más orgulloso y el animal más inteligente ¡ellos han de ser para nosotros los consejeros idóneos!» — —

Así habló Zaratustra y siguió sus caminos, aún más pensativo y lento que antes, pues se preguntaba muchas cosas y no sabía cómo responder fácilmente.

«¡Qué pobre es el hombre!, pensó en su corazón, ¡qué feo, cómo expira, qué lleno de vergüenza oculta!

Me dicen que el hombre se ama a sí mismo: ¡ay, ¡qué grande debe ser ese amor por sí mismo! ¡Cuánto desprecio tiene contra sí mismo!

También ese de ahí se amaba a sí mismo tanto como se despreciaba, — es, para mí, un gran amante y un gran despreciador.

A nadie encontré que se hubiera despreciado más profundamente: también *eso* es altura. Ay, ¿era *él* quizá ese hombre superior cuyo grito escuché?

Yo amo a los grandes despreciadores. Pero el hombre es algo que debe ser superado». — —

## El mendigo voluntario

Cuando Zaratustra hubo abandonado al más feo de los hombres, tuvo frío y se sintió solo. Y es que atravesaban sus sentidos mucho frío y mucha soledad, de modo que, por ello, también sus miembros se enfriaron. Pero mientras más andaba, hacia arriba, hacia abajo, pasando por prados verdes a veces, pero también por barrancos salvajes y empedrados por los que en otro tiempo sin duda tuvo su lecho un arroyo impaciente: *de pronto* sus sentidos se volvieron más cálidos y entrañables.

«¿Qué me ocurrió?, se preguntó, algo caliente y vivo me reconforta. Tiene que estar cerca de mí.

Estoy un poco menos solo; desconocidos compañeros de viaje y hermanos vagan a mi alrededor, su cálido aliento conmueve mi alma».

Pero cuando escudriñó a su alrededor y buscó a quienes daban consuelo a su soledad: he aquí que se trataba de unas vacas, reunidas en una loma; y cuya cercanía y olor habían calentado el corazón de Zaratustra. Aquellas vacas parecían escuchar con interés a alguien que hablaba sin darse cuenta del que llegaba. Pero cuando Zaratustra estuvo muy cerca, escuchó claramente una voz humana que salía de en medio de las vacas; y era claro que todas ellas habían vuelto sus cabezas hacia el que hablaba.

Entonces Zaratustra saltó hasta allí con presura y apartó a los animales, pues temía que le hubiese ocurrido una desgracia a alguien a quien de poco podría ayudar la compasión de las vacas. Pero se había engañado en eso; pues he aquí que vio a un hombre sentado en la tierra y que parecía hablar a los animales a no tener miedo de él. Un hombre pacífico y predicador de la montaña[181] desde cuyos ojos predicaba la bondad misma. «¿Qué buscas aquí?» exclamó Zaratustra, asombrado.

«¿Qué busco aquí?, respondió aquel: lo mismo que tú, ¡intruso!, a saber, la felicidad en la tierra.

Pero para ello tengo que aprender de estas vacas. Pues, sin duda lo sabrás, llevo media mañana hablándoles y justo ahora querían darme una respuesta. ¿Por qué, entonces, las molestas?

Mientras no nos convirtamos y seamos como vacas, no entraremos en el Reino de los Cielos. Y es que deberíamos aprender de ellas *una cosa*: a rumiar[182].

Y, en verdad, si el hombre conquistase el mundo entero y no aprendiese esa *única* cosa, el rumiar, ¡de qué le serviría! No escaparía a su tribulación[183].

— a su gran tribulación, que hoy se llama *náusea*. ¿Quién no tiene hoy llenos de náusea el corazón, la boca y los ojos? ¡Ay, tú! ¡Observa, pues, a estas vacas!»

Así habló el predicador de la montaña y luego volvió su propia mirada a Zaratustra, — pues hasta ese momento pendía amorosamente de las vacas —: entonces se transformó: «¿Quién es aquel con quien hablo?», exclamó, espantado y dando un salto del suelo.

Es el hombre sin náusea, es el mismísimo Zaratustra, el vencedor de la gran náusea; estos son el ojo, la boca y el corazón del mismísimo Zaratustra.

Y mientras hablaba de este modo, le besaba las manos a aquel con quien hablaba, con los ojos cubiertos de lágrimas, y actuaba como uno a quien le hubiera caído del cielo, sin esperarlo, un precioso regalo y un tesoro. Sin embargo, las vacas contemplaban la escena y se maravillaban.

«No hables de mí, ¡hombre extraño!, ¡encantador!, dijo Zaratustra rechazando amabilidad, háblame primero de ti. ¿No eres tú el mendigo voluntario que en otro tiempo se desprendió de una gran riqueza, —

— ¿aquel que se avergonzó de su riqueza y de los ricos y huyó a los más pobres para regalarles a ellos su plenitud y su corazón? Pero no quisieron aceptarlo».

[181] Alusión a Jesús, quien predicó el «sermón de la montaña».

[182] Cfr. *Mateo*, 18, 3.

[183] Cfr. *Mateo*, 16, 26.

«Pero no quisieron aceptarme, dijo el mendigo voluntario, tú lo sabes bien. Por eso fui finalmente a los animales y a estas vacas».

«Entonces aprendiste, le interrumpió Zaratustra, que dar bien es más difícil que quitar bien, y que el regalar bien es un *arte* y la última y más refinada maestría de la bondad»[184].

«Especialmente hoy en día, respondió el mendigo voluntario: en efecto, hoy, donde todo lo bajo se volvió insubordinado y salvaje y arrogante a su manera, esto es: a la manera de la plebe.

Pues llegó la hora, bien lo sabes, de la gran y malvada y duradera y lenta rebelión de la plebe y de los esclavos: ¡Una rebelión que crece cada día!

Ahora indigna a los de abajo toda beneficencia y todo pequeño regalo; ¡y que se guarden los más ricos! Aquel que hoy, como una botella barriguda, gotea por cuellos demasiado estrechos: — a la gente de hoy le gusta romperle el cuello a esas botellas.

Codicia lasciva, envidia irritante, rencor apesadumbrado, orgullo plebeyo: todo esto me saltó a la cara. Ya no es verdad que los pobres sean bienaventurados[185]. El Reino de los Cielos está entre las vacas».

«¿Y por qué no está entre los ricos?», preguntó Zaratustra, inquisitivo, mientras apartaba a las vacas que olisqueaban confiadas a aquel hombre apacible.

«¿Por qué me tientas?, respondió aquél. Lo sabes mejor que yo. ¿Qué me empujó a los más pobres, oh, Zaratustra? ¿No fue la náusea que me causaban los más ricos?

— la náusea frente a los prisioneros de la riqueza que recogen su beneficio de cada basurero, con ojos fríos y pensamientos lascivos, esa chusma cuyo hedor llega hasta el cielo,

— frente a esa plebe falsificada y bañada en oro, cuyos padres fueron rateros o aves de carroña o traperos; esa plebe rendida a las mujeres, lasciva, olvidadiza: en efecto, no se diferencian mucho de una puta —

¡Plebe arriba, plebe abajo! ¿Qué significan hoy “pobre” y “rico”? Olvidé esa diferencia, — por eso escapé entonces lejos, cada vez más lejos, hasta llegar a estas vacas».

Así habló el hombre apacible, resoplando y sudando con sus palabras: de modo que las vacas se asombraron de nuevo. Pero, mientras hablaba de una manera tan dura, Zaratustra lo estuvo mirando a la cara, sonriente, agitando la cabeza en silencio.

«Te violentas a ti mismo, predicador de la montaña, al usar tan duras palabras. Ni tu boca ni tus ojos están hechos para tal dureza.

Tampoco tu estómago, me parece: a él le repugna toda esa cólera y odio y furia. Tu estómago quiere cosas más dulces: tú no eres un carnicero.

Me pareces, más bien, alguien que se alimenta de plantas y raíces. Quizás muelas grano. Pero sin duda no eres dado a las alegrías de la carne, y amas la miel».

---

[184] Véase, en la segunda parte, *La canción de la noche*, y en la tercera parte, *El retorno a casa*. En nota a pie de página de la primera ya mencionamos *Hechos de los Apóstoles*, 20, 35, donde dice Pablo a los presbíteros de la Iglesia de Efeso: «Hay que tener presentes las palabras del Señor Jesús, que dijo: Mayor felicidad hay en dar que en tomar».

[185] Cfr. *Lucas*, 6, 20.

«Me has adivinado bien, respondió el mendigo voluntario con el corazón aliviado. Amo la miel y también muelo trigo, pues buscaba lo que tiene buen sabor y hace puro el aliento:

— también lo que necesita mucho tiempo, un trabajo para el día y para la boca de los dulces holgazanes y los ociosos.

Ciertamente, estas vacas son las que más lejos llegaron con ello. Inventaron el rumiar y el yacer en el sol. También se abstienen de pensamientos pesados que hagan envanecerse al corazón».

– «¡Bien!, dijo Zaratustra: tú deberías también ver a *mis* animales, mi águila y mi serpiente, – no tienen igual en la tierra.

Mira, por allí va el camino que conduce a mi caverna: sé su invitado esta noche. Y habla con mis animales sobre la felicidad de los animales, —

— hasta que yo mismo vuelva a casa. Pues ahora un grito de socorro me obliga a irme de ti a toda prisa[186]. También encontrarás miel nueva en mi casa, miel dorada de panales, fresca como el hielo: ¡cómela!

Pero ahora despídete rápido de tus vacas, ¡hombre extraño!, ¡encantador!, por muy difícil que te sea. ¡Pues ellas son tus amigas y maestras más cálidas!»

« — Excepto uno a quien amo más, respondió el mendigo voluntario. ¡Tú mismo eres bueno, y mejor aún que una vaca, oh, Zaratustra!»

«¡Vete, vete! ¡Perverso adulador!, gritó Zaratustra con maldad, ¿por qué me corrompes con esa alabanza y con la miel de la adulación?»

«¡Vete, vete!», volvió a gritar, blandiendo su bastón hacia el delicado mendigo: pero este escapó a toda prisa.

## La sombra[187]

Pero cuando acababa de irse el mendigo voluntario y Zaratustra se encontraba otra vez solo, escuchó una nueva voz que le llamaba: «¡Alto! ¡Zaratustra! ¡Espera! ¡Soy yo, oh Zaratustra, tu sombra!» Pero Zaratustra no esperó pues le sobrevino una amargura repentina del hecho de que hubiera tanto bullicio y ajetreo en sus montañas. «¿Adonde se fue mi soledad?, se dijo.

En verdad, me está resultando demasiado; estas montañas están plagadas de gente. Mi reino ya no es de *este* mundo[188], necesito nuevas montañas.

¿Mi sombra me llama? ¡Qué importa mi sombra! ¡Que corra detrás de mí!, yo escapo de ella».

Así habló Zaratustra a su corazón y escapó de allí. Pero aquel que se encontraba detrás de él, lo seguía: de tal manera que pronto hubo tres corriendo uno tras otro, a saber, en primer lugar, el mendigo voluntario, después Zaratustra y, en tercer y último lugar, su sombra. Sin embargo, aún no llevaban mucho tiempo corriendo de ese modo, cuando Zaratustra se dio cuenta de su tontería y, con una sacudida, se desprendió de la amargura y el hastío.

«¡Cómo!, dijo, ¿acaso no ocurrieron siempre las cosas más ridículas entre nosotros, los viejos eremitas y santos?

---

186 Véase antes *La sanguijuela*, y *Jubilado*.

187 La «sombra» de Zaratustra ha aparecido ya en la segunda parte, *De los grandes acontecimientos*.

188 Cfr. *Juan*, 18, 36.

¡En verdad, mi tontería creció muy alto en las montañas! Ahora escucho repicar, unas detrás de otras, seis viejas piernas de locos.

¿Puede Zaratustra tener miedo de una sombra? También me parece que, a fin de cuentas, ella tiene piernas más largas que las mías».

Así habló Zaratustra, riendo con los *ojos* y las entrañas, se paró y dio la vuelta con tal rapidez — que casi tiró al suelo a su perseguidor y sombra: tan de cerca le seguía los pasos, y tan débil estaba también.

Cuando, en efecto, la examinó con los ojos, se asustó como si de un repentino fantasma se tratase: así de flaco, negruzco, vacío y envejecido parecía su perseguidor.

«¿Quién eres, preguntó Zaratustra con fuerza, ¿qué haces aquí? ¿Y por qué te haces llamar mi sombra? No me gustas».

«Perdóname, respondió la sombra, que sea yo; y si no te gusto, bien, ¡oh, Zaratustra!, en eso te alabo a ti y a tu buen gusto.

Soy un caminante que hace mucho tiempo que va tras tus pasos. Siempre en camino, pero sin meta ni tampoco hogar. De tal modo que, en verdad, poco me falta para ser un eterno judío, excepto que no soy eterno ni tampoco judío.

¿Cómo? ¿Acaso tengo que seguir caminando siempre? ¿Arrastrado, errante, expulsado lejos por todos los vientos? ¡Oh, tierra, te has vuelto demasiado redonda para mí!

Ya estuve sentado en todas las superficies. Me he dormido apoyado en espejos y en los cristales de las ventanas, igual que polvo cansado: todas las cosas me quitan algo y no me dan nada, me vuelvo flaco, — casi parezco una sombra.

Pero hacia ti, oh, Zaratustra, es hacia quien volé y corrí durante más tiempo, y aunque me ocultase de ti, siempre fui tu mejor sombra: dondequiera que te sentaras, allí estuve sentado yo también.

He vagado, junto a ti, por los mundos más lejanos y más fríos, como un fantasma que corre voluntariamente sobre los tejados del invierno y la nieve.

Contigo he anhelado todo lo prohibido, lo peor, lo más lejano: y si hay algo en mí que sea virtud, es el hecho de que nunca he tenido miedo de ninguna prohibición.

Contigo he roto lo que mi corazón honró en otro tiempo; derribé los mojones fronterizos y las imágenes; perseguí los más peligrosos deseos, — en verdad, alguna vez corrí sobre todos los crímenes.

Contigo perdí la fe en las palabras y en los valores y en los grandes nombres. Cuando el demonio muda de piel, ¿acaso no se despoja también de su nombre? El nombre, en efecto, también es una piel. Tal vez el diablo mismo sea — piel.

«Nada es verdadero, todo está permitido»: así me decía a mí mismo. Me lancé, con el corazón y la cabeza, a las aguas más frías. ¡Ay, cuántas veces estuve, por ello, desnudo como un rojo cangrejo!

¡Ay, adonde se fueron todo el bien y el pudor y la fe en los buenos! ¡Ay, adonde se fue esa inocencia fingida que poseí en otro tiempo, la inocencia de los buenos y de sus nobles mentiras!

Verdaderamente, demasiado a menudo seguí de cerca a la verdad: entonces me pateó la cabeza. A veces creía yo mentir y, ¡mira!, solo entonces encontré — la verdad.

Se me aclararon demasiadas cosas: ahora ya no me importa. Ya nada vive que yo ame, — ¿cómo podría seguir amándome a mí mismo?

«Vivir como me resulte placentero o no vivir en absoluto»: así lo quiero yo, así lo quiere también el más santo. Pero, ¡ay!, ¿cómo puedo ya tener — placer en algo?

¿Acaso tengo — todavía una meta? ¿Un puerto hacia el que dirigir *mis* velas?

¿Un buen viento? Ay, solo quien sabe *adonde* se dirige, sabe también qué viento le es bueno y favorable.

¿Qué me ha quedado? Un corazón cansado y desvergonzado; una voluntad errabunda; alas para revolotear; un espinazo roto.

Esta búsqueda de *mi* hogar: oh, Zaratustra, tú sabes bien que esta búsqueda ha sido *mi* aflicción[189], me devora.

«¿Dónde está — *mi* hogar?» Por él pregunto y busco y busqué, sin encontrarlo. ¡Oh, eterno "por todas partes", oh, eterno "en ningún sitio", oh, eterno — "para nada"!»

Así habló la sombra, y el rostro de Zaratustra se alegó con sus palabras. «¡Tú eres mi sombra!, dijo, finalmente, con tristeza.

Tu peligro no es pequeño, ¡espíritu libre y viajero! Has tenido un mal día: ¡procura que no venga a ti una tarde aún peor!

A los errantes como tú, incluso una cárcel termina por parecerles bienaventurada. ¿Viste alguna vez cómo duermen los criminales encarcelados? Duermen en paz, disfrutan de su nueva seguridad.

¡Cuídate de que no te aprisione al final una fe todavía más estrecha, una locura aún más dura y estricta! Y es que ahora te seduce y tienta todo cuanto es estrecho y firme.

Has perdido la meta: ay, ¿cómo podrás olvidar esa pérdida y consolarte por ella? Con la meta — ¡perdiste también el camino!

¡Pobre vagabundo, iluso, mariposa cansada!, ¿quieres tener esta noche un descanso y una morada? ¡Sube, pues, a mi caverna!

Por ahí conduce el camino hasta mi caverna. Y ahora quiero escapar rápidamente de ti. Sobre mí pesa ya algo parecido a una sombra.

Quiero correr solo, para que las cosas a mi alrededor vuelvan a ser claras. Para ello tengo que volver a estar alegre sobre mis piernas. Pero esta noche, en mi casa — ¡bailaremos!» — —

Así habló Zaratustra.

## A mediodía

Y Zaratustra corrió y corrió y no encontró a nadie más, y estuvo solo, y se encontró continuamente a sí mismo, y disfrutó y bebió a sorbos su soledad, y pensó en cosas buenas, — durante largas horas. Pero en torno al mediodía, cuando el sol estaba justo sobre la cabeza de Zaratustra, pasó junto a un viejo árbol retorcido y nudoso, que se encontraba abrazado por el espléndido amor de una viña, oculto a sí mismo: de él colgaban, frente al viajero, abundantes racimos de uvas amarillas. Entonces sintió ganas de calmar su sed y arrancar un racimo;

[189] Juego de palabras entre *suchen* («buscar»), *Heim* («hogar») y *Heimsuchung* («aflicción»).

pero cuando ya había alargado el brazo, sintió más ganas de algo distinto: tumbarse junto al árbol, en torno a la hora del mediodía pleno, y dormir.

Así lo hizo Zaratustra; y tan pronto como estuvo tumbado en el suelo, en el silencio y la intimidad de la hierba colorida, olvidó también su pequeña sed y se quedó dormido. Pues, como dice la sentencia de Zaratustra: una cosa es más necesaria que la otra[190]. Pero sus ojos permanecieron abiertos: — y es que no se cansaban de ver y alabar al árbol y al amor de la viña. Y mientras se quedaba dormido, Zaratustra habló así a su corazón:

¡Silencio! ¡Silencio! ¿Acaso el mundo no se ha vuelto perfecto? ¿Qué es lo que me ocurre?

Igual que un viento delicado que danzara, invisible, sobre un mar artesonado, leve, ligero como una pluma: así — baila el sueño sobre mí.

No me cierra los ojos, deja despierta mi alma. ¡En verdad!, es ligero, ligero como una pluma.

Me convence sin saber cómo. Las caricias de sus manos tocan mi interior. Me fuerza. Sí, me fuerza a que mi alma se ensanche: —

— ¡cómo se ensancha, larga y cansada, mi extraña alma! ¿Acaso el anochecer de un séptimo día le llegó justo al mediodía?[191] ¿Caminó demasiado tiempo, bienaventurada, entre cosas buenas y maduras?

Se ensancha, larga, — ¡cada vez más larga!, yace en silencio mi alma extraña. Ha saboreado demasiadas cosas buenas, esta tristeza áurea la oprime, tuerce el gesto.

— Como un barco que arribara a la más mansa de sus bahías: — se inclina a la tierra, cansada del largo viaje y del mar imprevisible. ¿Acaso la tierra no es más fiel?

Como uno de esos barcos se desliza y se acerca a la tierra: — en ese momento basta con que una araña teja sus hilos desde la tierra hasta él. No hacen falta aquí amarras más fuertes.

Como uno de esos barcos cansados en la más tranquila de las bahías, así descanso yo también ahora, en la cercanía de la tierra, fiel, confiado, expectante, atado a ella con el hilo más fino.

¡Oh, felicidad! ¡Oh, felicidad! ¿Quieres cantar, alma mía? Estás tumbada en la hierba. Pero esta es la hora secreta y solemne en que ningún pastor hace sonar su flauta.

¡Sé temerosa! Un ardiente mediodía duerme sobre los campos. ¡No cantes! ¡Silencio! El mundo se ha consumado.

¡No cantes, pájaro de los valles, oh, alma mía! ¡Ni siquiera susurres! Mira — ¡silencio!, el viejo mediodía duerme, mueve la boca: ¿no está bebiendo una gota de felicidad — una gota de felicidad añeja y dorada, de vino dorado? Su felicidad se desliza sobre él, ríe. Ríe como solo — ríe un Dios. ¡Silencio! —

— «¡Felizmente, qué poco se necesita para ser feliz!» Así dije una vez, y me sentía inteligente. Pero era una blasfemia: *esto* lo sé ahora. Los locos inteligentes hablan mejor.

Justamente lo que es poco, lo más tenue, ligero, el rastro de un lagarto, un soplo, un roce, un parpadeo — *lo poco* es la especie de la *mejor* felicidad. ¡Silencio!

---

[190] Cfr. *Lucas*, 10, 42.

[191] Cfr. *Génesis*, 2, 2-3.

— Qué me ha sucedido: ¡escucha! ¿Es que el tiempo ha huido? ¿No estoy cayendo? ¿No caí — ¡escucha! — en el pozo de la eternidad?

— ¿Qué me sucede? ¡Silencio! ¿Me han herido — ay — en el corazón? ¡En el corazón! ¡Oh, desgárrate, desgárrate, corazón, después de tal felicidad, después de tal herida!

— ¿Cómo? ¿No se acaba de consumar el mundo? ¿Redondo y maduro? Oh, madurez dorada y redonda — ¿adonde vuela ahora? ¡La seguiré corriendo! ¡Deprisa!

Silencio — — (y aquí Zaratustra se tendió y sintió que se dormía).

¡Arriba!, se dijo a sí mismo, ¡dormilón! ¡Dormilón de mediodía!

¡Arriba, arriba, viejas piernas! Es tiempo y más que tiempo. Aún os queda por delante un buen trecho de camino —

Os habéis dormido, ¿por cuánto tiempo? ¡Media eternidad! ¡Arriba, arriba ahora, viejo corazón mío! ¿Cuánto tiempo necesitas todavía tras semejante sueño — para despertarte?

(Pero entonces se volvió a quedar dormido y su alma se le resistía, se defendía hasta que finalmente se calmó). «¡Déjame! ¡Silencio! ¿No se acaba de consumar el mundo? ¡Oh, la bola dorada y redonda!» —

«¡Levántate, dijo Zaratustra, pequeña ladrona, holgazana! ¿Cómo? ¿Sigues estirándote, bostezando, suspirando, cayendo en pozos profundos?

¡Quién eres tú! ¡Oh, alma mía!» (y aquí se asustó, pues un rayo de sol cayó del cielo sobre su rostro).

«Oh, cielo sobre mí, dijo suspirando y poniéndose erguido, ¿me estás contemplando? ¿Estás escuchando a mi extraña alma?

¿Cuándo beberás esta gota de rocío que cayó sobre todas las cosas terrenales, — cuándo beberás esta extraña alma —

— cuándo, ¡pozo de la eternidad!, ¡alegre y espantoso abismo del mediodía!, cuándo te beberás mi alma, devolviéndola a tu seno?»

Así habló Zaratustra, y se levantó de su lecho junto al árbol, como si saliese de una extraña borrachera: y he aquí que el sol seguía estando sobre su cabeza. Uno podría deducir de ello, con razón, que Zaratustra no estuvo dormido mucho tiempo.

### El saludo

No fue hasta bien avanzada la tarde cuando Zaratustra regresó a su caverna, después de buscar y vagar en vano mucho tiempo. Pero cuando estuvo frente a ella, a menos de veinte pasos de la misma, ocurrió lo que menos esperaba en ese momento: volvió a oír el gran *grito de socorro*. Y, ¡sorprendentemente!, en esta ocasión el grito procedía de su propia caverna. Pero era un grito extraño, largo y múltiple, y Zaratustra distinguió con claridad que se componía de varias voces: aunque si se escuchaba desde lejos, parecía como si procediese de una sola boca.

Entonces Zaratustra entró de un salto en su caverna, y, ¡mira!, ¡qué espectáculo le esperaba después del concierto! Pues allí estaban sentados, todos juntos, quienes había encontrado el día anterior: el rey de la derecha y el rey de la izquierda, el viejo mago, el papa, el mendigo voluntario, la sombra, el concienzudo

del espíritu, el triste adivino y el burro; el más feo de los hombres se había colocado una corona en la cabeza y ceñido dos cinturones púrpuras, — pues le encantaba, como a todos los feos, disfrazarse y embellecerse. En medio de esta atribulada reunión se encontraba el águila de Zaratustra, agitada e intranquila, pues debía contestar a muchas preguntas para las que su orgullo no tenía respuesta; y la astuta serpiente estaba colgada de su cuello.

Zaratustra contempló esto con gran asombro; luego examinó a cada uno de sus huéspedes con afable curiosidad, leyó dentro de sus almas y volvió a asombrarse de nuevo. Mientras tanto, los que se habían reunido allí se levantaron de sus asientos, esperando con reverencia a que Zaratustra hablara. Y Zaratustra habló así:

«¡Vosotros, desesperados! ¡Hombres extraños! ¿Entonces es *vuestro* grito de socorro lo que oía? Y ahora también sé dónde buscar a quien hoy busqué vanamente: *el hombre superior* —:

— ¡en mi propia caverna está sentado el hombre superior! ¡Pero de qué me extraño! ¿Acaso no lo atraje yo mismo hacia mí con ofrendas de miel y con los astutos reclamos de mi felicidad?

¿Pero tengo acaso una mala impresión si pienso que os adaptáis mal a la sociedad, que os irritáis mutuamente el corazón, vosotros los que gritáis socorro, cuando os sentáis los unos junto a los otros? Antes ha de venir uno.

— uno que os vuelva a hacer reír, un bufón alegre y bueno, un bailarín y un viento y un duende, algún viejo loco: — ¿qué os parece?

¡Perdonadme, desesperados, que hable ante vosotros con estas palabritas, indignas en verdad de tales huéspedes! Pero no adivináis qué es lo que vuelve travieso a mi corazón: —

— ¡sois vosotros mismos y vuestro rostro, perdonádmelo! En efecto, todo el que contempla a un desesperado recupera el ánimo. Para consolar a un desesperado todo el mundo se siente lo bastante fuerte.

A mí mismo me disteis esa fuerza, — ¡una buena dádiva, mis nobles huéspedes! ¡Un acertado regalo de huéspedes! Bien, no os irritéis si también yo os ofrezco algo mío.

Aquí está mi reino y mi dominio: pero lo que es mío, por esta tarde y esta noche, ha de ser vuestro. Que mis animales os sirvan: ¡que mi caverna sea vuestro lugar de descanso!

En mi casa y hogar, nadie debe sentirse desesperado, en mi coto de caza defiendo a todos de los animales salvajes que aquí habitan. Y esto es lo primero que os ofrezco: ¡seguridad!

Y lo segundo es esto: mi dedo meñique. Y en cuanto *lo* tengáis, ¡tomaos la mano entera!, ¡y también el corazón! ¡Bienvenidos aquí, bienvenidos, huéspedes míos!

Así habló Zaratustra y rio de amor y maldad. Tras ese saludo, sus huéspedes volvieron a inclinarse y callaron con respeto. Pero el rey de la derecha le contestó en nombre de todos ellos.

«En eso reconocemos que eres Zaratustra, en cómo nos ofreciste tu mano y tu saludo, oh, Zaratustra. Casi te rebajaste ante nosotros; casi hiciste daño a nuestra veneración —.

— ¿pero quién podría rebajarse así, con semejante orgullo? *Esto* nos yergue a nosotros. Es una delicia para nuestros ojos y para nuestros corazones.

Solo para contemplar esto subiríamos a montañas tan altas como lo es esta. Y es que vinimos ávidos de espectáculo. Queríamos ver aquello que vuelve claros los ojos atribulados.

Y he aquí que todo nuestro grito de socorro ha quedado atrás. Ya están abiertos y extasiados nuestro pensamiento y nuestro corazón. Poco falta: nuestro ánimo se volverá travieso.

Oh, Zaratustra, nada más gratificante crece sobre la tierra como una voluntad elevada y fuerte: ella es su planta más hermosa. Todo un paisaje se reconforta en uno solo de semejantes árboles.

Yo comparo con el pino a quien crece como tú, oh, Zaratustra: alto, silencioso, duro, solitario, de la mejor madera flexible, espléndido, —

— y finalmente, extendiendo sus fuertes ramas verdes hacia *su* dominio, y haciendo duras preguntas ante el viento y las tormentas y todo aquello que habita en las alturas,

— y respondiendo con más dureza aún, un victorioso, un dominador: oh, ¿quién no subiría a altas montañas para ver plantas semejantes?

En este árbol de aquí, oh, Zaratustra, se reconforta incluso el más sombrío, el fracasado. En tu visión se siente seguro incluso el inestable y se cura su corazón.

Y, en verdad, muchos ojos se dirigen hoy hacia tu montaña y tu árbol, una gran nostalgia los ha puesto en marcha, y muchos aprendieron a preguntar: ¿quién es Zaratustra?

Y todo aquel en cuyos oídos derramaste alguna vez tu canción y tu miel: todos los escondidos, los eremitas, los que viven solos en pareja, dijeron *de pronto* a su corazón:

«¿Aún está vivo Zaratustra? Ya no merece la pena vivir, todo es igual, todo es en vano: — ¡a no ser que vivamos con Zaratustra!»

«¿Por qué no viene quien si anunció por tanto tiempo?, preguntaron muchos; ¿se lo tragó la soledad? ¿O acaso hemos de ir nosotros a él?»

Ahora ocurre que incluso la soledad se vuelve blanda y se rompe como se rompe un sepulcro y ya no puede contener más a sus muertos. Por todas partes se ven resucitados[192].

Ahora suben y suben las olas rodeando tu montaña, oh, Zaratustra. Y por muy elevada que sea tu altura, muchos han de subir hasta ti; tu barca no debe permanecer ya mucho más tiempo varada.

Y el hecho de que nosotros, los desesperados, viniésemos a tu altura y ya no desesperemos más: es un signo y un presagio de que hombres mejores están en camino hacia ti, —

— pues también él está en camino, el último resto de Dios entre los hombres, es decir: todos los hombres de la gran nostalgia, de la gran náusea, del gran hastío.

— todos los que no quieren vivir a no ser que aprendan de nuevo a *tener esperanza* — ¡a no ser que aprendan de ti, oh, Zaratustra, la *gran* esperanza!»

Así habló el rey de la derecha y agarró la mano de Zaratustra para besarla; pero Zaratustra rechazó su veneración y retrocedió espantado, silencioso y repentinamente como huyendo a remotas lejanías. Pero, tras un rato pequeño, volvió con sus huéspedes, lo miró con ojos claros, escrutadores, y dijo:

---

[192] Cfr. *Mateo*, 27, 50-53.

«Mis huéspedes, hombres superiores, hablaré con vosotros en alemán y con claridad[193]. No es a *vosotros* a quien esperaba yo en estas montañas».

(«¿En alemán y con claridad? ¡Que Dios nos asista!, dijo entonces el rey de la izquierda; ¡se nota que este sabio de Occidente no conoce a los queridos alemanes! Querrá decir «en alemán y con rudeza» — ¡bueno!, ¡este no es hoy en día el peor gusto!»).

«En verdad, todos queréis ser hombres superiores, continuó Zaratustra: pero para mí no sois lo bastante altos y fuertes.

Para mí, es decir, para lo inexorable que calla dentro de mí pero que no siempre callará. Y si sois parte de mí, no como mi brazo derecho.

En efecto, quien se sostiene sobre piernas enfermas y delicadas, como vosotros, siempre querrá que se sea *indulgente* con él, lo sepa o se le oculte.

Pero yo no soy indulgente con mis brazos y mis piernas, yo *no soy indulgente con mis guerreros*: ¿de qué manera podríais vosotros servir a *mi* guerra?

Con vosotros se me echarían a perder todas las victorias. Y muchos de vosotros se desmayarían con solo escuchar el fuerte sonido de mis tambores.

Tampoco sois lo suficientemente bellos y bien nacidos para mí. Necesito espejos puros y lisos para mis doctrinas; sobre vuestra superficie se desfigura incluso mi propia imagen.

Hay una carga, un recuerdo que oprime vuestros hombros; más de un malvado duende se esconde en vuestras esquinas. Hay plebe escondida también en vosotros.

Y aunque seáis altos y de estirpe superior, hay muchas cosas en vosotros torcidas y deformes. No hay herrero en el mundo que pueda arreglaros y enderezaros para mí.

Vosotros sois solo puentes: ¡que hombres superiores pasen sobre vosotros al otro lado! Vosotros representáis escalones: ¡así que no os enfadéis con quien sube por vosotros hacia *su* propia altura!

Tal vez algún día pueda crecer desde vuestra semilla un verdadero hijo y un heredero perfecto: pero eso está lejos. Vosotros mismos no sois a quienes pertenece mi herencia y mi nombre.

No es a vosotros a quienes espero en estas montañas. No es con vosotros con quienes puedo descender por última vez. Habéis venido aquí solo como presagio de que hombres más altos ya están en camino hacia mí, —

— *no* los hombres de la gran nostalgia, de la gran náusea, del gran hastío, ni aquello que habéis llamado el último residuo de Dios.

— ¡No! ¡No! ¡Tres veces no! A *otros* espero en estas montañas y mi pie no se moverá de aquí sin ellos,

— a otros más altos, más fuertes, más victoriosos, más alegres, a quienes fueron construidos rectos de cuerpo y alma: ¡deben venir *leones sonrientes*!

Oh, huéspedes míos, hombres extraños, ¿no habéis oído nada acerca de mis hijos? ¿Y de que ellos están en camino hacia mí?

Habladme, entonces, de mis jardines, de mis islas afortunadas, de mi nueva y bella especie, — ¿por qué no me habláis de esto?

---

[193] *Deutsch und deutlich*: frase hecha similar a la española «al pan pan, y al vino vino». Se basa en que *deutsch* y *deutlich* tienen la misma raíz, *diot*, «pueblo». El rey de la izquierda replicará a Zaratustra que *deutsch* estaría mejor emparentado con *derb*, «rudo». *Deutsch und derb*, la expresión usada por el rey, podría traducirse por «con rudeza».

Ese es el regalo de huéspedes que pido de vuestro amor, que me habléis de mis hijos. Soy rico para eso. Me he hecho pobre para eso: ¿qué no he dado?

— ¿qué no daría por tener *esa sola* cosa: ¡*esos* hijos, *esa* plantación viva, *esos* árboles de la vida de mi voluntad y de mi suprema esperanza!»

Así habló Zaratustra y se detuvo repentinamente en medio de su discurso: pues le sobrevino su nostalgia y cerró los ojos y la boca ante el movimiento de su corazón. Y también callaron todos sus invitados y permanecieron en silencio y asombrados. Excepto el viejo adivino, que hacía signos con las manos y los gestos.

## La cena

En efecto, el adivino interrumpió de repente el saludo entre Zaratustra y sus invitados: se adelantó como quien no tuviera tiempo que perder, cogió la mano de Zaratustra y exclamó: «¡Pero Zaratustra!

Una cosa es más necesaria que la otra, dices tú mismo: pues bien, una cosa es ahora más necesaria *para mí* que todo lo demás.

Una palabra a tiempo: ¿no me has invitado a *comer*? Y aquí hay muchos que han recorrido largos caminos. ¡No querrás alimentarnos con discursos!

Todos vosotros os habéis referido demasiado al congelarse, ahogarse, asfixiarse y otras calamidades del cuerpo: pero ninguno mencionasteis *mi* calamidad: la de morirme de hambre — ».

(Así habló el adivino; pero cuando los animales de Zaratustra escucharon estas palabras, corrieron asustados de allí. Pues vieron que ni siquiera lo que habían traído durante el día sería suficiente para saciar a aquel adivino).

«Incluyendo morir de sed, continuó el adivino. Y aunque aquí oigo el chapoteo del agua abundante e inagotable, igual que discursos de sabiduría: yo — ¡lo que quiero es *vino*!

No todo el mundo es, como Zaratustra, bebedor nato de agua. El agua no es apropiada para los cansados y marchitos: *nosotros* merecemos vino, — ¡solo *él* proporciona una curación repentina y una salud inmediata!»

En este momento en que el adivino pedía vino, ocurrió que también el rey de la izquierda, el silencioso, tomó la palabra. «Del vino, dijo, nos hemos preocupado *nosotros*, yo y mi hermano, el rey de la derecha: tenemos bastante vino, — un asno cargado entero. Así que no falta nada más que pan»[194].

«¿Pan?, replicó Zaratustra, y rio. Justamente pan es lo que los eremitas no tienen. Pero no solo de pan vive el hombre, sino también de la carne de buenos corderos[195], y de esos yo tengo dos.

— hay que degollarlos con rapidez y prepararlos con especias, con salvia: así es como me gusta. Y tampoco nos faltan raíces y frutos, lo bastante buenos para golosos y comilones; tampoco nos faltan nueces y otros rompecabezas que cascar.

---

[194] Esta alusión al «pan» y al «vino» vuelve a subrayar el intencionado paralelismo entre esta Cena y la narrada en los Evangelios.

[195] Cfr. *Mateo*, 4, 4.

Así que preparemos rápidamente un buen banquete. Pero quien quiera comer, debe ofrecer sus manos, también los reyes. Y es que, en casa de Zaratustra, un rey también puede ser cocinero».

Todos recibieron de corazón esta propuesta: solo el mendigo voluntario se oponía a la carne y al vino y a las especias.

«¡Pero oíd a este comilón de Zaratustra!, dijo bromeando: ¿va la gente a las cavernas y a las altas montañas para hacer semejantes banquetes?

Ahora comprendo, ciertamente, lo que una vez nos enseñó: ¡alabada sea la pequeña pobreza! Y también comprendo por qué quería acabar con los mendigos».

«Alégrate, le respondió Zaratustra, como me alegro yo. Permanece fiel a tu costumbre, hombre excelente, muele tu grano, bebe tu agua, honra tu cocina: ¡si es ella la que te pone alegre!

Yo soy una ley solo para los míos, no soy una ley para todos. Pero quien es de los míos, debe tener los huesos fuertes y también los pies ligeros, —

— deben gustarle las guerras y las fiestas, no ser alguien sombrío ni un soñador. Debe estar preparado para lo más difícil como si fuera su fiesta. Debe ser sano y salvo.

Lo mejor pertenece a los míos y a mí; y si no nos dan, lo tomamos: — ¡el mejor alimento, el cielo más puro, los pensamientos más fuertes, las mujeres más hermosas!» —

Así habló Zaratustra; pero el rey de la derecha replicó: «¡Qué raro! ¿Se escucharon alguna vez cosas tan inteligente de la boca de un sabio?

Y, en verdad, lo más raro en un sabio es que, siéndolo, hable con inteligencia y no sea un asno».

Así habló el rey de la derecha y se extrañó; pero, ante ese discurso, el asno dijo con mala voluntad: I—A. Y este fue el comienzo de un largo banquete que es llamado «la Cena» en los libros de historia. Mientras duró no se habló de otra cosa que *del hombre superior*.

## Del hombre superior

1.

Cuando fui por primera vez a los hombres, hice la tontería propia de los eremitas, la gran tontería: me presenté en el mercado.

Y cuando hablaba a todos, no hablaba a nadie. Pero al atardecer tuve como compañeros a funámbulos y cadáveres; y yo mismo era casi un cadáver.

Sin embargo, con la nueva mañana, recibí una nueva verdad: aprendí a decir «¡qué me importan el mercado y la plebe y el ruido de la plebe y las grandes orejas de la plebe!»

Vosotros, hombres superiores, aprended esto de mí: en el mercado nadie cree en los hombres superiores. Y si queréis ir allí, ¡así sea! Pero la plebe dirá parpadeando: «Todos somos iguales».

«Vosotros, hombres superiores, — así dice la plebe parpadeando — no hay hombres superiores, todos somos iguales, el hombre es solamente hombre, ¡ante Dios — todos somos iguales!»

¡Ante Dios! Pero ahora ese Dios ha muerto. Y nosotros no queremos ser iguales ante la plebe. ¡Hombres superiores, marchaos del mercado!

2.

¡Ante Dios! — ¡Pero ahora ese Dios ha muerto! Hombres superiores, ese Dios fue vuestro mayor peligro.

Solo desde que él yace en el sepulcro, habéis resucitado vosotros. Solo ahora llega el gran mediodía, solo ahora el hombre superior será — ¡señor!

¿Comprendisteis esta palabra, oh, hermanos míos? Estáis asustados: ¿sienten vértigo vuestros corazones? ¿Se os abre aquí el abismo? ¿Os ladra aquí el perro del infierno?

¡Bien! ¡Bien! ¡Hombres superiores! Ahora es cuando hace círculos la montaña del futuro humano. Dios ha muerto: ahora queremos *nosotros* — que viva el superhombre.

3.

Los más preocupados hoy se preguntan: «¿cómo conservar al hombre?» Pero Zaratustra se pregunta como el único y el primero: «¿cómo *superar* al hombre?»

El superhombre es lo que amo, él es para mí lo primero y lo único, — y *no* el hombre: no el prójimo, no el más pobre, no el más sufridor, no el mejor —

Oh, hermanos míos, lo que puedo amar del hombre es que él es un tránsito y un ocaso. Y también en vosotros hay muchas cosas que me hacen amar y tener esperanza.

Lo que me hace tener esperanza es el hecho de que vosotros hayáis despreciado, hombres superiores. Y es que los grandes despreciadores son los grandes veneradores.

Hay mucho que honrar en el hecho de que desesperaseis. Pues no aprendisteis a resignaros, no aprendisteis las pequeñas sensateces.

En efecto, las gentes pequeñas se han convertido hoy en señores: predican resignación y humildad y sensatez y laboriosidad y miramientos y el largo etcétera de las pequeñas virtudes.

Quien es de especie femenina, quien procede de la servidumbre y especialmente la mezcolanza plebeya: todo *eso* quiere ahora convertirse en señor de todo el destino humano — ¡oh, asco!, ¡asco!, ¡asco!

*Eso* pregunta y pregunta y no se cansa: «¿cómo se conserva al hombre del mejor modo, durante más tiempo, de la manera más agradable?» Con esto — son ellos los señores de hoy.

Oh, hermanos míos, superad a esos señores de hoy, — a esas gentes pequeñas: ¡*ellas* son el mayor peligro del superhombre!

¡Superad, hombres superiores, las pequeñas virtudes, las pequeñas sensateces, los miramientos diminutos, el bullicio de las hormigas, el mísero bienestar, la «felicidad de la mayoría»—!

Y es preferible que os desesperéis a que os resignéis. Y, en verdad, yo os amo porque hoy no sabéis vivir, ¡hombres superiores! Pues así es como *vosotros* vivís — ¡del mejor modo!

4.

¿Tenéis valor, oh, hermanos míos? ¿Sois hombres de corazón? *No* hablo del valor ante los testigos, sino del valor de los eremitas y del águila, que ya no contempla ningún Dios.

Yo no llamo hombres de corazón a las almas frías, a las mulas, a los ciegos, a los borrachos. Corazón tiene quien conoce el miedo, pero *domina* al miedo, quien mira el abismo, pero con *orgullo*.

Quien mira el abismo, pero con ojos de águila, el que *apresa* el abismo con sus garras de águila: ese tiene valor. — —

5.

«El hombre es malo» — así me dijeron, para consolarme, los más sabios. ¡Ay, si eso fuera hoy verdad! Pues el mal es la mejor fuerza del hombre.

«El hombre debe llegar a ser mejor y a ser peor» — así enseño *yo*. Lo peor es necesario para lo mejor del superhombre.

Acaso fuera bueno para aquel predicador de la gente pequeña que él sufriese y cargase con el pecado del hombre[196]. Pero yo me alegro del gran pecado como de mi gran *consuelo*. —

Pero este no ha sido dicho para grandes orejas. No toda palabra está hecha para cualquier hocico. Estas son cosas delicadas y lejanas: ¡las pezuñas de las ovejas no deben llegar hasta ellas!

6.

Vosotros, hombres superiores, ¿pensáis que yo estoy aquí para arreglar lo que vosotros estropeasteis?

¿O que en adelante querría recostaros en un lecho más cómodo a vosotros, los sufrientes? ¿O mostraros nuevos senderos, más livianos, a vosotros los errantes, extraviados, perdidos en el ascenso?

¡No! ¡No! ¡Tres veces no! Los de vuestra especie han de perecer más y más, pues cada vez ha de seros peor y más duro. Solo así —

— solo así crece el hombre hacia *esa* altura en que el rayo lo alcanza y lo destroza: ¡lo suficientemente alto para el rayo!

Mi pensamiento y mi nostalgia se dirigen hacia lo poco, hacia lo prolongado, hacia lo lejano: ¡qué podría importarme vuestra pequeña, abundante y corta miseria!

¡Para mí todavía no sufrís bastante! Pues sufrís por vosotros mismos, todavía no sufrís por *el hombre*. ¡Mentiríais si dijerais otra cosa! Ninguno de vosotros sufre por lo que *yo* sufrí. — —

7.

No es suficiente para mí con que el rayo no cause más daño. Yo no quiero desviarlo: él debe aprender a trabajar para *mí*. —

---

[196] Cfr. *Mateo*, 8, 17.

Mi sabiduría se acumula desde hace mucho tiempo, igual que una nube. Se hace más silenciosa y oscura. Así actúa toda sabiduría que ha de parir rayos *algún día.*

Yo no quiero ser luz ni llamarme luz para estos hombres de hoy. A *esos* — quiero cegarlos: ¡rayo de mi sabiduría! ¡Sácales los ojos!

8.

No queráis nada por encima de vuestra capacidad: hay una falsedad perversa en quienes pretenden ir por encima de su capacidad.

¡Especialmente cuando quieren grandes cosas! Pues despiertan desconfianza contra las grandes cosas, esos refinados falsarios y comediantes: —

— hasta que, al final, son falsos ante sí mismos, bizcos, carcoma blanqueada, vestidos de fuertes palabras, de virtudes ostentosas, de falsas obras resplandecientes.

¡Tened buen cuidado en esto, hombres superiores! Pues nada me parece más precioso y raro que la honestidad.

¿Esto hoy no es acaso de la plebe? Pero la plebe no sabe qué es grande, qué es pequeño, qué está derecho y qué es honesto: ella es inocentemente torcida, siempre miente.

9.

¡Tened hoy una sana desconfianza, hombres superiores, valientes! ¡Hombres de corazón abierto! ¡Y mantened secretas vuestras razones! Pues el hoy pertenece a la plebe.

Lo que, en otro tiempo, la plebe aprendió a creer sin razones, ¿quién podría derribarlo con razones?

Y en el mercado se convence con gestos. Pero las razones, en cambio, vuelven desconfiada a la plebe.

Y si, alguna vez, la verdad venció ahí, preguntaos con sana desconfianza: «¿Qué gran error ha luchado a su favor?»

¡Guardaos también de los doctos! Os odian: ¡pues ellos son estériles! Tienen ojos fríos y resecos. Ante ellos, todo pájaro yace sin plumas.

Ellos presumen de no mentir. Pero la incapacidad para la mentira no es, ni de lejos, amor a la verdad. ¡Guardaos!

¡La falta de fiebre no es, ni de lejos, conocimiento! Yo no creo a los espíritus resfriados. Quien no sabe mentir tampoco sabe qué es la verdad.

10.

Si queréis subir alto, ¡necesitáis vuestras propias piernas! ¡No os dejéis *llevar* hasta arriba, no os sentéis en la espalda y la cabeza de otros!

¿Tú has montado a caballo? ¿Cabalgas ahora haca arriba, veloz, hacia tu meta? ¡Bien, amigo mío! ¡Pero tu pie tullido va también montado a caballo!

Cuando alcances tu meta y saltes de tu caballo: precisamente a esa *altura*, hombre superior — ¡tropezarás!

11.

¡Creadores, hombres superiores! Solo está uno embarazado del propio hijo.

¡No os dejéis persuadir, adoctrinar! ¿Quién es, pues, *vuestro* prójimo? Y si actuáis también «por el prójimo», — ¡no creéis solo por él!

Olvidad ese «por», creadores: precisamente vuestra virtud quiere que no hagáis nada con un «por» y «a causa de» y «porque». Debéis cerrar vuestros oídos a esas palabritas falsas.

El «por el prójimo» es la virtud de la gente pequeña solo: entre ellos se dicen «tal para cual» y «una mano lava la otra»: — ¡no tienen ni derecho ni fuerza sobre *vuestro* egoísmo!

¡En vuestro egoísmo, creadores, están la cautela y la previsión de una embarazada! Lo que nadie vio aún con los ojos, el fruto: eso es lo que vuestro entero amor protege y cuida y alimenta.

¡Allí donde está vuestro entero amor, en vuestro hijo, allí está también toda vuestra virtud! Vuestra obra, vuestra voluntad es *vuestro* prójimo: ¡no os dejéis que os convenzan de falsos valores!

12.

¡Creadores, hombres superiores! Quien ha de dar a luz, está enfermo. Pero quien ha dado a luz, está impuro.

Preguntad a las mujeres: no se da a luz porque ello dé placer. El dolor es lo que hace cacarear a las gallinas y a los poetas.

En vosotros, creadores, hay muchas cosas impuras. Eso se debe a que tuvisteis que ser madres.

Un nuevo hijo: ¡oh, cuánta suciedad nueva vino al mundo con él! ¡Apartaos! ¡Y quien ha dado a luz debe lavarse el alma hasta dejarla pura!

13.

¡No seáis virtuosos por encima de vuestras fuerzas! ¡Y no queráis de vosotros mismos nada en contra de la verosimilitud!

¡Seguid los pasos que dio la virtud de vuestros padres! ¿Cómo queréis subir a lo alto si la voluntad de vuestros padres no sube con vosotros?

¡Pero quien quiera ser el primero, cuide de no convertirse también en el último![197] ¡Y donde están los vicios de vuestros padres no queráis pasar vosotros por santos!

Si alguien cuyos padres gustaban de las mujeres, los vinos fuertes y los jabalíes: ¿qué sería de ese si quisiera de sí mismo la castidad?

¡Una locura sería! Mucho, en verdad, me parece que alguien así sea marido de *una*, dos o tres mujeres.

Y si fundase monasterios y escribiera en la puerta: «el camino hacia la santidad», — yo diría: «¡para qué! ¡Es una nueva locura!»

Si fundara para sí una prisión y un asilo: ¡bienvenido sea! Pero yo no creo en tal cosa.

---

[197] Cfr. *Mateo*, 19, 30.

En la soledad crece aquello que uno ha llevado a ella, también el animal interior[198]. Por ello la soledad no es recomendable para muchos.

¿Ha habido hasta ahora en la tierra algo más sucio que los santos del desierto? Alrededor de *ellos* no solo andaba suelto el demonio, — sino también el cerdo[199].

14.

Tímidos, avergonzados, torpes, igual que un tigre que saltó mal: así, hombres superiores, os vi a menudo echaros a un lado. Una *tirada de dados* os salió mal.

Pero a vosotros, jugadores de dados, ¡qué os importa! ¡No habéis aprendido a jugar y a hacer burlas como se debe jugar y hacer burlas! ¿Acaso no estamos sentados siempre sobre un gran tablero de burlas y de juegos?

Y aunque se os malograran grandes cosas, ¿es que por ello que vosotros mismos — os habéis malogrado? Y si os hubierais malogrado vosotros mismos, ¿se malogró por ello — el hombre? Pero si el hombre se malogró: ¡bien!, ¡adelante!

15.

Cuanto más elevada es la especie de una cosa , más rara vez se logra. Hombres superiores de aquí, ¿no estáis todos — malogrados?

¡Qué importa que tengáis valor! ¡Cuántas cosas son todavía posibles! Aprended a reíros de vosotros mismos como se ha de reír.

¿Qué hay de extraño en que os hayáis malogrado y a medias logrado, vosotros, medio rotos? ¿Acaso no se agolpa y empuja en vosotros — el *futuro* del hombre?

Lo más lejano, lo más profundo, la estrella más lejana del hombre, su fuerza terrible: ¿no hierve todo eso, unas cosas contra las otras, en vuestra olla?

¡Qué hay de extraño en que algunas ollas se rompan! ¡Aprended a reíros de vosotros como hay que reírse! Hombres superiores, ¡oh, cuántas cosas son aún posibles!

¡Y, en verdad, cuánto se logró ya! ¡Qué abundante es esta tierra en pequeñas cosas buenas y perfectas, en cosas bien logradas!

¡Poned pequeñas cosas buenas y perfectas en torno a vosotros, hombres superiores! Su dorada madurez sana el corazón. Lo perfecto enseña a tener esperanza.

16.

¿Cuál ha sido, hasta ahora, el mayor pecado en la tierra? ¿No fue la palabra de quien dio: «ay de los que ríen aquí»?[200].

---

[198] Nietzsche utiliza el mismo término, *inwendig*, empleado por Lutero en su traducción de *Romanos*, 7, 22. En ese pasaje Pablo alude al «hombre interior» (*der inwendige Mensch*). Este «animal interior» (*das inwendige Gethier*) es una clara antítesis del hombre paulino.

[199] Irónica alusión san Antonio Abad, padre de los eremitas y protector de los animales, que suele ser representado en compañía de un cerdo.

[200] Cfr. *Lucas*, 6, 25.

¿Es que no encontró en la tierra motivo para reír? Entonces buscó mal. Hasta un niño encuentra aquí motivos.

El — no amaba bastante: ¡de lo contrario, nos habría amado también a nosotros, los que reímos! Pero nos odió y nos insultó, nos prometió llanto y rechinar de dientes[201].

¿Acaso hay que maldecir cuando no se ama? Eso — me parece de mal gusto. Pero así hizo aquel incondicional. Venía de la plebe.

Y él mismo no amaba lo suficiente: de lo contrario, se habría enojado menos por que no se lo amase. Todo gran amor no *quiere* amor: — quiere más.

¡Quitaos del camino de todos esos incondicionales! Es una especie pobre y enferma, una especie plebeya: miran mal a esta vida, tienen mal de ojo para esta tierra.

¡Quitaos del camino de todos esos incondicionales! Tienen pies pesados y corazones cerrados: — no saben bailar. ¡Cómo iba a ser la tierra ligera para ellos!

17.

Todas las cosas buenas se aproximan torcidamente a su meta. Como gatos, arquean el lomo, ronronean interiormente ante su cercana dicha. Todas las cosas buenas ríen.

Los pasos que da uno revelan si camina ya por *su* senda: ¡miradme andar a mí! Pero quien se acerca a su meta, baila.

Y, en verdad, no me convertí en una estatua, ni estoy ahí erguido, petrificado, inexpresivo, pétreo, como una columna: me gusta correr velozmente.

Y aunque en la tierra hay también cieno y densa tribulación: quien tiene los pies ligeros, corre incluso por encima del fango y baila como sobre hielo pulido.

Levantad vuestros corazones[202], hermanos míos, ¡arriba! ¡Más arriba! ¡Y no olvidéis tampoco vuestras piernas! Levantad vuestras piernas también, buenos bailarines, y mejor aún: ¡erguíos sobre vuestras cabezas!

18.

Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: yo mismo me ceñí esta corona[203], yo mismo he santificado mis risas. A nadie más encontré hoy lo suficientemente fuerte para ello.

Zaratustra el bailarín, Zaratustra el ligero, el que hace señas con las alas, alguien preparado para volar, haciendo señas a todos los pájaros, preparado y listo, un bienaventurado en su ligereza: —

Zaratustra el que dice la verdad, Zaratustra el que ríe la verdad, no un impaciente ni un incondicional, sino uno que ama los saltos y las piruetas; ¡yo mismo me ceñí esta corona!

---

201 Cfr. *Mateo*, 8, 12.

202 Cita del prefacio de la misa: *Sursum corda* («arriba los corazones»).

203 Esta corona de rosas aparece como antítesis de la «corona de espinas», cfr. *Mateo*, 27, 27-29.

19.

Levantad vuestros corazones, hermanos míos, ¡arriba!, ¡más arriba! ¡Y no olvidéis tampoco vuestras piernas! Levantad vuestras piernas también, buenos bailarines, y mejor aún: ¡erguíos sobre vuestras cabezas!

Hay animales pesados incluso en la felicidad, hay pies torpes de nacimiento. Se afanan de un modo extraño, igual que un elefante que se afanara en ponerse de cabeza.

Pero es mejor estar loco de felicidad que loco de infelicidad. Es mejor bailar torpemente que andar cojeando. Así pues, aprended de mi sabiduría: incluso la peor de todas las cosas tiene dos buenos reversos, —

— incluso la peor de todas las cosas tiene buenas piernas para bailar: ¡aprended, pues, de mí, hombres superiores, a sosteneros sobre vuestras piernas derechas!

¡Olvidad, pues, el desánimo atribulado y toda la tristeza plebeya! ¡Oh, qué tristes me parecen hoy incluso los payasos de la plebe! Pero el hoy es de la plebe.

20.

Haced como el viento cuando sopla desde sus grutas de las montañas: quiere bailar al son de su silbido. Los mares tiemblan y saltan bajo sus pasos.

El que da alas a los asnos, el que ordeña a las leonas, alabado sea ese buen espíritu indomable que viene a todo hoy y a toda plebe como un viento tormentoso, —

— el enemigo de las cabezas de cardo y de las cabezas meticulosas y de todas las hojas marchitas y las malas hierbas, ¡alabado sea ese espíritu tormentoso, salvaje, bueno y libre, que baila sobre las ciénagas y las tribulaciones como si fueran prados!

El que odia a los estafadores plebeyos y toda cría malformada y siniestra: alabado sea este espíritu de todos los espíritus libres, la tormenta que ríe y mete polvo en los ojos de todos los pesimistas y quisquillosos.

Hombres superiores, lo peor de vosotros es esto: no habéis aprendido a bailar como hay que bailar — ¡bailar por encima de vosotros mismos! ¡Qué importa que os hayáis malogrado!

¡Cuántas cosas son posibles todavía! ¡*Aprended*, pues, a reíros más allá de vosotros mismos! Levantad vuestros corazones, buenos bailarines, ¡arriba!, ¡más arriba! ¡Y no olvidéis tampoco la buena risa!

Esta corona de la risa, esta corona de rosas, os la lanzo a vosotros, hermanos míos. Yo santifiqué la risa; hombres superiores, *aprended* de mí — ¡a reír!

## La canción de la melancolía[204]

1.

Cuando Zaratustra hubo pronunciado estos discursos, se puso en pie junto a la entrada de su caverna; con las últimas palabras se escabulló de sus invitados y huyó por un breve tiempo al aire libre.

«¡Oh, puros aromas en torno a mí, exclamó, oh, bienaventurado silencio en torno a mí! ¿Pero dónde están mis animales? ¡Venid, venid, mi águila y mi serpiente!

Decidme, animales míos: todos estos hombres superiores — ¿es que acaso no *huelen* bien? ¡Oh, puros aromas en torno a mí! Solo ahora sé y siento cuánto os amo, animales míos».

— Y Zaratustra volvió a decir: «¡Os amo, mis animales!» Al decir esas palabras, el águila y la serpiente se arrimaron a él y lo miraron desde abajo. De ese modo estuvieron los tres juntos en silencio, olfateando y saboreando juntos el aire puro. Pues el aire era mejor allí fuera que junto a los hombres superiores.

2.

Pero poco después de que Zaratustra hubiera abandonado su caverna, el viejo mago se levantó, miró con curiosidad alrededor y dijo: «¡ha salido!

Y ya, hombres superiores — si es que puedo cosquillearos con este nombre de alabanza y adulación como solo él mismo — ya me asalta mi espíritu engañoso y hechicero, mi demonio melancólico,

— el cual es un adversario absoluto de Zaratustra: ¡perdonadle! Ahora *quiere* hacer magia delante de vosotros, justo ahora es *su* momento; en vano lucho con ese espíritu malvado.

A todos vosotros, cualesquiera sean los honores que os deis a vosotros mismos con palabras, ya o llaméis «los espíritus libres» o «los veraces» o «los penitentes del espíritu» o «los desencadenados» o «los grandes nostálgicos», —

— a todos vosotros que sufrís, como yo, *la gran náusea*, a quienes se murió el viejo Dios y todavía no tienen un Dios nuevo tumbado en la cuna y en pañales[205], — a todos vosotros es propicio mi espíritu y mi demonio mago.

Yo os conozco, hombres superiores, yo lo conozco a él, — también conozco a ese ogro, a ese que amo contra mi voluntad, a ese Zaratustra: él mismo me resulta, muy a menudo, igual a la bella máscara de un santo.

— igual a una nueva y extraña mascarada en la que se complace mi espíritu malvado, el demonio melancólico: — yo amo a Zaratustra, así me parece a menudo, a causa de mi espíritu malvado. —

Pero ya me acomete y me apremia *este* espíritu de la melancolía, *este* espíritu del crepúsculo vespertino: y, en verdad, hombres superiores, le gusta hacerlo —

— ¡abrid, pues, los ojos! — le gusta venir *desnudo*, no sé si como hombre o como mujer: pero él viene, me apremia, ¡ay!, ¡abrid vuestros sentidos!

---

[204] La «melancolía» de la que habla aquí Nietzsche es *Schwermuth*, es decir, la «tristeza», la «desolación».

[205] Cfr. *Lucas*, 2, 12.

El día se extingue. El atardecer viene para todas las cosas, incluso para las cosas mejores; ¡oíd y ved, hombres superiores, qué demonio es, sea hombre o mujer, este espíritu de la melancolía vespertina!»

Así habló el viejo mago, miró sagazmente a su alrededor y luego tomó su arpa.

3.[206]

*Cuando la luz del aire se hace tenue*
*y el rocío consolador*
*desciende hasta la tierra,*
*invisible, inaudible: —*
*pues calza unos zapatos delicados;*
*el rocío consuela igual que los consuelos más suaves —*
*Entonces, corazón ardiente, tú recuerdas*
*cómo pasaste sed en otro tiempo,*
*tuviste sed de lágrimas celestes y gotas de rocío,*
*abrasado y sediento.*
*Mientras en los amarillos senderos de hierba,*
*los ojos vespertinos del sol te rodeaban,*
*a través de los árboles oscuros,*
*los ojos cegadores y ardientes del sol, felices de su daño.*

*«¿Tú eres pretendiente de la* verdad*?» — reían —*
*¡No! ¡Un poeta tan solo!*
*Un animal astuto, rapaz y fugitivo,*
*que tiene que mentir,*
*que, sabiéndolo, queriéndolo, tiene que mentir.*
*Ávido de su presa,*
*enmascarado en mil colores,*
*máscara para sí mismo,*
*presa para sí mismo —*
*¿Pretendiente de la verdad —* eso*?*
*¡No! ¡Solo un loco! ¡Solo un poeta!*
*Solo uno que habla en mil colores,*
*que coloridamente grita desde su máscara de loco,*
*que sobre falsos puentes de palabras da vueltas.*
*Sobre arcoíris coloridos.*
*Entre los falsos cielos*
*y falsas tierras,*
*vagando y planeando, —*
*¡Solo un loco! ¡Solo un poeta!*

---

[206] Al igual que ocurre con la canción anterior, también este poema fue compuesto por Nietzsche en el otoño de 1884 y no estaba destinado originariamente a *Así habló Zaratustra*. Con algunas modificaciones, Nietzsche lo incorporó como primer poema en sus *Ditirambos de Dioniso*, esta vez con el título «¡Solo loco! ¡Solo poeta!».

*«¿Pretendiente de la verdad —* eso*?*
*No en silencio ni rígido ni suave ni frío,*
*convertido en imagen,*
*en columna de Dios,*
*ni dejado delante de los templos*
*como guardián de un Dios:*
*¡No! Enemigo de tales estatuas de la verdad,*
*más en casa en la selva que en los templos,*
*lleno de la maldad traviesa de los gatos,*
*voy saltando por todas las ventanas,*
*¡zas!, a cada oportunidad,*
*olfateando los bosques vírgenes,*
*olfateando anhelante y deseoso*
*de atravesar corriendo selvas vírgenes,*
*entre animales rapaces coloridos,*
*pecaminosamente sano, colorido y hermoso,*
*robando, deslizándose, mintiendo,*
*con labios lascivos,*
*bienaventuradamente burlón, bienaventuradamente infernal,*
*bienaventuradamente sediento de sangre: —*

*O, semejante al águila, que largo*
*tiempo mira, atónita, el abismo: — —*
Sus *abismos.*
*¡Cómo se enroscan estos hacia abajo,*
*hacia arriba, hacia dentro,*
*hacia profundidades cada vez más profundas! —*
*¡Luego,*
*de repente, hacia adelante*
*con un vuelo extasiado,*
*dejarse caer para cazar* corderos,
*caer de golpe, con gran voracidad,*
*ávido de corderos,*
*airado contra todas las almas de cordero,*
*más que airado contra todo lo que mira*
*con ojos de cordero, lo cubierto*
*con la lana rizada del cordero,*
*lo que es gris y tiene la bondad de los borregos!*

*Así,*
*de águila, de pantera,*
*son los anhelos del poeta,*
*son* tus *anhelos bajo miles de máscaras,*
*¡loco!, ¡poeta!*

*Tú que has visto en el hombre*
*a un cordero y a un Dios —:*

despedazar *al Dios que hay en el hombre*
*y al cordero también que hay en el hombre,*
*y* reír *mientras tanto —*

*¡Tu bienaventuranza es solo* esta*!*
*¡La bienaventuranza de pantera y de águila!*
*¡La bienaventuranza del poeta y del loco!»* — —

*Cuando la luz del aire se hace tenue,*
*cuando la hoz de la luna*
*avanza, color verde entre rojos purpúreos.*
*— Enemiga del día,*
*oculta en cada paso,*
*segando las praderas inclinadas de rosas,*
*hasta que caen, pálidas,*
*y se hunden en la noche: —*

*Así caí yo mismo en otro tiempo*
*desde la locura de mi verdad,*
*desde mis anhelos del día,*
*cansado del día, enfermo de luz,*
*— me hundí hacia abajo, hacia la noche, hacia la sombra:*
*Por solo una verdad*
*abrasado y sediento:*
*— ¿Recuerdas todavía, ardiente corazón,*
*de la sed que tuviste? —*
*Ser desterrado de* todas *las verdades.*
*¡Solo un loco! ¡Solo un poeta!*

## De la ciencia

Así cantó el mago; y todos los que estaban allí reunidos cayeron, sin darse cuenta, como pájaros en la red de su astuta y melancólica voluptuosidad. Solo el concienzudo del espíritu no había caído preso de ella: rápidamente le quitó el arpa al mago y exclamó: «¡aire! ¡Dejad entrar el aire fresco! ¡Haced que entre Zaratustra! ¡Haces sofocante y venenosa esta caverna, malvado y viejo mago!

Falso y refinado, seduces con deseos y selvas desconocidas. ¡Y, ay, cuando gente como tú hablan y hacen un drama sobre la *verdad*!

¡Ay de todos los espíritus libres que no estén en guardia frente a *tales* magos! Ahí pierden su libertad: tú enseñas y seduces para volver a las cárceles, —

— viejo demonio melancólico, un reclamo suena en tu lamento, ¡te pareces a quienes, con su alabanza de la castidad, invitan secretamente a entregarse a voluptuosidades!»

Así habló el concienzudo; pero el viejo mago miró a su alrededor, disfrutó de su victoria y se tragó el disgusto que le causaba el concienzudo. «¡Cállate!, dijo con voz modesta, las buenas canciones quieren tener buenos ecos. Después de una buena canción hay que callar largo rato.

Y así lo hacen los hombres superiores. Pero tú, sin duda, has entendido poco de mi canción. Hay poco del espíritu de un mago dentro de ti».

«Me honras, replicó el concienzudo, al distinguirme de ti, ¡bien! Pero vosotros, los demás, ¿qué veo? Seguís sentados ahí con ojos lascivos —

Vosotros, almas libres, ¿adonde se fue vuestra libertad? Me parece que casi os parecéis a quienes miraron demasiado tiempo a malvadas muchachas bailando desnudas: ¡también vuestras almas bailan!

En vosotros, hombres superiores, tiene que haber más que en mí de eso que el mago llama su malvado espíritu de magia y de engaño: — sin duda, hemos de ser distintos.

Y, en verdad, juntos hablamos y pensamos bastante antes de que Zaratustra volviese a su caverna como para que yo no supiera: que *somos* distintos.

*Buscamos* cosas distintas también aquí arriba, vosotros y yo. Yo busco, en efecto, *más seguridad*, por eso vine a Zaratustra. Pues él sigue siendo la torre y la voluntad más inquebrantable —

— hoy, cuando todo vacila, cuando la tierra entera tiembla. Pero vosotros, cuando miro los ojos que ponéis, casi me parecería que lo que buscáis es *más inseguridad*,

— más horror, más peligro, más terremotos. Casi me parecería que os gusta, perdonad mi presunción, hombres superiores —

— que os gusta la vida peor y más peligrosa, la que yo más temo, la vida de los animales salvajes, que os gustan los bosques, las cavernas, las montañas abruptas y los abismos laberínticos.

Los guías que *sacan* del peligro no son los que más os gustas, sino los que os conducen fuera de todos los caminos, los seductores. Pero si tal deseo está *realmente* en vosotros, también me parece, a pesar de ello, *imposible*.

En efecto, el miedo, —tal es el sentimiento fundamental, hereditario del hombre; por el miedo se explican todas las cosas, el pecado original y la virtud original. También del miedo creció *mi* virtud, llamada: ciencia.

El miedo, en efecto, a los animales salvajes — fue lo que durante más tiempo se inculcó al hombre, y eso incluye al animal que el hombre lleva dentro de sí y al cual teme: — Zaratustra lo llama «el animal interior».

Ese viejo y prolongado miedo, que finalmente se volvió refinado, espiritual, intelectual: — me parece que hoy se llama: *ciencia*».

Así habló el concienzudo; pero Zaratustra, que volvía en ese momento a su caverna y había oído y adivinado las últimas palabras, arrojó al concienzudo un puñado de rosas y se rio de sus «verdades». «¡Cómo!, exclamó, ¿qué acabo de oír? En verdad, me parece que tú eres un loco o que lo soy yo: y tu verdad voy a ponerla ahora mismo cabeza abajo.

Y es que el *miedo* — es nuestra excepción. Pero el valor y la aventura y el deleite en lo incierto, en aquello a lo que nadie se ha atrevido, — *el valor* me parece ser la entera prehistoria del hombre.

El hombre envidió y robó todas las virtudes de los animales más salvajes y valientes: así es como se convirtió — en hombre.

*Ese* valor, que finalmente se volvió refinado, espiritual, intelectual, ese valor humano con alas de águila e inteligencia de serpiente: *ese* valor me parece que se llama hoy — »

«¡*Zaratustra*!», gritaron como con una *sola* boca todos los que estaban allí sentados juntos, y dieron una gran carcajada, levantándose de ellos como una pesada nube —. También el mago rio y dijo con astucia: «¡Bien! ¡Mi espíritu malvado se ha ido! ¿Y no os alerté yo mismo contra él cuando os dije que es un mentiroso y un espíritu de mentira y engaño?

Especialmente, en efecto, cuando se muestra desnudo. ¡Pero qué puedo hacer *yo* por sus perfidias? ¿Acaso lo he creado *yo* a él y al mundo?

¡Bien! ¡Seamos otra vez buenos y tengamos buen humor! Y aunque Zaratustra mire mal — ¡fijaos!, está enfadado conmigo —

— antes de que llegue la noche aprenderá de nuevo a amarme y a honrarme, pues no puede vivir mucho tiempo sin hacer ese tipo de tonterías.

*Él* — ama a sus enemigos[207]: conoce ese arte mejor que todos cuanto he visto. Pero de ello se venga — ¡en sus amigos!»

Así habló el viejo mago, y los hombres superiores le aplaudieron: de modo que Zaratustra dio una vuelta dando la mano, con maldad y con amor, a sus amigos, como quien tiene que reparar algo y disculparse con todos. Pero cuando, al hacer esto, llegó a la puerta de su caverna, he aquí que deseó de nuevo el aire bueno de allí fuera y a sus animales, — y quiso escabullirse de allí.

## Entre las hijas del desierto

1.

«¡No te vayas!, dijo el caminante que se llamaba a sí mismo la sombra de Zaratustra, quédate con nosotros[208] o nos asaltará de nuevo la vieja y sorda tribulación.

El viejo mago ya nos dio sus peores cosas y he aquí que el buen papa piadoso tiene lágrimas en los ojos y se ha embarcado de nuevo en el mar de la melancolía.

Aunque estos reyes, sin duda, sigan poniéndonos buena cara: ¡es que eso es lo que mejor han aprendido hoy de nosotros! Pero si no tuvieran testigos, apuesto a que también comenzaría de nuevo en ellos el juego malvado —

— ¡el juego malvado de las nubes errantes, de la húmeda melancolía, de los cielos cubiertos, de los soles robados, de los rugientes vientos del otoño!

— el juego malvado de nuestro rugido y de nuestro grito de socorro: ¡quédate con nosotros, oh, Zaratustra! ¡Aquí hay mucha miseria oculta que quiere hablar, mucho atardecer, muchas nubes, mucho aire enrarecido!

Nos alimentaste con duros alimentos de hombre y con duras sentencias: ¡no permitas que, de postre, los espíritus débiles y femeninos nos asalten de nuevo!

¡Solo tú vuelves fuerte y claro el aire a tu alrededor! ¿Acaso encontré en la tierra un aire tan bueno como el que hay en tu caverna?

Vi muchos países y mi nariz aprendió a probar y valorar muchos tipos de aire: ¡pero mis fosas nasales encuentran su máximo placer en tu hogar!

A no ser que — a no ser que —, ¡oh, perdóname un viejo recuerdo! Perdóname una vieja canción de sobremesa que una vez compuse entre hijas del desierto: —

[207] Cfr. *Mateo*, 5, 44.
[208] Cfr. *Lucas*, 24, 19.

— junto a las cuales, en efecto, habia un aire igualmente puro, claro, oriental; ¡allí fue donde más lejos estuve de la nublada, húmeda, melancólica Vieja Europa!

Entonces yo amaba a esas muchachas de Oriente y otros reino de los cielos azulado, sobre el que no flotan nubes ni pensamientos.

No creeríais el modo tan gracioso como se sentaban cuando no estaban bailando: profundas, pero sin pensamientos, como pequeños misterios, como enigmas adornados con cintas, como un postre de nueces —

coloridas y extrañas, ¡en verdad!, pero sin nubes: enigmas que se dejan adivinar: por amor a tales muchachas compuse entonces un salmo de sobremesa».

Así habló el viajero y sombra; y antes de que nadie le respondiera, ya había tomado el arpa del viejo mago — y cruzó las piernas; entonces miró, tranquilo y sabio, a su alrededor: — y con las fosas nasales inhaló el aire, lenta e inquisitivamente, como quien gustara del aire nuevo y extraño de unos países nuevos. Después comenzó a cantar con una especie de rugido[209].

2.

El desierto crece. ¡Ay de quien guarde desiertos en su interior!

*— ¡Ah, qué solemne!*
*¡Qué solemne, en verdad!*
*¡Qué comienzo más digno!*
*¡Qué africanamente solemne!*
*Digno de un león*
*o de un mono aullador de la moral —*
*— Pero no para vosotros,*
*mis amadas amigas,*
*a cuyos pies conceden,*
*por vez primera, sentarse a un europeo,*
*rodeado de palmeras. Sela*[210].

*¡Admirable, en verdad!*
*Ahora estoy sentado*
*junto al desierto y sin embargo*
*tan lejos del desierto,*
*no he vuelto desierto todavía.*
*Sino que me ha tragado*
*este pequeño oasis —:*
*— que abrió con un bostezo hace un instante*
*su boca deliciosa,*

[209] También este poema, compuesto en el otoño de 1884, se halla recogido en los *Ditirambos de Dioniso* con el título de *Entre hijas del desierto*. En realidad Nietzsche inserta en los *Ditirambos* todo este capítulo, incluida la parte inicial en prosa; en el poema introduce algunos ligeros cambios y, sobre todo, le añade unos versos finales.

[210] Nietzsche toma la palabra *Sela* de los salmos bíblicos, en los que aparece con mucha frecuencia. Aunque el significado de esta palabra es discutido, parece que era una indicación musical y marcaba una pausa.

*que es la más perfumada de todas las boquitas.*
*¡Y en ella yo caí*
*hacia abajo, a través, entre vosotras*
*adorables amigas! Sela.*

*¡Gloria, gloria a esta ballena*
*que a su huésped ofrece bienestar! —*
*¿habéis comprendido mi erudita alusión?*[211]
*Gloria a su vientre*
*si acaso, como este:*
*fue vientre y un oasis delicioso!*
*Pero lo dudo,*
*— pues yo vengo de Europa,*
*la esposa más incrédula de todas*
*las esposas más viejas.*
*¡Quiera Dios mejorarla!*
*¡Amén!*

*Aquí sigo sentado*
*en el más diminuto de todos los oasis,*
*que se parece a un dátil,*
*moreno, almibarado, chorreante de oro,*
*ávido de una boca redonda de mujer,*
*y, sobre todo, de dientes incisivos,*
*helados, blancos, virginales*
*de muchacha. Por ellos languidece*
*el corazón de los ardientes dátiles. Sela.*

*Estoy aquí tendido, semejante*
*a los frutos del sur, muy semejante,*
*mientras que los pequeños*
*insectos voladores,*
*me rodean danzando y recreándose,*
*igual que los deseos y ocurrencias*
*más pequeños aún,*
*más locos, más malvado, —.*
*Rodeado por vosotras,*
*gatitas, jovenzuelas,*
*silenciosas y llenas de nostalgias,*
*Dudú y Suleica*[212],
— esfingeado[213], *por decir en una*
*palabra sola tantos sentimientos.*

[211] Cfr. *Jonás*, 2, 1.
[212] El primer nombre Nietzsche lo toma del canto sexto del *Don Juan* de Byron, el segundo del *Diván de Oriente y Occidente*, de Goethe.
[213] Se traduce aquí literalmente esta palabra inventada por Nietzsche: *umsphinxt*, es decir, «rodeado de esfinges».

*(¡Dios me perdone*
*este pecado contra nuestra lengua!).*
*— Estoy aquí sentado, respirando un aire inmejorable,*
*aire del paraíso, ciertamente,*
*aire ligero y claro, como bañado en oro.*
*Nunca cayó un aire*
*tan puro de la luna —*
*¿Fue por casualidad*
*o fue por alegría desbordante,*
*como dicen los viejos poetas?*
*Mas yo, dubitativo, lo dudo pues provengo*
*de Europa,*
*la esposa más incrédula de todas*
*las esposas más viejas.*
*¡Quiera Dios mejorarla!*
*¡Amén!*

*Bebiéndome este aire delicioso,*
*con las fosas nasales hinchadas como cálices,*
*ya sin futuros ni recuerdos,*
*estoy aquí sentado,*
*deliciosas amigas*
*y observo la palmera*
*que, semejante a una bailarina,*
*se arquea y se pliega y mece las caderas.*
*— ¡Es fácil imitarla si se la mira mucho!*
*¿Acaso igual que aquella bailarina*
*que largo tiempo, peligrosamente*
*largo tiempo, bailó, sostenida tan solo*
*siempre, siempre, por una de sus piernas?*
*— ¿Y que, así me parece, se olvidó de la otra?*
*Por lo menos, en vano,*
*he buscado el tesoro gemelo — la otra pierna —*
*en la sagrada cercanía*
*de su graciosa y arrebatadora*
*faldita de encajes, ondulante igual que un abanico.*
*Sí, mis bellas amigas,*
*si me queréis creer,*
*la perdió. ¡La perdió para siempre!*

*¡Se perdió para siempre!*
*¡La otra pierna!*
*¡Qué lastima, pues era deliciosa!*
*¿Dónde —habrá terminado*
*y se lamentará, abandonada,*
*la solitaria pierna?*
*¿Llena de miedo acaso*
*a un león monstruoso, de dorada melena*

*y feroz? O tal vez*
*roída, devorada —*
*lamentable, ¡ay!, ¡ay!,*
*devorada. Sela.*

*¡No lloréis,*
*oh, tiernos corazones!*
*¡No lloréis,*
*corazones de dátil, senos de leche,*
*corazones de palodulce!*
*¡No llores más,*
*oh pálida Dudú!*
*¡Sé hombre*[214]*, oh, Suleica! ¡Ánimo! ¡Ánimo!*
*— ¿Acaso no sería necesario*
*un reconstituyente,*
*un reconstituyente del corazón?*
*¿Una sentencia ungida?*
*¿Una solemne exhortación? —*

*¡Álzate, dignidad!*
*¡Dignidad virtuosa! ¡Dignidad europea!*
*¡Sopla, sopla de nuevo,*
*fuelle de la virtud!*
*¡Ah!*
*¡Rugir una vez más,*
*y rugir moralmente!*
*¡Como un león moral,*
*rugir ante las hijas del desierto!*
*— ¡Pues el aullido de la virtud,*
*mis amadas muchachas, es,*
*sobre todas las cosas,*
*el ardiente deseo y la voracidad del europeo!*
*De nuevo estoy en pie,*
*como europeo.*
*¡No me es posible hacer nada distinto! ¡Dios me ayude!*
*¡Amén!*

El desierto crece: ¡ay de quien guarde desiertos en su interior!

---

[214] Cfr. *1 Reyes*, 2, 2.

**El despertar**

1.

Tras la canción de aquel que era caminante y sombra, la caverna se llenó de ruidos y risas *repentinas*; y como todos los huéspedes allí reunidos hablaban a la vez, y tampoco el asno, animado por todo ello, permaneció callado, le sobrevino a Zaratustra una pequeña aversión y burla contra sus visitantes: aunque también se alegraba de su júbilo. Pues le parecía un signo de curación. Así que se escabulló fuera, al aire libre, y habló a sus animales.

«¿Dónde se ha ido ahora tu necesidad?, dijo, recobrado ya de su pequeño hastío, — ¡junto a mí han olvidado su grito de socorro, me parece!

— aunque, por desgracia, no el grito mismo». Y Zaratustra se tapó los oídos, pues en aquel momento el I—A del asno se mezclaba extrañamente con el ruido jubiloso de aquellos hombres superiores.

«Están alegres, comenzó a decir otra vez, y ¿quién sabe?, quizá lo estén a costa de su anfitrión; y si aprendieron de mí a reír, no es desde luego *mi* risa la que han aprendido.

¡Pero qué importa eso! Son gente vieja: se curan a su manera, ríen a su manera; mis oídos han soportado pacientemente cosas peores sin enojarse.

Este día es una victoria: ¡ya retrocede y huye *el espíritu de la pesadez*, mi viejo enemigo mortal! ¡Qué bien quiere terminar este día que tan mal y difícil comenzó!

Y *quiere* terminar. Ya llega el atardecer: ¡cabalga sobre el mar, el buen jinete! ¡Cómo se mece, el bienaventurado, el que regresa a casa en su montura púrpura!

El cielo mira, luminoso. El mundo yace, profundo: ¡oh, todos vosotros, gente extraña, que vinisteis a mí, ciertamente merece la pena vivir conmigo».

Así habló Zaratustra. Y de nuevo vino el griterío y las risas de los hombres superiores desde la caverna. Entonces comenzó a decir de nuevo:

«Pican, mi cebo actúa, también retrocede ante ellos su enemigo, el espíritu de la pesadez. Ya aprenden a reírse de sí mismos: ¿acaso escucho bien?

Mi alimento de hombres hace efecto, mi sentencia sabrosa y fuerte: y, en verdad, ¡no los alimenté con legumbres flatulentas! Sino con alimento de guerreros, con alimento de conquistadores: he despertado nuevos deseos.

Hay nuevas esperanzas en sus brazos y en sus piernas. Su corazón se estira. Encuentran nuevas palabras y pronto su espíritu espirará travesuras.

Puede que este alimento no sea, desde luego, para niños, ni tampoco para viejecitas ni muchachitas nostálgicas. Las entrañas de estas se convencen de otra manera; no soy yo su médico ni su maestro.

La *náusea* se retira de estos hombres superiores: ¡bien!, esa es mi victoria. En mi reino se vuelven seguros, toda estúpida vergüenza huye de ellos, y se sienten desahogados.

Desahogan su corazón, las buenas horas vuelven a ellos, celebran y rumian otra vez, — se vuelven *agradecidos*.

*Ese* es para mí el mejor signo: que se vuelvan agradecidos. Dentro de poco intentarán sus propias celebraciones y erigirán monumentos a sus viejas alegrías.

¡Son *convalecientes*!» Así habló Zaratustra, feliz, a su corazón, mientras miraba a lo lejos; pero sus animales se congregaron junto a él y honraron su felicidad y sus silencios.

2.

Pero, de repente, el oído de Zaratustra se asustó: y es que la caverna, que había estado llena de ruidos y risas hasta ese momento, se volvió de repente mortalmente silenciosa; — y su nariz olió a humo perfumado e incienso, como de piñas quemándose.

«¿Qué ocurre? ¿Qué hacen?», se preguntó, y se deslizó hasta la entrada para poder ver a sus invitados sin que ellos lo notaran. Pero, ¡asombro de los asombros!, ¡qué cosas tuvo que ver con sus propios ojos entonces!

«¡Se han vuelto todos otra vez *piadosos*, *rezan*, están locos!» — dijo, desbordado por el asombro. Y, ¡en verdad!, todos aquellos hombres superiores, los dos reyes, el papa jubilado, el mago perverso, el mendigo voluntario, el caminante y sombra, el viejo adivino, el concienzudo del espíritu y el más feo de los hombres: todos estaban arrodillados, como niños y viejecillas crédulas, y adoraban al asno. Y justo en aquel momento el más feo de los hombres comenzó su gorgoteo y su estertor, como si algo inexpresable quisiera salir de él. Y cuando realmente hubo conseguido expresarlo, he aquí que se trataba de una piadosa y extraña letanía en honor del asno adorado e incensado. Esa letanía sonaba así:

¡Amén! ¡Y alabanza y honor y sabiduría y gratitud y gloria y fortaleza a nuestro Dios, por los siglos de los siglos![215].

— Y el asno rebuznó: I—A.

Él lleva nuestra carga, tomó forma de siervo, es paciente de corazón y nunca dice no; y quien ama a su Dios, lo castiga[216].

— Y el asno rebuznó: I—A.

Él no habla: salvo para decir sí al mundo que creó: así alaba a su mundo[217]. Su astucia es la que no habla: de este modo, rara vez se equivoca.

— Y el asno rebuznó: I—A.

Imperceptible, camina por el mundo. El color de su cuerpo es gris, en ese color oculta su virtud. Si tiene espíritu, lo esconde; pero todo el mundo cree en sus largas orejas.

— Y el asno rebuznó: I—A.

¡Qué oculta sabiduría es esta, tener orejas largas y decir solo sí y nunca no! ¿Acaso no creó el mundo a su imagen[218], esto es, tan estúpido como le fue posible?

— Y el asno rebuznó: I—A.

Tú recorres caminos derechos y torcidos. Poco te preocupa lo que a los hombres les parece derecho y torcido. Tu reino está más allá del bien y del mal. Tu inocencia es no saber lo que es la inocencia.

---

[215] Cfr. *Apocalipsis*, 7, 12.

[216] Zaratustra acumula hasta cuatro citas literales de la Biblia: *Salmos*, 68, 20; *Filipenses*, 2, 7; *Números*, 14, 18, y, modificando su sentido, *Hebreos*, 12, 5.

[217] Cfr. *Génesis*, 1, 31.

[218] Cfr. *Génesis*, 1, 26.

— Y el asno rebuznó: I—A.

He aquí que tú no apartas a nadie de ti, ni a los mendigos ni a los reyes. Dejas que los niños se acerquen a ti[219], y cuando los muchachos malvados te reclaman[220], dices con toda sencillez I—A.

— Y el asno rebuznó: I—A.

Tú amas las asnas y los higos frescos, no eres ningún escrupuloso. Cuando tienes hambre, un cardo te hace cosquillas en el corazón. Ahí radica la sabiduría de un Dios.

Y el asno rebuznó: I—A—

## La fiesta del asno

1.

Pero en este momento de la letanía, Zaratustra no pudo contenerse más y gritó él mismo I—A, más fuerte aún que el asno, y saltó en medio de aquellos huéspedes suyos que se habían vuelto locos. «¿Pero qué estáis haciendo ahí, hijos de los hombres?, exclamó mientras levantaba del suelo a los suplicantes. Ay, si os viera cualquier otro que no fuera Zaratustra:

¡Pensaría que, con vuestra nueva fe, sois los peores blasfemos o las más locas de todas las viejecitas!

Y tú mismo, viejo papa, ¿cómo encaja contigo el que adores de ese modo a un asno como si fuera Dios?» –

«Oh, Zaratustra, respondió el papa, perdóname, pero en cosas de Dios soy más ilustrado que tú. Y ello es justo.

¡Es mejor adorar a Dios así, bajo esta forma, que bajo ninguna forma. Medita sobre esta sentencia, noble amigo: en seguida adivinarás que en tal sentencia se esconde sabiduría.

Quien dijo "Dios es espíritu" — fue el que dio hasta ahora en la tierra el paso y el salto más grande hacia la incredulidad: ¡no es fácil reparar esas palabras en la tierra!

Mi viejo corazón salta y brinca porque todavía hay en la tierra algo que adorar. ¡Perdónaselo, oh, Zaratustra, a un viejo y piadoso corazón de papa!» —

– «Y tú, dijo Zaratustra al caminante y sombra. ¿Te haces llamar espíritu libre y te tomas por tal? ¿Y te entregas aquí a tales liturgias idolátricas y mojigatas?

¡En verdad, peor te comportas aquí que con tus malvadas muchachas morenas, converso malvado!»

«Bastante mal, respondió el caminante y sombra, tienes razón: ¡pero qué puedo hacer! El viejo Dios vive de nuevo, oh, Zaratustra, puedes decir lo que quieras.

El más feo de los hombres es culpable de todo: él es quien ha vuelto a resucitarlo. Y aunque dice que en otro tiempo lo mató: la *muerte* es, entre los dioses, solo un prejuicio».

---

[219] Cfr. *Mateo*, 19, 14.
[220] Cfr. *Proverbios*, 1, 10.

«Y tú, dijo Zaratustra, malvado y viejo mago, ¡qué hiciste! ¿Quién habrá de creer en ti, en este tiempo libre, *cuando tú* mismo crees en semejantes burradas divinas?

Fue una estupidez lo que hiciste: ¡cómo pudiste tú, hombre inteligente, hacer tamaña estupidez!»

«Oh, Zaratustra, respondió el inteligente mago, tienes razón, fue una estupidez, — y se me ha vuelto bastante pesada».

— «Y sobre todo tú, dijo Zaratustra al concienzudo del espíritu; ¡reflexiona y ponte el dedo en la nariz! ¿No hay aquí nada que repugne a tu conciencia? ¿No es tu espíritu demasiado limpio para estos rezos y para el hedor de tus hermanos de oración?»

«Hay algo en ello, respondió el concienzudo, poniéndose el dedo en la nariz, hay algo en este espectáculo que hace incluso bien a mi conciencia.

Tal vez yo no tenga permitido creer en Dios, pero sin duda es así, bajo esa forma, como más creíble me resulta Dios.

Dios debe ser eterno, según el testimonio de los más piadosos[221]: quien tiene tanto tiempo, se toma su tiempo. Del modo más lento y estúpido posible: alguien así puede, *de esa manera*, llegar muy lejos.

Y quien tiene demasiado espíritu, sin duda querrá volverse loco por la estupidez y la locura misma. ¡Reflexiona sobre ti mismo, oh, Zaratustra!

Tú mismo — ¡en verdad!, tú mismo podrías también convertirte en asno a causa de tu abundancia y sabiduría.

¿Acaso no le gusta a un sabio perfecto andar por los caminos más torcidos? La apariencia lo enseña, oh, Zaratustra, — ¡*tu* apariencia!»

— «Y finalmente también tú, dijo Zaratustra, volviéndose hacia el más feo de los hombres, que seguía tumbado en el suelo, elevando el brazo hacia el asno (pues le daba vino para beber). ¡Di, inexpresable, qué has hecho ahí!

Me pareces transformado, tus ojos brillan, el manto de lo sublime rodea tu fealdad: ¿qué has hecho?

¿Es acaso verdad lo que dicen estos, que has vuelto a resucitarlo? ¿Y para qué? ¿No estaba muerto y liquidado con motivo?

Tú mismo me pareces resucitado: ¿qué has hecho?, ¿adónde volviste *tu*?, ¿a qué te has convertido *tú*? ¡Habla, inexpresable!»

«Oh, Zaratustra, respondió el más feo de los hombres, ¡eres un granuja!

Si él vive todavía o si vive de nuevo o si está totalmente muerto, — ¿quién de nosotros sabe mejor? Te pregunto.

Pero una cosa sé, — lo aprendí de ti mismo en cierta ocasión, oh, Zaratustra: quien desde lo más profundo de sí quiere matar, ese *ríe*.

"No se mata de cólera, sino de risa" — así me dijiste una vez. Oh, Zaratustra, oculto, aniquilador sin ira, peligroso santo, — ¡eres un granuja!»

2.

Entonces sucedió que Zaratustra, sorprendido de las respuestas de aquellos granujas, dio un salto atrás hacia la puerta de su caverna y, dirigiéndose hacia sus huéspedes, gritó con voz profunda:

---

[221] Cfr. *Éxodo*, 15, 18; *Salmos*, 43, 2.

«¡Oh, vosotros todos, locos, pícaros, payasos! ¡Por qué disimuláis y os escondéis de mí!

¡Pero cómo se os agitaba el corazón de placer y de maldad por haberos vuelto otra vez como niños, es decir, piadosos, —

— por comportaros otra vez, por fin, como se comportan los niños, es decir, por rezar, juntar las manos y decir "Dios mío"!

Pero ahora abandonad *este* cuarto de niños, mi propia caverna, donde hoy está como en su propia casa todo género de niñería. ¡Refrescad allí afuera vuestra ardiente travesura de niños y el ruido de vuestros corazones!

Por supuesto: mientras no seáis como niños, no entraréis en *el* reino de los cielos[222]. (Y Zaratustra señaló con las manos hacia arriba.)

Pero nosotros no queremos entrar, en modo alguno, en el reino de los cielos: nos hemos hecho en hombres, — *y por eso queremos el reino de la tierra*».

3.

Y, una vez más, Zaratustra comenzó a hablar. «¡Oh, mis nuevos amigos, dijo, — hombres extraños, hombres superiores, cómo me gustáis ahora, —

— desde que os habéis vuelto alegres de nuevo! En verdad, habéis florecido. Y me parece que flores como vosotros necesitan *nuevas fiestas*,

— un pequeño y valiente sinsentido, una liturgia y una fiesta del asno, un viejo y alegre loco Zaratustra, un vendaval que os sople en el alma hasta dejarla despejada.

¡No olvidéis esta noche ni la fiesta del asno, hombres superiores! Eso es algo que inventasteis vosotros en mi casa, y lo tomo como un buen presagio, — ¡tales cosas solo las inventan los convalecientes!

Y cuando volváis a celebrarla, esta fiesta del asno, ¡hacedlo por amor a vosotros, y también por amor a mí! ¡Y en memoria *mía*!»[223].

Así habló Zaratustra

## La canción del noctámbulo

1.

Mientras tanto, había ido saliendo uno tras otro al aire libre, a la noche fresca y pensativa; y Zaratustra mismo llevó de la mano al más feo de los hombres, para enseñarle su mundo de la noche y la gran luna redonda y las cascadas plateadas junto a su caverna. Finalmente se encontraron todos, en silencio, toda aquella gente vieja pero con corazones consolados y valientes, y admirados en su interior de sentirse bien en la tierra; y el misterio de la noche se acercaba más y más a su corazón. Y de nuevo Zaratustra pensó para sí mismo: «¡Oh, cuánto me gustan ahora estos hombres superiores!» — pero no lo dijo, pues quiso honrar así la felicidad y el silencio de aquellos.

---

[222] Cfr. *Mateo*, 18, 3.

[223] Cfr. *I Corintios*, 11, 24.

Pero entonces ocurrió la cosa más asombrosa de aquel asombroso y largo día: el más feo de los hombres empezó otra vez, y por última vez, a emitir su gorgoteo y su estertor, y cuando consiguió hablar, he aquí que saltó de su boga una pregunta redonda y limpia, una buena pregunta profunda y clara que removió el corazón en el cuerpo de quienes lo escuchaban.

«Amigos míos, dijo el más feo de los hombres, ¿qué os parece? Gracias a este día — estoy por primera vez feliz de haber vivido mi entera vida.

Y no basta con que lo atestigüe así, no es suficiente para mí. Merece la pena vivir en la tierra: *un solo* día, *una sola* fiesta con Zaratustra me enseñó a amar la tierra.

"¿Era *esto* la vida?", me gustaría decir a la muerte. "¡Pues bien! ¡*Otra vez*!"

Amigos míos, ¿qué os parece? ¿No queréis, igual que yo, decirle esto a la muerte? ¿Era *esto* la vida? Gracias a Zaratustra, ¡bien! ¡*Otra vez*!» — —

Así habló el más feo de los hombres. Y no faltaba mucho para la medianoche. ¿Y qué creéis que sucedió después? Tan pronto como los hombres superiores escucharon su pregunta, fueron *repentinamente* conscientes de su transformación y de su sanación y de quién se la había proporcionado: entonces se precipitaron sobre Zaratustra, dándole las gracias, honrándolo, acariciándolo, besándole las manos, cada cual a su manera, de modo que unos reían y otros lloraban. El viejo adivino bailaba de placer; y aunque, como opinan algunos narradores, estaba lleno de dulce vino[224], sin duda estaba aún más lleno de dulce vida y había renunciado a todo cansancio. Hay incluso quienes cuentan que el asno había bailado en aquella ocasión: no en vano, el más feo de los hombres le había dado antes de beber vino. Esto puede haber ocurrido así o de otro modo; y si, en verdad, el asno no bailó aquella noche, ocurrieron prodigios mayores y más extraños que el baile de un asno. En resumen, como dice el proverbio de Zaratustra: «¡qué importa!»

2.

Pero Zaratustra, mientras ocurría esto con el más feo de los hombres, estaba allí como un borracho: su mirada se apagaba, su lengua balbucía, sus pies flaqueaban. ¿Y quién podría adivinar aún los pensamientos que caían en ese momento sobre el alma de Zaratustra? Sin embargo, era evidente que su espíritu se apartó de él y huyó de allí, hasta apartadas lejanías y, al mismo tiempo, «sobre una cresta elevada, como está escrito, entre dos mares.

— caminando entre lo pasado y lo futuro, como una pesada nube». Poco a poco, sin embargo, mientras los hombres superiores lo sostenían en sus brazos, volvió un poco sobre sí mismo y apartó con las manos el tumulto de quienes lo veneraban y custodiaban; pero no dijo nada. De repente, volvió rápidamente la cabeza pues le pareció oír algo: entonces se llevó el dedo a la boca y dijo: «¡*venid*!»

Y en seguida se hizo el silencio y la calma alrededor; desde la profundidad, sin embargo, emergía el sonido de una campana. Zaratustra se puso a escucharla y lo mismo hicieron los hombres superiores; entonces él volvió a ponerse el dedo en la boca y una vez más dijo: «*¡Venid! ¡Venid! ¡Se acerca la medianoche!*» — y su voz se había transformado. Pero continuaba sin moverse de aquel lugar: entonces

---

[224] Cfr. *Hechos*, 2, 13.

se hizo aún más silencioso y calmado, y todas las cosas escuchaban, incluso el asno y los animales heráldicos de Zaratustra, el águila y la serpiente, y también la caverna de Zaratustra y la grande y fría luna y la noche misma. Zaratustra se puso por tercera vez la mano en la boca y dijo:

*¡Venid! ¡Venid! ¡Caminemos ya! Es la hora: ¡caminemos en la noche!*

3.

Hombres superiores, la medianoche se acerca: ahora quiero deciros algo al oído, como una vieja campana me lo dice a mí al oído, —

— tan íntima, tan terrible, tan cordial como me habla esa campana de medianoche que ha vivido más cosas que *un* hombre:

— que ya contó los latidos de dolor del corazón de vuestros padres — ¡ay!, ¡ay!, ¡cómo suspira!, ¡cómo ríe en sueños!, ¡la vieja, profunda, profunda medianoche!

¡Silencio! ¡Silencio! Ahora se oyen muchas cosas que en el día no puede ser dichas; pero ahora, en el aire fresco, cuando también ha enmudecido el ruido de vuestros corazones, —

— ahora hablan, ahora se las puede oír, ahora se deslizan en las almas nocturnas y despiertas: ¡ay!, ¡ay!, ¡cómo suspira!, ¡cómo ríe en sueños!

— ¿no oyes cómo te habla a ti, íntima, terrible, cordial, la vieja, profunda, profunda medianoche!

*¡Oh, hombre, presta atención!*

4.

¡Ay de mí! ¿Adonde se ha ido el tiempo? ¿Acaso no caí en fuentes profundas? El mundo duerme —

¡Ay! ¡Ay! El perro aúlla, la luna brilla. Prefiero morir, morir, antes que deciros lo que está pensando mi corazón de medianoche.

Ya he muerto. Todo ha terminado. Araña, ¿por qué tejes tu tela a mi alrededor? ¿Quieres sangre! ¡Ay! ¡Ay! El rocío cae, la hora llega —

— la hora en que tirito y me hielo, la hora que pregunta y pregunta y pregunta: «¿quién tiene bastante corazón para esto?

— ¿quién debe ser señor de la tierra? El que quiera decir: ¡*así* debéis correr, corrientes grandes y pequeñas!»

— la hora se acerca: oh, hombre, hombre superior, ¡presta atención! Este discurso es para oídos delicados. Para tus oídos — *¿qué dice la profunda medianoche*?

5.

Algo me arrastra, mi alma baila. ¡Obra del día! ¡Obra del día! ¿Quién debe ser señor de la tierra?

La luna es fría, el viento calla. ¡Ay! ¡Ay! ¡Volasteis ya lo bastante alto? Bailasteis: pero una pierna todavía no es un ala.

Vosotros, buenos bailarines, todo placer ha terminado ahora, el vino se ha convertido en heces, las copas se han vuelto quebradizas, los sepulcros tartamudean.

No volasteis lo bastante alto: ahora los sepulcros tartamudean: «¡redimid a los muertos! ¿Por qué es tan larga la noche? ¿No nos embriaga la luna?»

¡Hombres superiores, ¡redimid los sepulcros, despertad a los cadáveres! Ay ¿por qué el gusano continúa haciendo fosos? La hora se acerca, se acerca, —

— retumba la campana, el corazón rechina, la carcoma continúa excavando, la carcoma del corazón. ¡Ay! ¡Ay! ¡*El mundo es profundo*!

6.

¡Dulce lira! ¡Dulce lira! ¡Amo tu sonido, tu ebrio sonido de sapo! — ¡desde qué atrás, desde qué lejos viene a mí tu sonido, desde los estanques del amor!

¡Vieja campana, dulce lira! Cada dolor te desgarró el corazón, el dolor del padre, el dolor de los padres, el dolor de los abuelos, tu palabra está ya madura, —

— madura, como el otoño dorado y el mediodía, como mi corazón de eremita — y ahora dices: el mundo mismo se volvió maduro, las uvas se oscurecen,

— ahora quieren morir, morir de felicidad. Hombres superiores, ¿no lo oléis? Un aroma emana secretamente hacia arriba,

— un perfume y aroma de eternidad, un aroma rosáceo, tostado, a vino dorado de vieja felicidad,

— de la ebria felicidad de un morir a medianoche, que cantara: ¡el mundo es profundo *y más profundo de lo que el día pensó*!

7.

¡Déjame! ¡Déjame! Soy demasiado puro para ti. ¡No me toques![225] ¿No acaba de consumarse el mundo?

Mi piel es demasiado pura para tus manos. ¡Déjame, día estúpido, grosero, torpe! ¿No es acaso más clara la medianoche?

Los más puros deben ser señores de la tierra, los más desconocidos, los más fuertes, las almas de medianoche, que son más claras y más profundas que cualquier día.

Oh, día, ¿me persigues a tientas? ¿Tanteas mi felicidad? ¿Soy para ti rico, solitario, un tesoro escondido, una cámara llena de oro?

Oh, mundo, ¿me quieres *a mí*? ¿Soy para ti mundano? ¿Soy para ti espiritual? ¿Soy para ti divino? Pero ambos, día y mundo, sois demasiado rudos, —

— tened manos más inteligentes, tiende las manos hacia una felicidad más profunda, una infelicidad más profunda, tiende las manos hacia algún Dios, pero no hacia mí:

— mi infelicidad, mi felicidad son profundas, oh, extraño día, pero yo no soy un Dios ni el infierno de ningún Dios: *profundo es su dolor*.

8.

¡El dolor de Dios es más profundo, extraño mundo! Tiende las manos hacia el dolor de Dios, pero no hacia mí. ¡Qué soy yo! Una dulce lira ebria, —

---

[225] Cfr. *Juan*, 20, 17.

una lira de medianoche, una campana sapo que nadie comprende pero que *tiene que* hablar delante de sordos, oh, hombres superiores! ¡Pues vosotros no me comprendéis!

¡Todo terminó! ¡Todo terminó! ¡Oh, juventud! ¡Oh, mediodía! ¡Oh, tarde! Ahora llegó el atardecer y la noche y la medianoche, — el perro aúlla, y el viento:

— ¿no es el viento un perro? Gime, ladra, aúlla. ¡Ay!, ¡ay!, ¡cómo suspira la medianoche! ¡Cómo ríe, cómo da estertores y jadeos!

¡Cómo habla sobria en este momento, esa poetisa ebria! ¿Acaso ahogó su embriaguez?, ¿se volvió más que despierta?, ¿acaso rumia?

— rumia su propio dolor, en sueños, esa vieja y profunda medianoche. Y, aún más, rumia su placer. El placer, en efecto, aunque el dolor sea profundo: *el placer es más profundo aún que el sufrimiento*.

9.

¡Oh, vid! ¿Por qué me alabas si yo fui quien te cortó? Soy cruel. Tú sangras: — ¿qué quiere de mi ebria crueldad tu alabanza?

«Lo que se ha consumado, todo cuanto está maduro — ¡quiere morir!», así hablas tú. ¡Bendita, bendita sean la podadera del viñador! Pero todo cuanto está inmaduro quiere vivir: ¡ay!

El dolor dice: «¡Pasa! ¡Vete, dolor!» Pero todo cuanto sufre quiere vivir para madurar y sentir alegrías y nostalgias,

— nostalgias de cosas más lejanas, más elevadas, más claras. «Yo quiero herederos, así dice el que sufre, yo quiero hijos, no me quiero a *mí*», —

pero el placer no quiere herederos ni hijos, — el placer se quiere a sí mismo, quiere eternidad, quiere retorno, quiere el todo eternamente igual a sí mismo.

El dolor dice: «¡Corazón, rómpete, sangra! ¡Pierna, camina! ¡Ala, vuela! ¡Adelante! ¡Arriba! ¡Dolor!» ¡Bien, ánimo entonces! Oh, viejo corazón mío: *el dolor dice: «¡pasa!»*

10.

Hombres superiores, ¿qué os parece? ¿Soy un adivino? ¿Un soñador? ¿Un borracho? ¿Un intérprete de sueños? ¿Una campana de medianoche?

¿Una gota de rocío? ¿Un vapor y un perfume de eternidad? ¿No lo oís? ¿No lo oléis? Mi mundo acaba de consumarse, la medianoche es también mediodía, —

el dolor es también un placer, la maldición es también una bendición, la noche es también un sol, — marchaos y aprenderéis que un sabio es también un loco.

¿Dijisteis alguna vez sí a *un solo* placer? Oh, amigos míos, entonces dijisteis sí también a *todo* dolor. Todas las cosas están encadenadas, entrelazadas, enamoradas, —

— ¿quisisteis dos veces *una misma* ocasión, habéis dicho «tú me gustas, felicidad, zas, espera un instante»?[226] ¡Entonces quisisteis que *todo* vuelva!

[226] Variación de la frase de Fausto: «Y le diré al instante: ¡Detente, eres tan bello!».

todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, entrelazado, enamorado, oh, tanto *amasteis* el mundo[227], —

— vosotros, eternos, amadlo eternamente y en todo tiempo: y decid al dolor también: ¡pasa, pero vuelve! ¡*Pues todo placer quiere — eternidad*!

11.

Todo placer quiere la eternidad de todas las cosas, quiere miel, quiere heces, quiere medianoche ebria, quiere sepulcros, quiere consuelo de lágrimas de sepulcro, quiere un crepúsculo de oro —

— ¡*qué* no quiere el placer!, es más sediento, más cordial, más hambriento, más espantoso, que todo dolor, se quiere a *sí mismo*, muerde en *sí mismo*, la voluntad del anillo lucha en él, —

— quiere amor, quiere odio, es sobreabundante, regala, malgasta, mendiga que alguien lo tome, da gracias al que lo toma, quisiera incluso ser odiado, —

— tan rico es el placer que tiene sed de dolor, de infierno, de odio, de oprobio, de lo lisiado, de *mundo*, — pues este mundo, ¡oh, vosotros lo conocéis bien!

Hombres superiores, el placer os anhela, el indómito, el bienaventurado, anhela — ¡vuestro dolor, oh, fracasados! Todo placer eterno anhela las cosas fracasadas.

Pues todo placer se quiere a sí mismo, por eso quiere también el sufrimiento. ¡Oh, felicidad, oh, dolor! ¡Oh, rómpete, corazón! Hombres superiores, aprendedlo, el placer quiere eternidad,

— el placer quiere eternidad en *todas* las cosas, ¡*quiere profunda, profunda eternidad*!

12.

¿Habéis aprendido ya mi canción? ¿Adivináis lo que quiero? ¡Bien! ¡Adelante! Hombres superiores, ¡cantadme ahora este canto de ronda!

¡Cantadme la canción cuyo título es *Otra vez* y cuyo significado es «¡Por toda la eternidad!», cantad, hombres superiores, el canto de ronda de Zaratustra!

*¡Oh, hombre, presta atención!*
*¿Qué dice la profunda medianoche?*
*«Yo dormía, dormía, —*
*y de un profundo sueño he despertado: —*
*El mundo es profundo*
*y más profundo aún de lo que pensó el día.*
*Profundo es su dolor. —*
*El placer — más profundo aún que el sufrimiento:*
*El dolor dice: ¡pasa!*
*Pero todo placer quiere eternidad —,*
*—¡quiere profunda, profunda eternidad!»*

[227] Cfr. *Juan*, 3, 16.

## El signo

Por la mañana después de aquella noche, Zaratustra se levantó de un salto de su lecho, se ciñó los riñones[228] y salió de su caverna, ardiente y fuerte como un sol matinal que saliera de las oscuras montañas.

«Gran astro, dijo, como había dicho en otro tiempo, profundo ojo de felicidad, ¡qué sería de toda tu felicidad si no tuvieras a *aquellos* a quienes iluminas!

Y si ellos se quedaran en sus aposentos mientras tú estás ya despierto y llegas y regalas y repartes: ¡cómo se irritaría tu poderoso orgullo!

¡Bien!, ellos duermen todavía[229], esos hombres superiores, mientras que *yo* estoy despierto: ¡*esos* no son mis adecuados compañeros de viaje! No es a ellos a quienes aguardo aquí, en mis montañas.

Quiero ir a mi obra, a mi día: pero ellos no comprenden cuáles son los signos de mi mañana, mi paso — no es para ellos un toque de diana.

Siguen durmiendo en mi caverna, su sueño sigue rumiando en mis medianoches. El oído que me escuche a *mí*, — el oído *obediente* falta en sus miembros».

— Esto había dicho Zaratustra a su corazón cuando el sol se estaba levantando: entonces miró interrogativamente hacia la altura, pues escuchó sobre su cabeza el fuerte grito de su águila. «¡Bien!, exclamó hacia arriba, así me gusta y me conviene. Mis animales están despiertos, pues yo estoy despierto.

Mi águila está despierta y honra al sol, igual que yo. Extiende hacia la nueva luz sus garras de águila. Sois mis animales adecuados; yo os amo.

¡Pero aún me faltan mis hombres adecuados!» —

Así habló Zaratustra; pero entonces ocurrió que, de repente, se sintió rodeado como por bandadas y revoloteos de incontables pájaros, — el rumor de tantas alas y el tropel en torno a su cabeza era tan grande que cerró los ojos. Y, en verdad, sobre él cayó algo semejante a una nube, como una nube de flechas que cayera sobre un nuevo enemigo. Pero he aquí que se trataba de una nube de amor que caía sobre un nuevo amigo.

«¿Qué me sucede?», pensó Zaratustra en su corazón asombrado y se dejó caer sobre la gran piedra que había junto a la entrada de su caverna. Pero mientras movía los brazos a su alrededor y encima y debajo de sí y se defendía de los cariñosos pájaros, he aquí que le ocurrió algo aún más raro: y es que su mano se posó, sin querer, sobre una melena espesa y cálida, y al mismo tiempo, sonó frente a él un rugido, — un rugido suave y prolongado de león.

«*El signo llega*», dijo Zaratustra, y su corazón se transformó. Y, en verdad, cuando se hizo la claridad ante él, vio un poderoso animal amarillo a sus pies, un animal que restregaba la cabeza entre sus rodillas y que, por el amor que le tenía, no quería apartarse de él. Actuaba igual que un perro que se reencontrara con su viejo dueño. Pero las palomas no eran menos efusivas que el león en su amor; y cada vez que una paloma acariciaba la nariz del león, este sacudía y la cabeza y se maravillaba y reía de ello.

Zaratustra dijo a todos ellos *una sola* cosa: «*mis hijos están cercan, mis hijos*», — después se calló completamente. Pero su corazón estaba aliviado y de sus ojos

[228] Cfr. *I Reyes*, 18, 46.

[229] Cfr. *Mateo*, 26, 40.

salían lágrimas que caían en sus manos. Y no prestó atención a nada más, inamovible y sin resistirse ya a los animales. Entonces las palomas volaron de un lado a otro y se le posaron en los hombros, acariciando su pelo blanco, y no se cansaron de darle su cariño y su alegría. El fuerte león lamía las lágrimas que caían en las manos de Zaratustra, y rugía, y gruñía tímidamente. Así hacían aquellos animales. —

Todo esto duró un largo tiempo o un corto tiempo: pues, dicha sea la verdad, *no* hay tiempo alguno en la tierra para cosas como estas. — Pero, mientras tanto, los hombres superiores se habían despertado en la caverna de Zaratustra y se disponían a salir en fila al encuentro de Zaratustra para ofrecerle su saludo matinal: pues se habían dado cuenta, al levantarse, de que él ya no se encontraba entre ellos. Pero cuando llegaron a la puerta de la caverna y el ruido de sus pasos los precedía, el león se sorprendió fuertemente, apartó *repentinamente* a Zaratustra y saltó a la caverna rugiendo salvajemente; y los hombres superiores, cuando lo escucharon rugir, gritaron todos como con una sola boca y huyeron hacia atrás, desapareciendo en un instante.

Pero Zaratustra, aturdido y extraño, se levantó de su asiento, miró alrededor, permaneció de pie sorprendido, preguntó a su corazón, volví en sí y estaba solo. «¿Qué es lo que oí?, dijo por fin lentamente, ¿qué acaba de sucederme?»

Y ya le volvía el recuerdo y comprendió de *una* vez todo lo que había sucedido entre ayer y hoy. «Aquí está, en efecto, la piedra, dijo acariciándose la barba, en *ella* estuve sentado ayer por la mañana. Y aquí se me acercó el adivino y aquí oí el primer grito que escuché ahora mismo, el gran grito de socorro.

Hombres superiores, oh, *vuestra* necesidad fue la que ayer me vaticinó el viejo adivino, —

— él quería tentarme y seducirme para que acudiera a vuestra necesidad: oh, Zaratustra, me dijo, vengo para seducirte a tu último pecado.

¿A mi último pecado?, exclamó Zaratustra y se rio, furioso, de sus últimas palabras: *¿qué* me había sido guardado como mi último pecado?

— Y, una vez más, Zaratustra se precipitó dentro de sí y se sentó de nuevo sobre la gran piedra y reflexionó. De repente, se levantó de un salto, —

«*¡Compasión! ¡La compasión por el hombre superior!*, gritó, y su rostro tomó el aspecto del metal. ¡Bien! ¡Eso — tuvo su momento!

Mi pena y mi compasión — ¡qué importan! ¿Acaso aspiro yo a la *felicidad*? ¡Yo aspiro a mi *obra*!

¡Bien! El león ha llegado, mis hijos están cerca, Zaratustra está maduro, mi hora llegó: —

Esta es *mi* mañana, *mi* día comienza: ¡*levántate, levántate, oh, gran mediodía*!»

— —

Así habló Zaratustra, y abandonó su caverna, ardiente y fuerte como un sol matinal que saliera de las oscuras montañas.

Fin de *Así habló Zaratustra*

# MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL

*Preludio de una filosofía del futuro*

# PREFACIO

## 1. HISTORIA DEL SURGIMIENTO DE *MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL*: CONFECCIÓN, REDACCIÓN Y PUBLICACIÓN

La historia del surgimiento de *Más allá del bien y mal. Preludio de una filosofía del futuro*[1] es probablemente una de las más complejas y menos conocidas cuestiones en los estudios nietzscheanos. Puesto que la importancia de esta obra es capital para enfocar el pensamiento de Nietzsche a partir de *Así habló Zaratustra*, no me parece desacertado aprovechar esta introducción para presentar, en primer lugar, las diferentes etapas que desembocan en la cristalización de *Más allá del bien y del mal*, para luego pasar, en segundo lugar, a una breve descripción de su estructura y de los temas tratados.

A principios de 1885, Nietzsche se encuentra en Niza inmerso en la recta final de su proyecto más ambicioso, de su logro más personal. En efecto, los primeros meses de aquel año estuvieron dedicados a la concepción y posterior redacción de la cuarta y última parte de su *Zaratustra*. Sin embargo, a diferencia de las tres primeras partes, cuya publicación entre 1883 y 1884 había seguido los cauces habituales, la cuarta parte apareció en una edición privada de la que Nietzsche hizo imprimir no más de cuarenta ejemplares, que repartiría —ya desde Venecia, a partir de mayo— entre sus amigos y más allegados con la petición expresa de guardar el mayor de los silencios al respecto. Sea como fuere, la conciencia del final de un ciclo, la recuperación del lenguaje filosófico desde la crucial experiencia del *Zaratustra*, confluyen rápidamente en una serie de nuevos proyectos que Nietzsche empieza a desplegar de forma simultánea a partir del 7 de junio, coincidiendo con su llegada a Sils-Maria. Entre ellos se encuentra, tal y como mostró Montinari[2], el primer desarrollo subterráneo del proyecto que a partir de agosto recibirá el título de *La voluntad de poder*, aunque con el subtítulo provisional «Ensayo de una nueva interpretación de todo acontecer»[3]. También pueden encontrarse, por ejemplo, algunos esbozos y tentativas alrededor de una «filosofía del eterno retorno»[4], al igual que apuntes en

[1] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, C.G. Naumann, 1886.

[2] M. Montinari, «Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht», en *ibid.*, *Nietzsche lesen*, Berlín/Nueva York, de Gruyter, 1982, pp. 92-119, aquí pp 96 ss.

[3] Cfr. FP III, 39 [1]. Cfr. también los fragmentos 39 [12, 13, 14 y 15].

[4] Cfr. FP III, 34 [191]. Cfr. también los fragmentos 34 [129, 188, 204].

los que se reincorpora la figura de Dioniso[5]. Al mismo tiempo, sin embargo, Nietzsche prioriza la continuación de otro proyecto más tangible, acompañado en todo momento por la lectura en paralelo de autores franceses y obras contemporáneas de filosofía alemana[6]. En una importante carta dirigida a Franz Overbeck el 13 de julio escribe a su amigo:

> Mi «dama de compañía» se ha ido, hace una semana. Le he dictado algo que podría denominarse aproximadamente una *quinta Consideración intempestiva*. Aunque fue algo más, para desahogarme un poco[7].

Esta «dama de compañía» era Louise Röder-Wiederhold, una antigua conocida de Heinrich Köselitz a la que Nietzsche había propuesto venir hasta Sils-Maria para ayudarle en la redacción de una serie de materiales. El resultado de esta colaboración, lo que Nietzsche llama «una *quinta Consideración intempestiva*», tenía en aquel momento una finalidad muy concreta, a saber: la reelaboración de una nueva edición de *Humano, demasiado humano*. A este objetivo están dedicados en gran medida los cuadernos W I 3a, W I 4, W I 5, W I 6a y W I 7a, así como, en menor medida, los *Notizbücher* N VII 1, N VII 2, N VII 3 y algunas hojas sueltas de Mp XVI 1.

Ahora bien, los serios esfuerzos en torno a una nueva edición de aquella obra, tal y como fueron concebidos en verano y a principios de otoño, dependían de la necesaria clarificación de ciertos problemas legales con su antiguo editor Ernst Schmeitzner. En efecto, el filósofo alemán tenía abiertos varios frentes con Schmeitzner[8], uno de cuales —acaso el más perjudicial— era que

---

[5] Cfr. FP III, 34 [176, 181, 182, 201, 248], 35 [26].

[6] Entre estas lecturas de primavera-verano deben destacarse, con respecto a las obras de filosofía alemana, las lecturas de Philipp Mainländer (*Die Philosophie der Erlösung*, Berlín, Grieben, 1876 [BN]), Paul Heinrich Widemann (*Erkennen und Sein. Lösung des Problems des Idealen und Realen*, Karlsruhe/Leipzig, H. Reuther, 1885 [BN]), Eugen Dühring (*Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig, E. Koschny, 1875 [BN]) y Eduard von Hartmann (*Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder zukünftigen Ethik*, Berlín, C. Dunker's Verlag, 1879 [BN]), pero sobre todo las de Gustav Teichmüller (*Die wirkliche und die scheinbare Welt*, Breslau, W. Koebner, 1882) y Afrikan Spir (*Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, 2 vols., Leipzig, J. G. Findel, 1877 [BN]).

Con respecto a los autores franceses —cuya influencia ha sido estudiada rigurosamente por Giuliano Campioni, *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2004—, la diversidad es abrumante: desde las ingeniosas cartas del abate Galiani (*Lettres de l'Abbé Galiani*, 2 vols., París, G. Charpentier, 1882 [BN]), pasando por Prosper Mérimée (*Lettres à une autre inconnue*, París, Michel Lévy Frères, 1875 [BN]) y su contemporáneo Hyppolite Taine (*Die Entstehung des modernen Frankreich. II. Band: Das revolutionäre Frankreich. Dritte Abtheilung*, Leipzig, E. J. Günther, 1885), hasta llegar a los duros juicios sobre Victor Hugo, Renan o Saint-Beuve. Y por encima de estas lecturas sobresalen las de Stendhal (*Rome, Naples et Florence*, París, M. Lévy Frères, 1854 [BN]; *Mémoires d'un touriste*, 2 vols., París, M. Lévy Frères, 1877 [BN]; probablemente también su *Correspondance inédite. Précédée d'une introduction par P. Mérimée*, 2 vols., París, M. Lévy, 1855 [BN]) y las que realizará —ya a partir de invierno— de Paul Bourget (*Nouveaux essais de psychologie contemporaine*, París, A. Lemerre, 1885 [BN]; *Un crime d'amour*, París, A. Lemerre, 1886).

[7] Carta a Franz Overbeck del 15 de julio de 1885 (CO V, p. 80).

[8] Sobre la historia del proceso contra Schmeitzner remitimos a William H. Schaberg, *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, Basilea, Schwabe & Co., 2002, pp. 151-162.

había accedido contractualmente a no elaborar reediciones de las obras publicadas en su editorial sin haber vendido antes todos los ejemplares de la primera edición, o bien, como alternativa, haber encontrado una editorial que asumiese la compra de dichos ejemplares. En otras palabras: la continuación de *Humano, demasiado humano* dependía de que alguien comprara los ejemplares que estaban todavía en poder de Schmeitzner, para lo cual Nietzsche encontró en un primer momento al editor de Leipzig Hermann Credner.

Nietzsche pensaba seriamente que las ventas de *Humano, demasiado humano* habían sido muy buenas y que, por tanto, la adquisición de los ejemplares sobrantes sería asumible por Credner. Grande fue su sorpresa al comunicarle Schmeitzner que no solo las ventas habían sido pésimas —muy en la línea del fracaso comercial de su *Zaratustra*—, sino que el precio a pagar por la compra de todos aquellos ejemplares sobrantes era descaradamente elevado y por tanto inasumible[9]. La decepción provocada por esta noticia queda reflejada en otra carta a Overbeck de principios de diciembre:

> Con Credner ya había acordado una segunda edición de *Hum., demasiado humano*, para la cual ya había preparado todo (hasta la copia) ¡hay puesto allí un verano entero de trabajo! Schmeitzner lo impidió al pedir por la destrucción de los ejemplares que quedaban de la primera edición la suma de 2.500 marcos. *Con ello*, tal como he comprendido, quedó archivada para siempre la posibilidad de una *segunda* edición[10].

Este es el momento en que Nietzsche decide convertir este proyecto fallido en una segunda parte de *Aurora*. De hecho, entre enero y marzo de 1886 anuncia la inminente finalización de este segundo tomo[11]. Para ello, además de recurrir a los numerosos materiales elaborados durante el verano en Sils-Maria, el filósofo había revisado antiguos cuadernos de trabajo, remontándose hasta el año 1881. Así, por ejemplo, elige algunos aforismos sueltos de los cuadernos M III 1 y M III 4 a (primavera-otoño de 1881), hace también una selección de sentencias a partir de los importantes cuadernos Z I 1 y Z I 2, es decir, de la época inmediatamente anterior a la primera parte del *Zaratustra* (otoño de 1882 hasta invierno de 1882/83), elige otros aforismos más de M III 4 b (primavera-verano de 1883) y recupera anotaciones procedentes de dos cuadernos de trabajo de primavera, verano y otoño de 1884 (W I 1 y W I 2).

El *collage* es significativo, los estratos de trabajo numerosos. Sin embargo, al redactar el manuscrito, al reestructurar su contenido y plantear su arquitectura interna, Nietzsche toma conciencia no solo de que la extensión de este nuevo libro no corresponde a la de *Aurora*, sino de que su tono, su *pathos*, es fundamentalmente distinto. Del ensamblaje ha nacido un libro con entidad y personalidad propias. «El libro», reconoce finalmente, «no puede editarse como "continuación" o "nueva serie" de *Aurora*: me he convencido de ello durante la copia del manuscrito. Es

[9] Carta a Ernst Schmeitzner de 20 de octubre de 1885 (CO V, p. 107).

[10] Carta a Franz Overbeck de principios de diciembre de 1885 (CO V, p. 118). Por «destrucción» debe entenderse aquí la compra de los ejemplares, su «liquidación».

[11] Cfr. la carta a Hermann Credner de mediados de enero de 1886 (CO V, p. 135), la carta a Franziska Nietzsche de 30 de enero de 1886 (CO V, p. 138), así como la ambigua carta a Franz Overbeck de 25 de marzo de 1886 (CO V, p. 152).

demasiado fundamental para ello (también de un tono diferente): ahora no puedo titularlo de otro modo ni mejor que así»[12].

El cambio es definitivo — *Más allá del bien y del mal*. Tras meses de vaivenes, de numerosos inconvenientes, modificaciones y dudas, el filósofo recupera a finales de marzo una de sus expresiones más logradas, presente ya desde finales de 1882 como título o subtítulo embrionarios en tantísimos fragmentos preparatorios[13], empleada ya en la tercera y cuarta parte de su *Zaratustra*[14], en definitiva, una conquista lingüística muy apreciada por Nietzsche que ahora alcanza un protagonismo innegablemente filosófico. Así las cosas, el 10 de abril anuncia a Overbeck que «la tarea de invierno» está «*exactamente finalizada*, preparado yo mismo el manuscrito, atado con una cinta y archivado»[15]. Pocas semanas después, mientras espera la respuesta de otro editor berlinés, Nietzsche ya es consciente de que su nueva creación cumple con el rigor y la radicalidad exigidos:

> Porque lo que me ha fluido del alma esta vez es un libro terrible, — muy negro, casi tinta de calamar. Me siento como si hubiera cogido algo «por los cuernos»: con toda seguridad que no es un «toro»[16].

En todo caso, y no sin cierta ironía, la tinta que fue utilizada para imprimir los 600 ejemplares de *Más allá del bien y del mal* corrió a cargo del propio Nietzsche. Al no ponerse de acuerdo con ningún editor, al fracasar todas las negociaciones abiertas, Nietzsche priorizó la inmediata publicación, corrigió las pruebas de imprenta junto a su fiel Köselitz durante los meses de junio y julio y acabó pagando la impresión de su propio bolsillo (¡881 marcos!). Finalmente, el impresor elegido —de nuevo C. G. Naumann, el mismo que había realizado la impresión privada de la cuarta parte de su *Zaratustra*— le hizo llegar los primeros ejemplares el 4 de agosto.

La historia del surgimiento de *Más allá del bien y del mal* no debería terminar, a mi modo de ver, sin lanzar una última mirada a la reacción que suscitó entre el público de su época. El resultado es conocido. Pese a las grandes esperanzas en él depositadas, el libro fue acogido, como venía siendo costumbre, con mucha frialdad e incomprensión: las ventas fueron muy malas, los anuncios en periódicos y revistas por parte de Naumann, que ejercía también de distribuidor, sirvieron más bien de poco, incluso las reacciones de sus amigos fueron ambiguas y esquivas, como la del propio Jacob Burckhardt[17]. Solo hay una única excepción

---

[12] Carta a Hermann Credner de finales de marzo de 1886 (CO V, p. 156).

[13] Cfr., a título de ejemplo, la siguiente selección: FP III, 3 [1], 4 [10], 6 [2, 4], 16 [83], 20 [3], 26 [139, 241, 297, 298, 325, 467], 27 [58, 82], 34 [129, 188, 191, 201], 35 [84], así como FP IV, 1 [82, 121, 141, 211], 2 [26, 27, 38, 42, 47, 53, 54, 70, 73, 82, 138], 3 [9].

[14] Cfr. Za III, «Antes de la salida del sol», «La otra canción del baile»; Za IV, «Jubilado», «El despertar».

[15] Carta a Franz Overbeck de 10 de abril de 1886 (CO V, p. 158). El original reproduce mejor la sutil ironía que se desprende de su lacónico mensaje: «Winter-Pensum *exakt fertig*, Abschrift selbsthändig besorgt, Fädchen drum gebunden, ad acta gelegt» (cfr. KSB VIII, p. 170).

[16] Carta a Heinrich Köselitz de 21 de abril de 1886 (CO V, p. 166). Algunos meses después Nietzsche volverá a emplear esta misma expresión en su «Ensayo de autocrítica» (cfr. OC I, p. 330).

[17] Cfr. J. Burckhardt, *Briefe. Vollständige und kritische Ausgabe*, M. Burckhardt (comp.), vol. 9: 1886-1891, Basilea/Stuttgart, Schwabe & Co., 1980, pp. 50 s. Una completísima selección

muy significativa, una reseña titulada «El peligroso libro de Nietzsche», que salió a la luz a mediados de septiembre en un periódico de Berna. A la vista de la agudeza de su reflexión, a la vista también de su buena acogida por parte del propio Nietzsche[18], me gustaría concluir este primer apartado con la reproducción de su pasaje más sugerente, aquel que, con inusitada exactitud y plasticidad, señala el carácter eminentemente explosivo de este escrito peligroso, demasiado peligroso.

> Aquellas provisiones de dinamita que se empleaban para la construcción del ferrocarril del Gotardo llevaban colgada una bandera negra de seguridad que indicaba el peligro de muerte. Solo en este exacto sentido debemos hablar del nuevo libro del filósofo Friedrich Nietzsche como de un libro *peligroso*. En esta caracterización no ponemos una señal de censura sobre su autor y su libro, tan poco como aquella bandera negra debía censurar aquellos explosivos. Ni mucho menos se nos ocurriría entregar al solitario pensador a los cuervos del púlpito y a las cornejas del altar por la referencia a la peligrosidad de su libro. El explosivo intelectual, igual que el material, puede servir a una obra muy útil; no es necesario que sea utilizado para fines criminales. Ahora bien, allí donde se almacena tal sustancia, uno hace bien en decir claramente: aquí hay dinamita[19].

## 2. EL LUGAR DE *MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL*: ESTRUCTURA Y TEMAS

El complejo proceso de surgimiento de *Más allá del bien y del mal* que acabamos de desarrollar, es decir, las distintas etapas de su conceptualización y confección así como los diferentes estratos de trabajo que lo conforman, hacen tanto o más sorprendente la rotundidad y la seguridad con que Nietzsche defendió desde el principio su importancia como proyecto unitario dentro de una ambiciosa tarea de largo alcance, una carrera de fondo que en cierto modo se anunciaba ya en la misma solapa trasera del libro[20]. Como ocurre en la mayoría de sus obras publicadas, la propia valoración *ex post*, esto es, la incesante necesidad de introspección con respecto a sus producciones literarias sobre la base ineludible de la propia experiencia vivida —basta con pensar en la experiencia de la enfermedad y de la convalecencia y curación subsiguientes—, nos ha dejado no pocos pasajes a partir de los cuales entender mejor el lugar que Nietzsche quiso otorgarle a *Más allá del bien y del mal*. Por ejemplo, en un prólogo proyectado para una posible continua-

---

tanto de las reseñas como de las diferentes reacciones de amigos y conocidos a esta obra puede verse en H. Reich, *Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken 1872-1889*, Berlín/Boston, Walter de Gruyter, 2013, pp. 614-667.

[18] El filósofo incluso se lo agradecería personalmente un año más tarde, al enviarle el ejemplar de la reedición de *La gaya ciencia*, cfr. la carta a Josef Viktor Widmann de 28 de junio de 1887 (CO V, p. 326).

[19] J. V. Widmann, «*Nietzsche's gefährliches Buch*», en *Der Bund* (16/17 de septiembre de 1886), cit. por Schaberg, *Nietzsches Werke*, *op. cit.*, p. 170.

[20] En efecto, en esta solapa encontramos, además de una lista de las obras publicadas hasta la fecha, el siguiente anuncio editorial:
«En preparación:
*La voluntad de poder*. Ensayo sobre una transvaloración de todos los valores.
*El eterno retorno*. Danzas y procesiones sagradas.
*Canciones del Príncipe Vogelfrei*.»

ción de este libro, posteriormente empleado en el prólogo de *Humano, demasiado humano II*, encontramos la siguiente reflexión:

> Con este libro, cuya última parte se da así a la luz, no ocurre algo diferente a lo que ha pasado hasta ahora con mis escritos, — es un fragmento de lo que está *detrás de mí*. Lo que está a su base, los pensamientos, primeras notas y esbozos de todo tipo, pertenece a mi pasado: a ese tiempo rico en enigmas en el que surgió «*Así habló Zaratustra*»: ya por esta simultaneidad debería proporcionar útiles indicaciones para la comprensión de esa obra *difícilmente comprensible* [...] Aunque ciertamente este «Preludio de una filosofía del futuro» no proporciona ni debe proporcionar un comentario a los discursos de Zaratustra, quizás sí dé una especie de glosario provisorio en el que en algún momento aparecen y son nombradas por su nombre las innovaciones conceptuales y valorativas más importantes de ese libro — un acontecimiento sin modelos, sin precedentes, sin comparación en toda la literatura[21].

La condición de «glosario» subraya ciertamente la innegable conexión entre *Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*. Ahora bien, no basta con decir que la afinidad existe: hay que explicarla y entenderla en su diferencia, o mejor dicho, desde el horizonte intencionadamente abierto de una ambiciosa pero compleja crítica a la cultura que escapa a los cauces habituales de nuestra tradición filosófica. Es decir, ambas obras, incluso hablando de lo mismo, se moverían siempre en dos niveles distintos del lenguaje, de difícil acceso ambos, de ahí la recurrente exigencia nietzscheana de encontrar un determinado tipo de lector que comprenda que la nivelación y linealidad inherentes al discurso lógico-conceptual de la filosofía tradicional debe ser sustituida aquí por una comprensión plural y abierta del lenguaje como expresión del pensamiento singular. De nuevo es la mirada introspectiva y retrospectiva del propio Nietzsche la que nos ayuda a entender hasta qué punto *Más allá del bien y del mal* «dice las mismas cosas que mi *Zaratustra*, pero de otra manera, de una manera muy diferente—)»[22], hasta qué punto la primera se inserta en la *pars destruens* de su gran tarea de madurez. En su *Ecce homo* afirmará con respecto a esta obra:

> Una vez que la parte de mi tarea que dice sí había quedado resuelta, le tocaba el turno a la otra mitad que dice no, que hace no: la transvaloración misma de los valores habidos hasta la fecha, la gran guerra —el conjuro de un día de la decisión[23].

En este orden de cosas, el libro destaca por su clara *arquitectura interna*. Como ya hiciera en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche organiza sus 296 parágrafos en nueve secciones temáticas. A mitad de camino, en la cuarta sección, la obra es interrumpida por las «Sentencias e interludios», una suerte de *divertimento* aforístico que recuerda inevitablemente al estilo de su período intermedio. Asimismo, las nueve secciones están secundadas por el apoyo que les brinda, por un lado, el importante prólogo que abre esta obra, y, por el otro, la despedida poética de su epodo titulado «Desde altas montañas», cuyas estrofas juegan con un potente simbolismo que no puede sino rematarse con la aparición

[21] Cfr. FP III, 6 [4]. Cfr. también la carta a Reinhart von Seydlitz de 26 de octubre de 1886: «¿Has mirado algo en mi *Más allá*? (Es una especie de comentario a mi *Zaratustra*. ¡Pero qué bien hay que entenderme para entender en *qué sentido* es un comentario!)» (CO V, p. 233).

[22] Carta a Jacob Burckhardt de 22 de septiembre de 1886 (CO V, p. 221).

[23] EH, «*Más allá del bien y del mal*», 1.

final de Zaratustra, «huéspued de los huéspedes». En el bello *Nachgesang* se abre ciertamente el juego de la intertextualidad, los vasos comunicantes entre la exaltación de la poesía y la frialdad de la prosa filosófica[24].

Otro rasgo muy destacable que se desprende de su arquitectura interna es que, admitiendo que *Más allá del bien y del mal* intenta hacer una especie de balance provisional, una parada técnica desde la cual ordenar y presentar la cosecha intelectual de un determinado tratamiento crítico de la cultura, la manera de expresar estas intenciones adquiere ahora un estilo y un tono algo más pausados, fríos, frugales, además de la inconfundible dureza y crueldad con que el filósofo va diseccionando cada una de las parcelas de dicha cultura[25]. En efecto, la mirada escrutadora de estos «nuevos psicólogos», de estos «espíritus libres, *muy* libres», es decir, la mirada de los «filósofos del futuro» (§§ 42, 43, 44, 210) no solo abandona en líneas generales —y salvo la aludida excepción de la sección cuarta— la forma aforística más corta que había sido su seña de identidad en la época formativa del «espíritu libre», entre 1878 y 1882. Ahora el desarrollo de cada uno de los parágrafos tiende a ser, si no más largo, sí más narrativo, ajusta con calma el microscopio a través del que observar las distintas manifestaciones de la cultura que deben someterse críticamente tanto al método genealógico como al cuestionamiento radical de los valores morales que las sustentan. La magnitud de la nueva tarea así lo exige: una «dosificación del *pathos*» (Colli), un estilo más contenido, una mirada mejor calibrada para ir al encuentro de una nueva «filosofía del futuro», aun cuando se trate solo de un preludio, de un *Vorspiel*.

La prueba más evidente de este desplazamiento es el innegable *carácter comprehensivo* de los temas abordados. Si afirmamos que *Más allá del bien y del mal* es —junto a *La genealogía de la moral*— una de las obras de madurez más representantivas del pensamiento nietzscheano, esto se debe sobre todo a la claridad con que se exponen sus prioridades filosóficas. Lancemos una rápida mirada a los títulos de las secciones:

1) Sobre los prejuicios de los filósofos
2) El espíritu libre
3) El carácter religioso
4) Sentencias e interludios
5) Para la historia natural de la moral
6) Nosotros, los doctos
7) Nuestras virtudes
8) Pueblos y patrias
9) ¿Qué es aristocrático?

[24] La calculada escenificación como poeta *y* filósofo es, con todo, un espacio habitualmente desatendido por los estudios nietzscheanos, pero cuyo rendimiento teórico no merece ser infravalorado, tal como ha demostrado recientemente Claus Zittel en su sugerente interpretación de este poema, cfr. C. Zittel, «“In öden Eisbär-Zonen». Die Schlussverse “Aus hohen Bergen. Nachgesang”, en *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, M.A. Born (ed.), Berlín/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp. 207-236.

[25] Cfr. EH, «*Más allá del bien y del mal*», 2. «El refinamiento en la forma, en la intención, en el arte de callar, están en el primer plano, se maneja la psicología con una dureza y crueldad declaradas, - el libro no contiene ni una sola palabra benévola...» (*ibid.*).

Así, mientras que la primera sección parece reproducir el esquema de *Humano, demasiado humano*, el ataque que se lanza contra la filosofía y la metafísica contra su carácter supersticioso —que descansa, a su vez, sobre un prejuicio moral como lo es la creencia en la oposición de los valores (§ 2)— adquiere en realidad una mayor profundidad que el tratamiento que se hacía en aquella obra, ya que por el camino se desenmascaran una serie de lugares comunes de la filosofía tradicional: la pretendida «voluntad de verdad» (§ 1), la creencia en el atomismo (§ 12) o la llamada «voluntad libre» (§ 18) revelarían, entonces, la recurrente falta de probidad (*Redlichkeit*) de los filósofos modernos, su falta de filología, su infantilismo e ingenuidad, circunstancia que haría tanto más urgente la defensa de un nuevo modelo de elucidación y formalización de las intuiciones filosóficas en cosas de la moral, aun cuando solo sea a título de hipótesis de trabajo: «Toda la psicologia se ha quedado atascada hasta ahora en prejuicios y temores morales: no se ha arriesgado a las profundidades. Concebirla, como yo la concibo, como morfología y *doctrina de la evolución de la voluntad de poder* — esto no lo ha rozado nadie ni siquiera en sus pensamientos» (§ 23).

La segunda sección puede entenderse en cierto modo como una respuesta constructiva a la crítica inmediatamente anterior. En la medida en que apela a los nuevos amigos del conocimiento, es decir, a un nuevo estatuto para los filósofos del futuro y espíritus libres, en cuya máscara se insinúan ya los rasgos pudorosos y profundos de un dios oculto (§ 40); en la medida en que describe, por ejemplo, su carácter excepcional (§ 26), los rasgos de su independencia (§§ 29, 41), la necesidad de su soledad (§ 44), las particularidades de su comunicabilidad (§§ 26, 27), Nietzsche está ofreciendo un modelo alternativo para interpretar la realidad «desde dentro» que obliga a redefinir la distinción heurística entre lo exotérico y esotérico (§ 30): «El mundo», dirá en uno de los pasajes más importantes, «visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su "carácter inteligible" — sería justamente "voluntad de poder", y nada más» (§ 36).

El tratamiento diacrónico que se hace del «carácter religioso» en la tercera sección tiene su precedente en *Humano, demasiado humano*, aunque de nuevo los ataques adquieren una virulencia determinada por la magnitud de la *pars destruens*. En este sentido, la durísima crítica a los *homines religiosi* da cabida a numerosos perfiles y épocas espirituales, tipos religiosos y ateos por igual: desde el «suicidio de la razón» pascaliano (§§ 45, 46), pasando por la *niaiserie religieuse* de un Renan (§ 49) o el problema del ascetismo y de la negación de la voluntad en Schopenhauer (§§ 47, 56), hasta llegar a la funesta crianza y selección promovidas durante siglos por la Iglesia y el cristianismo (§§ 61, 62). Todos estos tipos espirituales son representantes de una religiosidad moderna que sigue encontrándose «bajo el hechizo y el delirio de la moral» (§ 48), seres que se sacrifican por amor a Dios, por amor a la verdad y por amor a los hombres, perpetuando un tipo de espiritualidad y una determinada jerarquía moral que promueve la negación del mundo y la afirmación acrítica de valores tales como el sufrimiento y la compasión, valores que prolongan en última instancia la atrofia y la degeneración del tipo moderno europeo. Frente a este diagnóstico, la figura del nuevo filósofo del futuro debe tomar conciencia, por ejemplo, de que la transvaloración de todos los valores invita también a pensar una nueva concepción de la temporalidad, que promueva la afirmación heroica de la propia vida *aquí y ahora*, «para el ideal del hombre más exuberante, vivo y afirmador del mundo, alguien

que no solo ha aprendido a resignarse y a soportar lo que ha sido y es, sino que lo quiere tener de nuevo *así como ha sido y es*, para toda la eternidad, llamándolo insaciablemente *da capo*» (§ 56).

Sobre la cuarta sección ya se han sugerido algunas claves interpretativas, aunque sería ciertamente insuficiente tacharla de simple *intermezzo*: la brevedad aforística es ejercida con maestría y creatividad, la escritura nietzscheana predica con el ejemplo y se mueve con *tempo* ligero y tono socarrón por los más variados temas: el amor es tratado desde los más distintos ángulos de lo humano (§§ 67, 79, 102, 115, 120, 134, 142, 153, 163, 175), las relaciones sexuales y la sexualidad afloran en su irónica problematicidad (§§ 75, 114, 123, 131), la mujer, como de costumbre, es utilizada con dureza como objeto de estudio psicológico (§§ 84, 85, 86, 114, 131, 139, 144, 145), rápidas pinceladas del carácter tiránico y cruel del nuevo inmoralista nos vienen al encuentro (§§ 69, 76, 77, 78, 87, 112, 125, 158, 159, 167), incluso la moral es reducida a su mínima expresión: «No existen fenómenos morales, sino solo una interpretación moral de fenómenos» (§ 108).

La quinta sección («Para la historia natural de la moral») se caracteriza por la dureza con que se desenmascaran los prejuicios y la torpeza de los grandes filósofos con respecto a su pretendida fundamentación de la moral (§ 186) — pensemos en Kant (§§ 187, 188), Schopenhauer (§ 186), Platón (§§ 190, 191) y Sócrates (§§ 191, 202). Pero el salto cualitativo de la nueva consideración crítica en relación al problema de la moral radica sobre todo en la rapidez con que se plantea, por un lado, el conocido diagnóstico epocal —«*La moral en Europa es hoy la moral del animal de rebaño*» (§ 202)—, y, por el otro, la seguridad con que se ponen en práctica los nuevos conceptos y categorías de análisis que se derivan de la fría aplicación del método genealógico: mandar y obedecer (§§ 188, 199, 200), el origen pulsional de la distinción entre «bueno» y «malo» (§ 201), la inversión de los valores protagonizada por el pueblo judío (§ 195) o los ejemplos de hombres superiores (§§ 197, 200). En este sentido, pues, no es exagerado afirmar que esta sección avanza y posibilita numerosos temas que volverán a aparecer, apenas un año después, en *La genealogía de la moral*.

«Nosotros, los doctos» es una sección crucial para completar la caracterización del filósofo del futuro. Frente a la ciencia moderna y sus laboriosos representantes, los llamados hombres científicos (§ 206), puros instrumentos, especialistas y microscopistas aferrados al «sentido histórico» (§ 204), Nietzsche opone los rasgos de una nueva especie de filósofo, no en el sentido de aquellos necesarios «trabajadores filosóficos cortados por el noble patron de Kant y Hegel» (§ 211), sino en un sentido fuerte, como legisladores, es decir, como creadores de valores: «*Pero los auténticos filósofos son los que mandan y legislan* [...] Su “conocer” es *crear*, su crear es una legislación, su voluntad de verdad es — *voluntad de poder*» (§ 211). Muchos son los peligros que parecen amenazar el surgimiento y la cría (*Züchtung*) de esta nueva especie dentro de la propia y autosatisfecha sociedad moderna (§ 205), de ahí que el carácter experimental, tentativo y temerario de esta gran labor selectiva (§ 210), de este *Versuch* como *Versuchung*, nos recuerde en todo momento que el cuestionamiento crítico y el criterio de enjuiciamiento sobre todo el espectro de valores y de sentimientos de valor humanos no puede depender de un acceso teórico, dado como *a priori*, sino que debe ser eminentemente osado, creativo, provisional, y, sobre todo, tiene que ser vivido como tal. O en palabras de Nietzsche: «Lo que es un filósofo resulta difícil

de aprender por cuanto no se puede enseñar: se tiene que "saber", por experiencia» (§ 213).

La séptima sección («Nuestras virtudes») está dividida en dos partes bien diferenciadas. La primera parte, hasta el parágrafo 231, prolonga la crítica de numerosas manifestaciones espirituales del optimismo burgués, por ejemplo, a través de la crítica de la mediocridad del «hombre bueno» (§ 218), del «hombre desinteresado» (§ 220) o del híbrido europeo (§ 223) y su correspondiente sentido histórico (§ 224), y lo hace de modo que las nuevas virtudes del filósofo del futuro emerjan necesariamente por contraste: frente a la compasión (§ 222), «la disciplina del sufrimiento, del *gran* sufrimiento» (§ 225) y una nueva comprensión de la crueldad (§ 229); frente a las virtudes que perpetúa la tartufería moral (§ 227), la defensa de lo que para Nietzsche constituye la virtud cardinal, la llamada probidad o *Redlichkeit*[26], entendida como una suerte de exigencia filológica en el sentido de una lectura honesta del texto fundamental *homo natura* (§ 231). En la segunda parte, por el contrario, Nietzsche aborda uno de sus temas favoritos, también uno de los más polémicos y controvertidos. En efecto, los rasgos de la mujer europea —el irrefrenable embrutecimiento en que desemboca su «ilustración», su querer ser independiente (§ 232), la pérdida de sus instintos más preciados (§ 234)— son desarrollados unas veces con ligereza aforística, otras con punzantes refranes (§ 236), aunque concluyen con el largo parágrafo 239, en el que Nietzsche vuelve a insistir en que la llamada «emancipación de la mujer» tiene la peligrosa contrapartida de desfeminizar irremediablemente el sexo opuesto.

El hábitat geográfico del nuevo espíritu libre, cuya nacionalidad cultural quiere ser la del «buen europeo» (§§ 241, 244), es tratado en la octava sección «Pueblos y patrias». Las características espirituales de Alemania y de los alemanes se nutren de una profundidad mal entendida (§ 244), la cual se reflejaría paradigmáticamente en la degeneración del romanticismo musical alemán (§ 245) o en los límites intrínsecos de su estilo y tradición lingüístico-culturales (§§ 246, 247). El diagnóstico del presente es de sobra conocido: el patrioterismo, el nacionalismo, el germanismo —caricaturizados en el inolvidable diálogo de sordos que mantienen los dos viejos patriotas (§ 241)— han desembocado por ejemplo en un antisemitismo que, en su condición de «infección política» (§ 251), Nietzsche no duda en refutar con meridiana claridad[27]. Tampoco los ingleses y su filosofía salen bien parados (§§ 252, 253), mientras que Francia se salva del juicio sumarísimo, pues «continúa siendo todavía hoy la sede de la cultura más espiritual y refinada en Europa y la escuela superior del gusto» (§ 254).

Finalmente, la última sección («¿Qué es aristocrático?») es uno de los cierres más bellos y potentes de todo el *opus* nietzscheano. Tiene una dinámica propia,

---

[26] «La probidad, suponiendo que esta sea nuestra virtud, de la que no podemos deshacernos, nosotros, espíritus libres — pues bien, nosotros queremos trabajar en ella con toda la maldad y el amor, y no cansarnos de "perfeccionar" *nuestra* virtud, la última que nos queda ¡quiera su brillo permanecer como una luz crepuscular dorada, azul y burlona sobre esta cultura envejecida y su irrespirable y lúgubre seriedad!» (§ 227).

[27] «Pero los judíos son, sin lugar a dudas, la raza más fuerte, más tenaz y más pura que vive ahora en Europa; saben cómo triunfar aun en las peores condiciones (mejor incluso que en condiciones favorables), por medio de determinadas virtudes que hoy gustan de ser tachadas de viciosas. — gracias, sobre todo, a una fe decidida que no necesita avergonzarse frente a las "ideas modernas"» (§ 251).

y ello es así porque se van alternando importantes desarrollos temáticos que han quedado pendientes —como la distinción capital entre una «*moral de señores* y una *moral de esclavos*» (§ 260), la nobleza del egoísmo (§ 265) o la problematicidad inherente a todo lo que es común y vulgar, la *Gemeinheit* (§§ 268, 284)— con hermosos pasajes más literarios o aforismos más cortos, donde se recupera, por ejemplo, la conocida figura del caminante (§ 277). El contrapunto se resuelve en los tres últimos parágrafos: primero, con el anuncio de la «caracajada dorada», aquella rehabilitación y elevación de la risa que ya defendiera Zaratustra; segundo, en un último e inolvidable *crescendo*, con la aparición del dios enmascarado, «nadie menos, en efecto, que el dios *Dioniso*, aquel gran dios ambiguo y tentador a quien en el pasado, como sabéis, ofrecí mis primicias en el secreto y la veneración más absolutos» (§ 295); tercero, en un tenue *decrescendo*, agridulce despedida de todos y cada uno de los pensamientos «escritos y pintados» que han acompañado el viaje que se deja atrás (§ 296).

## 3. SOBRE ESTA TRADUCCIÓN

Esta traducción de *Más allá del bien y del mal* ha tomado como base la versión editada por Colli y Montinari[28]. Se han tenido en cuenta también sus anotaciones en el *Kommentar*[29]. A este respecto debemos recordar que no se ha publicado todavía el correspondiente *Nachbericht*. Asimismo, se han tenido en cuenta las siguientes traducciones: 1) *Al di là del bene e del male*, traduzione di Ferruccio Masini, Milán, Adelphi, 1977; 2) *Beyond Good and Evil / On the Genealogy of Morality*, translated, with an Afterword by Adrian del Caro, Stanford, Stanford University Press, 2014; 3) *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972; 4) *Par-delà bien et mal*, traduction et présentation par Patrick Wotling, París, GF Flammarion, 2000.

Por último, quisiera expresar mi agradecimiento al profesor Diego Sánchez Meca. Su cuidadosa labor de supervisión y revisión no solo ha enriquecido y mejorado en numerosos aspectos mi traducción, sino que me ha demostrado, en última instancia, que la confianza en mí depositada supone un valiosísimo gesto de amistad personal y filosófica que nunca olvidaré.

KILIAN LAVERNIA BIESCAS

[28] Cfr. KSA 5, pp. 9-243.
[29] Cfr. KSA 14, pp. 345-376.

# PRÓLOGO

Suponiendo que la verdad fuera una mujer —, ¿cómo? ¿Acaso no está fundada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que fueron dogmáticos, han entendido poco de mujeres? ¿De que la escalofriante seriedad y la torpe indiscreción con que hasta ahora se han acercado a la verdad fueron medios desacertados e impropios para seducir precisamente a una mujer? Lo cierto es que ni siquiera se dejó seducir: — y hoy toda forma de dogmática está ahí de pie, con una actitud triste y abatida. ¡*Si* es que todavía se mantiene en pie! Pues hay bromistas que afirman que se habría derrumbado, que toda dogmática estaría por los suelos, mejor aún, que estaría dando sus últimos coletazos. Hablando en serio, existen buenas razones que alimentan la esperanza de que todo dogmatizar en la filosofía, por muy solemnes, definitivos y rotundos que fuesen sus ademanes, no habría sido más que una noble niñería de principiantes; y quizá esté muy próxima la época en que se llegue a comprender una y otra vez *qué* es lo que ha bastado para poner los cimientos de tan sublimes e incondicionales construcciones filosóficas que los dogmáticos han venido edificando hasta ahora, — una superstición popular cualquiera procedente de tiempos inmemoriales (como la superstición del alma, que en cuanto superstición del sujeto y del yo todavía hoy no deja de causar estragos), tal vez un juego de palabras cualquiera, una seducción por parte de la gramática o una temeraria generalización de hechos muy reducidos, muy personales, muy humanos, demasiado humanos. La filosofía de los dogmáticos solo ha sido, así lo espero, una promesa que se ha extendido a lo largo de miles de años: como en tiempos todavía más antiguos lo fue la astrología, al servicio de la cual quizá se ha invertido hasta ahora más trabajo, dinero, ingenio y paciencia que en cualquier ciencia real: — a ella y a sus aspiraciones «supraterrestres» le debemos el grandioso estilo de la arquitectura en Asia y en Egipto. Parece ser que todas las cosas grandes, para quedar grabadas en el corazón de la humanidad con exigencias eternas, tienen que deambular primero sobre la tierra en calidad de monstruosas y temibles caricaturas grotescas: la filosofía dogmática era un caricatura grotesca de esta naturaleza, por ejemplo la doctrina Vedanta en Asia o el platonismo en Europa. No seamos desagradecidos con ellas, por más que deba admitirse también que el peor de los errores, el de mayor duración y peligro, haya sido hasta ahora el error de un dogmático, esto es, la invención de Platón del espíritu puro y del bien en sí. Pero ahora que ha sido superado, ahora que Europa vuelve a respirar tras esta pesadilla y puede al menos gozar de un mejor sueño, nosotros, *cuya tarea es la vigilia misma*, somos los herederos de toda la fuerza que ha sido cultivada en la lucha contra este error.

Por supuesto, hablar en estos términos del espíritu y del bien sería poner, como hizo Platón, la verdad cabeza abajo y negar lo *perspectivista*, que es la condición fundamental de toda vida; es más, como médico es lícito preguntar: «¿De dónde proviene semejante enfermedad que afecta a la más bella planta de la Antigüedad, a Platón? ¿No fue el malvado Sócrates el que lo corrompió? ¿No habría sido Sócrates el corruptor de la juventud? ¿No habría merecido entonces su cicuta?» — Sin embargo, la lucha contra Platón, o, para decirlo con mayor claridad y para el «pueblo», la lucha contra la opresión milenaria de la Iglesia cristiana pues el cristianismo es platonismo para el «pueblo»— ha generado en Europa una formidable tensión del espíritu, como nunca la ha habido sobre la tierra: ahora, con un arco así tensado, podemos apuntar hacia los blancos más lejanos. Desde luego, el hombre europeo siente esta tensión como una situación de necesidad; y hasta en dos ocasiones se ha intentado con gran estilo destensar el arco, primero con el jesuitismo, luego con la ilustración democrática: — ¡a la cual por medio de la libertad de prensa y la lectura de periódicos le fue dado conseguir de hecho que el propio espíritu ya no se percibiera tan fácilmente como «necesidad»! (Los alemanes han inventado la pólvora — ¡Todos mis respetos! Mas volvieron a equilibrar la balanza — inventaron la imprenta.) Sin embargo, nosotros, que no somos ni jesuitas ni demócratas, que ni siquiera somos lo bastante alemanes, nosotros, *buenos europeos* y espíritus libres, *muy* libres — nosotros todavía las tenemos, ¡toda la necesidad del espíritu y toda la tensión de su arco! Y quizá también la flecha, la tarea y, ¿quién sabe? el *blanco*...

*Sils-Maria*, Alta Engadina,
junio de 1885.

# Sección primera

## Sobre los prejuicios de los filósofos

### 1.

La voluntad de verdad, que nos seducirá todavía a tomar algún que otro riesgo, aquella celebrada veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con deferencia: ¡qué de preguntas nos ha planteado ya esta voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, graves y problemáticas preguntas! Esto es ya una larga historia, — y sin embargo, ¿no parece que apenas acaba de empezar? ¿Cómo sorprenderse de que finalmente nos hayamos vuelto desconfiados, de que perdamos la paciencia e inquietos nos demos la vuelta? ¿De que también *nosotros*, por nuestra parte, hayamos aprendido de esta esfinge a preguntar? ¿*Quién* es propiamente el que aquí nos hace las preguntas? ¿*Qué* parte de nosotros quiere propiamente «la verdad»? — En efecto, durante mucho tiempo hicimos un alto en la pregunta sobre la causa de esta voluntad, — hasta que al fin nos quedamos detenidos del todo frente a una pregunta aún más radical. Nosotros preguntamos por el *valor* de esta voluntad. Suponiendo que queramos la verdad: *¿por qué no, más bien*, la no verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Incluso la ignorancia? — El problema del valor de la verdad apareció ante nosotros, — ¿o fuimos nosotros los que aparecimos ante el problema? ¿Quién de nosotros es aquí Edipo? ¿Quién la Esfinge? Parece esto una velada de preguntas y signos de interrogación. — ¿Y se creerá que a nosotros nos parece que, en última instancia, el problema nunca ha sido planteado hasta ahora, — que ha sido advertido, tomado en consideración y *arriesgado* por primera vez por nosotros? Pues ello implica un riesgo, acaso no haya ninguno mayor.

### 2.

«¿Cómo *podría* una cosa surgir de su contrario? ¿Por ejemplo, la verdad del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O el acto desinteresado, del interés personal? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la avidez? Un surgimiento así es imposible; quien sueñe con ello, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor más elevado han de tener otro origen, uno *propio*, — ¡no son deducibles de este mundo efímero, tentador, engañoso, mezquino, de esta confusión de ilusión y deseo! Más bien del seno del ser, de lo imperecedero, del dios escondido, de la "cosa en sí" — *allí* tiene que encontrarse su fundamento, ¡y

en ningún otro lugar más!» — Esta manera de juzgar es la que caracteriza el típico prejuicio que permite reconocer a los metafísicos de todas las épocas; esta especie de estimaciones de valor es la que se halla detrás de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de esta «creencia» suya se esfuerzan por su «saber», por algo que al final será bautizado solemnemente como «la verdad». La creencia fundamental de los metafísicos es la *creencia en las oposiciones de los valores*. Ni siquiera a los más prudentes entre ellos se les ocurrió empezar a dudar allí, en el umbral, donde más necesario se hacía: incluso si habían jurado *de omnibus dubitandum*[1]. Pues, en efecto, es lícito poner en duda, primero, si existen oposiciones en general, y, segundo, si aquellas estimaciones y oposiciones de valor populares sobre las que los metafísicos estamparon su sello no habrían sido más que estimaciones superficiales, perspectivas provisionales, ¿incluso que habrían sido tomadas además desde un ángulo, tal vez de abajo arriba, por así decirlo, como una perspectiva de rana, por tomar prestada una expresión habitual entre los pintores? Pese a todo el valor que se le atribuya a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado: sería posible que hubiera que asignarle a la apariencia, a la voluntad de engaño, al interés personal y a los deseos un valor mucho más elevado y más fundamental para toda vida. Sería incluso posible que *lo que* define el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en estar emparentadas, vinculadas o entretejidas con aquellas cosas malas, aparentemente opuestas, quizá incluso que fueran idénticas. ¡Quizá! — ¡Pero quién está dispuesto a ocuparse de tales peligrosos «quizás»! Para eso hace falta esperar la llegada de un nuevo género de filósofos, de aquellos que tengan un gusto y una inclinación distintos y contrarios a los de sus predecesores, — filósofos del peligroso «quizá» en todos los sentidos del término. — Y hablando completamente en serio: veo ascender a esos nuevos filósofos.

3.

Después de que durante suficiente tiempo haya leído entre líneas a los filósofos y los haya vigilado muy de cerca, yo me digo: todavía debemos contar la mayor parte del pensamiento consciente entre las actividades instintivas, incluso en el caso del pensamiento filosófico; tenemos que cambiar aquí el modo de pensar, igual que se ha hecho con respecto a la herencia y a lo «congénito». Así como el acto del nacimiento no entra en consideración en todo el proceso y desarrollo hereditarios, tampoco la «conciencia» *se opone* a lo instintivo en absolutamente ningún sentido decisivo, — la mayor parte del pensamiento consciente de un filósofo está guiado secretamente por sus instintos y le obligan a discurrir por determinadas vías. También detrás de toda lógica y de su aparente libertad de movimiento se encuentran valoraciones, o dicho con mayor claridad, exigencias fisiológicas para conservar un determinado tipo de vida. Por ejemplo, que lo determinado tenga más valor que lo indeterminado, o que la apariencia tenga menos valor que la «verdad»: pese a la importancia regulativa que tienen para *nosotros*, semejantes evaluaciones podrían no ser otra cosa que evaluaciones su-

[1] «Dudar de todas las cosas»: clara alusión a Descartes y a la metodología de la duda hiperbólica contenida en la primera de sus *Meditaciones metafísicas*. Es indispensable entender este cuestionamiento por parte de Nietzsche a la luz de FP III, 39 [13] y 40 [20].

perficiales, una determinada especie de *niaiserie*[2], justamente la que pudiera ser necesaria para la conservación de seres como nosotros. Suponiendo, desde luego, que el hombre no sea precisamente la «medida de las cosas»...

4[3].

Para nosotros, la falsedad de un juicio no es todavía una objeción contra ese juicio; tal vez sea en este punto donde nuestro nuevo lenguaje suena más extraño. La cuestión es en qué medida este juicio promueve la vida, conserva la vida, en qué medida conserva la especie y quizá incluso permite su selección; y tenderemos principalmente a afirmar que los juicios más falsos (entre los que se encuentran los juicios sintéticos *a priori*) son para nosotros los más imprescindibles, y que el hombre no podría vivir sin una admisión de las ficciones lógicas, sin una medición de la realidad a partir del mundo puramente inventado de lo incondicionado, de lo igual a sí mismo, sin un constante falseamiento del mundo a través del número, — que renunciar a juicios falsos sería renunciar a la vida, a negar la vida. Admitir la no verdad como condición de vida: esto significa, por supuesto, ofrecerles resistencia de un modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que se atreve a eso se sitúa, ya solo con ello, más allá del bien y del mal.

5.

Lo que incita a mirar a todos los filósofos mitad desconfiado, mitad sarcástico no es el hecho de que se descubra una y otra vez lo inocentes que han sido — cuántas veces y con qué facilidad se han equivocado y extraviado, en definitiva, sus niñerías y su puerilidad—, sino que no haya habido entre ellos suficiente probidad: siendo así que todos sin excepción montan un enorme y virtuoso escándalo en cuanto se toca, aunque sea de pasada, el problema de la veracidad. Todos ellos se comportan como si sus verdaderas opiniones las hubiesen descubierto y alcanzado a través del desarrollo de una fría y pura dialéctica divinamente impasible (a diferencia de los místicos de cualquier rango, que son más honestos y más patosos que estos — ellos hablan de «inspiración» —): mientras que, en el fondo, lo que hacen es defender con razones buscadas *a posteriori* lo que fuera una idea preconcebida, una ocurrencia, una «sugestión» y, en la mayoría de los casos, un deseo íntimo debidamente abstraído y filtrado: — todos ellos son abogados que no quieren ser llamados así, y en su mayor parte son incluso taimados portavoces de sus prejuicios, a los cuales bautizan como «verdades» — y están *muy* lejos de la valentía de la conciencia, que a sí misma se confiesa esto, precisamente esto, muy lejos del buen gusto de la valentía, que también da a entender esto, sea para advertir a un enemigo o a un amigo, sea por altivez y para burlarse de sí misma. La tiesa y pudorosa tartufería del viejo Kant, por medio de la cual nos atrae hacia los senderos dialécticos que conducen a su «imperativo categórico», mejor

[2] El termino francés *niaiserie* («memez», «necedad», «bobada») aparecerá en otros parágrafos de la obra (§§ 11, 48) y tiene un claro valor polémico, ya que relaciona la ausencia de rigor intelectual entre los filósofos con la puerilidad y el infantilismo de sus planteamientos.

[3] Cfr. FP III, 35 [37].

dicho, que seducen[4] — este espectáculo nos hace sonreír, a nosotros, hombres consentidos, que encontramos una diversión no pequeña en indagar las sutiles malicias de los viejos moralistas y predicadores de la moral. O incluso ese *abracadabra* que tiene forma matemática con el que Spinoza acorazó y enmascaró su filosofía —en última instancia, «el amor hacia *su* sabiduría», si se interpreta correctamente la palabra—, para intimidar de antemano el coraje de cualquier atacante que se atreviese a lanzar una mirada a esta inexpugnable virgen y Palas Atenea: — ¡cuánta timidez y vulnerabilidad personales revela la mascarada de este enfermo eremítico!

6.

Poco a poco se me ha ido desvelando lo que toda gran filosofía ha sido hasta ahora, a saber: la autoconfesión de su autor y una suerte de *mémoires* involuntarias e inadvertidas; asimismo, que fueron las intenciones morales (o inmorales) las que constituyeron el verdadero núcleo vital de cualquier filosofía y a partir del cual crecía cada vez la planta entera. En efecto, para saber cómo han surgido realmente las más remotas afirmaciones metafísicas de un filósofo es bueno (y prudente) preguntarse antes que nada: ¿a qué moral quiere esto (quiere *él*) llegar? Por consiguiente, yo no creo que una «pulsión de conocimiento» sea la madre de la filosofía, sino que es otra pulsión la que, aquí como allí, solo se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento[5]!) como un instrumento suyo. Pero quien considere las pulsiones fundamentales del hombre con arreglo a cómo han practicado su juego, precisamente aquí, en cuanto genios (o demonios o duendes —) *inspiradores*, descubrirá que todas ellas ya han practicado alguna vez la filosofía, — y que cada una de ellas *se* gusta demasiado representándose como la finalidad última de la existencia y como legítimo *señor* sobre todas las demás pulsiones. Pues toda pulsión es dominante: y como *tal* intenta filosofar. — Desde luego, entre los doctos, los hombres propiamente científicos, la cosa puede ser distinta —«mejor», si se prefiere—, allí puede haber realmente algo parecido a una pulsión de conocimiento, algo así como un pequeño mecanismo de relojería independiente, que, al dársele cuerda, empieza a trabajar con denuedo *sin* que las restantes pulsiones del docto logren participar en ello de manera sustancial. De ahí que los verdaderos «intereses» del docto se encuentren habitualmente en otros lugares muy distintos, por ejemplo en la familia, en la acumulación de dinero o en la política; es más, resulta casi irrelevante si su pequeña máquina se instala en esta o en aquella parcela de la ciencia, y si el joven y «prometedor» trabajador termina volviéndose un buen filólogo, un entendido en setas o un químico: — el que se convierta en esto o en aquello no *dice* nada de él. Por el contrario, no hay absolutamente nada de impersonal en el filósofo; y es

[4] Juego de palabras entre los términos *führen* («guiar», «conducir») y *verführen* («seducir», «inducir a error»), empleado con frecuencia por Nietzsche (cfr. MA I, prólogo, 3; también M, 43, 479).

[5] *Verkenntnis*: Nietzsche construye aquí un sutil neologismo como opuesto al conocimiento (*Erkenntnis*). Para un análisis de esta pulsión, cfr. también FP IV, 14 [142], así como FW, 333.

particularmente su moral la que ofrece un testimonio decidido y decisivo[6] respecto de *quién es él* — es decir, sobre qué jerarquía están dispuestas entre sí las pulsiones más íntimas de su naturaleza.

7.

¡Qué malvados pueden llegar a ser los filósofos! Yo no conozco nada más sarcástico que la broma que Epicuro se permitió con Platón y los platónicos: los llamó *dionysiokolakes*[7]. Literalmente, esta palabra significa, en primera instancia, «aduladores de Dionisio», es decir, accesorio de tiranos y lisonjeros; pero es que además significa, también, «aquí todos son *comediantes*, no hay nada auténtico en ellos» (pues *dionysokolax* era un nombre popular para el comediante). Y en esto último consiste realmente la maldad que Epicuro descargó contra Platón: le disgustaron las maneras grandilocuentes y el ponerse-en-escena que habían practicado Platón junto con sus discípulos, — ¡algo que Epicuro no practicó! él, el viejo maestro de Samos que se escondió sentado en su jardincillo ateniense y escribió trescientos libros, ¿quién sabe?, ¿quizá por rabia y ambición contra Platón? — Hicieron falta cien años para que Grecia descubriese quién había sido ese dios del jardín, Epicuro. — ¿Lo ha descubierto? - —

8.

En toda filosofía llega un punto en el que entra en escena la «convicción» del filósofo: o para decirlo con las palabras de un antiguo misterio:

*adventavit asinus*
*pulcher et fortissimus*[8].

9.

¿Queréis *vivir* «de acuerdo con la naturaleza»? ¡Oh, nobles estoicos, qué trampa del lenguaje! Imaginaos un ser, como lo es la naturaleza, derrochador sin mesura, indiferente sin mesura, sin intenciones ni escrúpulos, sin piedad ni justicia, fértil a la par que yermo y precario, imaginaos la indiferencia misma en cuanto poder — ¿cómo *podríais* vivir de acuerdo con esta indiferencia? Vivir — ¿no es precisamente un querer-ser-distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, estar limitado, querer-ser-diferente? Y suponiendo que vuestro imperativo «de acuerdo con la naturaleza» significase en el fondo tanto como

---

[6] Juego de palabras entre los términos *entschiedenes* y *entscheidendes*, una paronomasia que también se puede reproducir en español.

[7] La broma de Epicuro —transmitida por Diogenes Laercio (X, 8 = Usener, frag. 238)— se basa en la cercanía fónica entre Dionisio, tirano de Siracusa, a cuyo servicio estuvo Platón, y el dios griego Dioniso. El pasaje en cuestión habla de los «*dionysiokokales* [aduladores] que rodean a Platón», y los asimila a los «*dionysokolakes*», que en el lenguaje popular significa «comediante». Nietzsche ya había anotado la burla en su lección universitaria «Introducción al estudio de los *Diálogos* de Platón» (cfr. OC II, p. 461).

[8] «Ha llegado un asno / hermoso y fortísimo», citado por G. C. Lichtenberg *Vermischte Schriften*. Gotinga, Dieterich, 1867, vol. V, p. 327 [BN]. Cfr. también FP III, 26 [466].

«vivir de acuerdo con la vida» — ¿cómo *no* iba a ser así? ¿Para qué hacer un principio de lo que vosotros mismos sois y tenéis que ser? — En realidad, la cosa es muy distinta: ¡mientras que en la naturaleza fingís leer con entusiasmo el canon de vuestra ley, vosotros queréis algo opuesto, oh, extravagantes comediantes y engañadores de vosotros mismos! — Vuestro orgullo quiere prescribir e incorporar a la naturaleza, sí, incluso a la naturaleza, vuestra moral, vuestro ideal, le exigís que sea una naturaleza «de acuerdo con la Estoa» y queréis que toda existencia solo exista conforme a vuestra propia imagen — ¡como una eterna y formidable glorificación y generalización del estoicismo! Con todo vuestro amor a la verdad os habéis obligado a observar *erróneamente* la naturaleza, es decir, a observarla estoicamente durante tanto tiempo y con tal insistencia y fijeza hipnótica que ya no sabéis mirarla de otro modo, — y cierta soberbia abismal os infunde finalmente la esperanza de manicomio de que, *porque* sabéis cómo tiranizaros a vosotros mismos —el estoicismo es una tiranía de sí mismo—, también la naturaleza se dejaría tiranizar: ¿acaso el estoico no es un *trozo* de naturaleza? ... Pero ésta es una vieja e interminable historia: lo que en el pasado ocurrió con los estoicos vuelve a ocurrir en el presente, tan pronto como una filosofía empieza a creer en sí misma. Esta siempre se crea el mundo a su imagen, no sabe hacer otra cosa[9]; la filosofía es esta tiránica pulsión misma, la más espiritual voluntad de poder, para la «creación del mundo», para la *causa prima*.

10.

El empeño y la delicadeza, incluso me atrevería a decir: la astucia con que hoy se afronta en todas partes de Europa el problema «del mundo real y el mundo aparente», invita a pensar y a prestar atención; y quien en el trasfondo solo oiga una «voluntad de verdad», y nada más, seguramente no goza de los oídos más finos. Tal vez en algunos casos excepcionales e infrecuentes habrá intervenido realmente una voluntad de verdad así, cierto coraje desenfrenado y aventurero, una ambición de metafísico en busca de su posición perdida, alguien que en último término sigue prefiriendo siempre un puñado de «certezas» a un carro entero repleto de hermosas posibilidades; es incluso posible que haya fanáticos puritanos de la conciencia moral que para morir prefieran acostarse sobre una nada segura antes que sobre un algo incierto. Pero esto es nihilismo y el indicio de un alma desesperada, mortalmente fatigada: por muy valientes que quieran mostrarse los gestos de semejante virtud. Sin embargo, en los pensadores más fuertes, más llenos de vida, todavía sedientos de vida, la cosa parece ser distinta: al tomar partido *contra* la apariencia y pronunciar ya con arrogancia la palabra «perspectivista», al despreciar la credibilidad de su propio cuerpo, más o menos tanto como la credibilidad de la apariencia visible que dice que «la Tierra está en reposo», y dejar escapar así de sus manos, por lo visto con buen humor, la posesión más segura (¿pues ahora qué creencia es más segura que la del propio cuerpo?), ¿quién sabe si en el fondo no quieren reconquistar algo que en el pasado se pose-

[9] Es interesante notar que la parodia nietzscheana no solo hace referencia al inicio del *Génesis*, sino también a las últimas palabras que Lutero empleó en su célebre discurso de la Dieta de Worms («*Ich kann nicht anders. Gott helfe mir!*»). Cfr. también, más adelante, parágrafo 202, así como FW, 146.

yó incluso *con mayor seguridad*, algo del antiguo patrimonio de la fe del pasado, quizá «el alma inmortal», tal vez «el viejo dios», en definitiva, ideas por medio de las cuales se puede vivir mejor, es decir, con mayor fuerza y jovialidad que con las «ideas modernas»? Hay en ello *desconfianza* frente a estas ideas modernas, hay incredulidad con respecto a todo aquello que ha sido construido ayer y hoy; quizá interviene también un ligero hastío y escarnio, que ya no soportan el *bric-à-brac* de conceptos de distinta proveniencia con que el llamado positivismo se ofrece actualmente en el mercado, una náusea propia del gusto más exigente frente a la policromía de mercadillo y el aspecto harapiento de todos estos filosofastros de la realidad que no tienen nada más nuevo y auténtico que dicha policromía. Uno debería aquí, así me lo parece, darles la razón a estos escépticos antirrealistas y microscopistas del conocimiento actuales: su instinto, que los aleja de la realidad *moderna*, no está refutado, — ¡qué nos importan sus retrógrados atajos! Lo esencial en ellos *no* es que quieran volver «atrás», sino que quieran — *irse*. Un poco *más* de fuerza, vuelo, coraje y sentido artístico, y querrán irse *más allá* — ¡y no volver! —

11[10].

Tengo la impresión de que ahora se está intentando por todos lados desviar la mirada con respecto al verdadero influjo que Kant ha ejercido sobre la filosofía alemana, y que, en particular, se están cerrando cautelosamente los ojos en lo que atañe al valor que él se atribuyó a sí mismo. Kant estaba orgulloso, sobre todo y ante todo, de su tabla de las categorías, con ella en sus manos decía: «Esto es lo más difícil que jamás haya podido ser emprendido en relación a la metafísica». — ¡Entiéndase este «haya podido ser»! Él estaba orgulloso de haber *descubierto* en el hombre una nueva facultad, la facultad de los juicios sintéticos *a priori*. Suponiendo que en esto se engañara a sí mismo: el desarrollo y el rápido florecimiento de la filosofía alemana dependen, sin embargo, de este orgullo y del espíritu de competición de todos los jóvenes por descubrir un objeto de estudio de un orgullo aún mayor —¡y, en todo caso, «nuevas facultades»! Pero reflexionemos: ya va siendo hora. ¿Cómo son *posibles* los juicios sintéticos *a priori*? se pregunta Kant, — ¿y cuál fue su respuesta? *En virtud de una facultad*: por desgracia no lo dijo así, en cinco palabras, sino de manera tan complicada y venerable y con tal derroche de profundidad y floritura alemanas que se pasó por alto la divertida *niaiserie allemande* contenida en semejante respuesta. Incluso se estaba fuera de sí con esta nueva facultad, y el alborozo alcanzó su apogeo cuando Kant descubrió además también una facultad moral en el hombre: — pues por aquel entonces los alemanes todavía eran morales, y no, en absoluto «políticos realistas». — Llegó la luna de miel de la filosofía alemana; todos los jóvenes teólogos del seminario de Tubinga[11] se lanzaron inmediatamente a los arbustos, — todos andaban buscando «facultades». ¡Y qué cosas no se encontraron — en aquella época inocente, rica y todavía joven del espíritu alemán, en la que el romanticismo, el hada maligna, susurraba y cantaba, entonces, cuando aún no se

[10] Cfr. FP III, 25 [303], 26 [412], 30 [10], 34 [62, 79, 82, 185] y 38 [7].
[11] La referencia al *Tübinger Stift*, esto es, al famoso seminario de teología que acogió, entre otros, a Hegel, Schelling y Hölderlin, adquirirá un tono más agresivo en AC, 10.

sabía diferenciar entre «encontrar» e «inventar»[12]! Sobre todo, una facultad para lo «suprasensible»: Schelling la bautizó con el nombre de intuición intelectual y con ello satisfizo uno de los deseos más ardientes de sus alemanes, deseos que en el fondo eran piadosos. No se le puede hacer mayor injusticia a todo este altivo y exaltado movimiento, que era juventud, por muy osada que fuera su vestimenta de conceptos grises y seniles, que tomándoselo en serio e incluso tratarlo con indignación moral; en fin, nos hicimos mayores — y el sueño se desvaneció. Llegó un día en el que nos frotamos los ojos: todavía hoy nos los frotamos. Se había estado soñando: primero y ante todo — el viejo Kant. «En virtud de una facultad» — había dicho, o al menos había querido decir. ¿Pero acaso es esto — una respuesta? ¿Una explicación? ¿No es más bien solo la reiteración de la pregunta? ¿Cómo hace dormir el opio? «En virtud de una facultad», a saber, su *virtus dormitiva* — respondió aquel médico en Molière.

*quia est in eo virtus dormitiva,*
*cujus est natura sensus assoupire*[13].

Pero tales respuestas pertenecen al género de la comedia, y ya va siendo hora de sustituir la pregunta kantiana «¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» por otra pregunta: «¿por qué es *necesaria* la creencia en esos juicios?» — es decir, de comprender que, con el fin de conservar a los seres de nuestra especie, dichos juicios tienen que ser *creídos* como verdaderos; ¡por lo que, desde luego, podrían seguir siendo todavía juicios *falsos*! O dicho con mayor claridad, de manera brusca y radical: los juicios sintéticos *a priori* no deberían «ser posibles» en absoluto: nosotros no tenemos ningún derecho a ellos, en nuestra boca no son más que juicios falsos. Ahora bien, la creencia en su verdad es ciertamente necesaria como una creencia de primer plano y una apariencia visible que pertenecen a la óptica perspectivista de la vida. — Finalmente, para rememorar el enorme impacto que «la filosofía alemana» —¿se entiende, así lo espero, su derecho a las comillas?— ha tenido en toda Europa, que nadie dude de que allí actuaba una cierta *virtus dormitiva*: gracias a la filosofía alemana, los nobles ociosos, los virtuosos, los místicos, los artistas, los cristianos de tres cuartas partes y los oscurantistas políticos de todas las naciones estaban encantados de haber encontrado un antídoto contra el sensualismo todavía predominante que desde el siglo pasado seguía inundando el suyo propio, en definitiva — «*sensus assoupire*»...

12[14].

En lo que se refiere al atomismo materialista: esta es una de las cosas mejor refutadas que existen; y quizá hoy no haya en Europa nadie entre los doctos que

[12] La oposición entre ***finden*** («encontrar») y ***erfinden*** («inventar») no solo representa un sutil juego de palabras para ridiculizar la afición de la filosofía alemana por buscar facultades humanas, sino que hace referencia a uno de los motivos centrales de la teoría de la interpretación nietzscheana y al carácter ficticio o fabulado de la realidad. Nietzsche volverá a recurrir a ella en el siguiente parágrafo.

[13] «Porque hay en ello una virtud dormitiva, cuya naturaleza consiste en adormecer los sentidos». Cfr. Molière, ***El enfermo imaginario***, tercer intermedio.

[14] Cfr. FP II, 2.ª, 15 [21]; FP III, 26 [302, 410, 432].

sea tan indocto como para atribuirle todavía, aparte del uso diario y doméstico (es decir, en cuanto abreviación de los medios expresivos), un significado serio — gracias sobre todo a ese polaco Boscovich[15], quien, junto con el polaco Copérnico, ha sido hasta ahora el mayor y más victorioso adversario de la apariencia visible. En efecto, mientras Copérnico nos ha persuadido a creer contra todos los sentidos que la Tierra *no* era inmóvil, Boscovich ha enseñado a abjurar de la creencia en lo último que se mantenía «fijo» en la Tierra, la creencia en la «sustancia», en la «materia», en los átomos de residuos y grumos terrestres: hasta la fecha, ha sido la mayor victoria sobre los sentidos jamás alcanzada. — Sin embargo, todavía tenemos que dar un paso más y declararle también la guerra, una guerra sin cuartel, a la «necesidad atomística», que sigue llevando una peligrosa vida postuma en regiones donde nadie la sospecha, igual que aquella «necesidad metafísica», todavía más famosa: — en primer lugar tenemos que darle el golpe de gracia también a aquel otro y más fatídico atomismo, que el cristianismo ha enseñado como nadie durante tanto tiempo, a saber, el *atomismo de las almas*. Permítaseme con esta expresión definir aquella creencia que toma el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *atomon*: ¡a *esta* creencia se la debe expulsar de las ciencias! Dicho entre nosotros, no hace falta en absoluto desprenderse «del alma» misma y renunciar a una de las más viejas y venerables hipótesis: como suele ocurrir con ocasión de la torpeza de los naturalistas, que tan pronto como tocan el alma la pierden. Pero el camino hacia nuevas versiones y refinamientos de la hipótesis del alma queda abierto: y conceptos como el «alma mortal», el «alma como multiplicidad del sujeto» o el «alma como estructura social de las pulsiones y afectos» quieren poseer a partir de ahora derechos de ciudadanía en las ciencias. En la medida en que el *nuevo* psicólogo pone fin a la superstición que hasta ahora ha proliferado con una exuberancia casi tropical en torno a la representación del alma, él se ha empujado ciertamente a sí mismo, como quien dice, hacia una nueva desolación y una nueva desconfianza — es posible que los viejos psicólogos conocieran una situación más confortable y entretenida —: pero, a fin de cuentas, con ello se sabe condenado a *inventar* — y, ¿quién sabe? quizá a *encontrar*. —

13.

Los fisiólogos deberían pensárselo dos veces antes de definir la pulsión de autoconservación como pulsión cardinal de un ser orgánico. Antes que nada, algo vivo quiere *descargar* su fuerza — la vida misma es voluntad de poder —: la autoconservación es solo una de las *consecuencias* indirectas y más habituales de esto. — En definitiva, aquí, como en todas partes, ¡cuidémonos de principios teleológicos *superfluos*! — tal como lo es una pulsión de autoconservación así (se la debemos a la inconsecuencia de Spinoza —). Así lo exige, en efecto, el método, el cual debe ser sustancialmente economía de principios.

[15] El jesuita Ruggiero Giuseppe Boscovich (1711-1787), célebre físico y matemático de origen dálmata (y no polaco), fue el autor de una importante obra titulada *Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium* (2 vols., Viena, 1759), cuya primera lectura por parte del joven Nietzsche se remonta a marzo de 1873 con ocasión de sus estudios sobre Epicuro y Demócrito (cfr. para ello la carta a Heinrich Koselitz de finales de agosto de 1883, en CO IV, p. 408 y nota).

14.

En quizá cinco o seis cabezas empieza ahora a despuntar la idea de que la física sería tan solo una interpretación y un arreglo del mundo (¡según nosotros!, dicho sea con permiso) y *no* una explicación del mundo: sin embargo, en la medida en que esta se apoya en la fe en los sentidos, es considerada como algo más, y durante mucho tiempo habrá de ser considerada todavía como algo más, a saber, como explicación. Tiene de su parte a ojos y dedos, tiene de su parte a la apariencia visible y a lo tangible: sobre una época que posee un gusto fundamentalmente plebeyo esto produce un efecto fascinante, persuasivo, *convincente*, — incluso sigue instintivamente el canon de verdad del sensualismo eternamente popular. ¿Qué es claro, qué está «clarificado»? Solo lo que se deja ver y tocar, — hasta ese extremo hay que llevar cada problema. A la inversa: precisamente en la *oposición a* la evidencia sensible residía la magia del modo de pensar platónico, que era un modo de pensar *noble*, — acaso entre hombres que gozaban incluso de sentidos más fuertes y más exigentes que los de nuestros contemporáneos, pero que sabían cómo encontrar un mayor triunfo en el hecho de mantenerse victoriosos sobre sus sentidos: y todo esto por medio de una tenue red de conceptos fríos y grises que lanzaron por encima del colorido torbellino de los sentidos — la plebe de los sentidos, como dijo Platón[16] —. Había en este sometimiento y en esta interpretación del mundo a la manera de Platón otra especie de *goce* que aquella que nos ofrecen los físicos contemporáneos, así como los darwinistas y antiteleólogos entre los trabajadores de la fisiología, con su principio de la «menor fuerza posible» y la mayor de las estupideces posibles. «Allí donde el hombre ya no tiene nada que ver ni nada que agarrar, tampoco tiene nada que buscar» — este es ciertamente un imperativo distinto al platónico, mas para una ruda y trabajadora estirpe de maquinistas y constructores de puentes del futuro que debe realizar un sinfín de trabajos *brutos* puede ser justo el imperativo adecuado.

15.

Para practicar la fisiología con buena conciencia se debe insistir en el hecho de que los órganos sensoriales *no* son fenómenos en el sentido de la filosofía idealista: ¡pues como tales no podrían ser considerados como causas! Por tanto, el sensualismo entendido al menos como hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico. — ¿Cómo? ¿Y otros incluso dicen que el mundo exterior sería la obra de nuestros órganos? ¡Pero entonces nuestro cuerpo, en tanto en cuanto es un fragmento de este mundo exterior, sería la obra de nuestros órganos! ¡Pero entonces nuestros órganos mismos serían la obra de nuestros órganos! Tal cosa es, así me lo parece, una completa *reductio ad absurdum*: suponiendo que el concepto de *causa sui* sea algo completamente absurdo. Por consiguiente, ¿*no* es el mundo exterior la obra de nuestros órganos —?

[16] Cfr. Platón, *Leyes*, 689 a-b.

16.

Todavía sigue habiendo inofensivos observadores de sí mismos que creen en la existencia de «certezas inmediatas», por ejemplo, «yo pienso», o, como fue la superstición de Schopenhauer, «yo quiero»: como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar pura y desnudamente su objeto, como «cosa en sí», y sin que por ello tuviese lugar una falsificación ni por parte del sujeto ni por parte del objeto. Pero que tanto la «certeza inmediata» como el «conocimiento absoluto» o la «cosa en sí» implican una *contradictio in adjecto*, esto es algo que repetiré cien veces: ¡deberíamos librarnos de una vez para siempre de la seducción de las palabras! Por más que el pueblo crea que conocer es un conocer-hasta-el-final, el filósofo tiene que decirse a sí mismo: «si descompongo la operación que está expresada en la proposición "yo pienso", entonces obtengo una serie de temerarias afirmaciones cuya fundamentación resulta difícil, acaso imposible, — por ejemplo, que sea *yo* el que piense, que tenga que existir en absoluto algo que piense, que el pensar sea la actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que exista un "yo", o, finalmente, que ya esté fijado de antemano aquello que deba ser definido como pensar, — que yo *sepa* lo que es pensar. Pues si yo mismo no hubiese tomado ya una decisión sobre esto, ¿en función de qué criterio debería determinar si lo que acaba de ocurrir no es tal vez un "querer" o un "sentir"? En definitiva, ese "yo pienso" presupone que *comparo* mi estado momentáneo con otros estados que ya conozco en mí para así determinar lo que es: en razón de este recurso a un "saber" alternativo tal estado no tiene, al menos para mí, una "certeza" inmediata.» – En lugar de esa «certeza inmediata», en la que el pueblo puede acabar creyendo en el caso presente, el filósofo recibe entre sus manos toda una serie de cuestiones de metafísica, auténticos exámenes de conciencia del intelecto, que son las siguientes: «¿De dónde tomo el concepto de pensar? ¿Por qué creo en la causa y en el efecto? ¿Qué me da derecho a hablar de un yo, y encima de un yo en cuanto causa, e incluso de un yo en cuanto causa del pensamiento?» El que, invocando una suerte de *intuición* del conocimiento, se atreva a responder de inmediato a esas cuestiones metafísicas, como aquel que dice: «yo pienso, y sé que al menos esto es verdadero, real, cierto» — hoy a ese el filósofo le tendrá preparados una sonrisa y dos signos de interrogación. «Señor mío, intentará tal vez explicarle el filósofo, es improbable que usted se equivoque: sin embargo, ¿por qué la verdad en absoluto?» —

17.

En lo que se refiere a la superstición de los lógicos: no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y conciso que es reconocido con desgana por parte de estos supersticiosos, — a saber, que un pensamiento viene cuando «él» quiere y no cuando «yo» quiero[17]; siendo así que es un *falseamiento* de los hechos

[17] Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena* II, § 37: «*Gedanken aber kommen nicht, wann* wir, *sondern wann* sie *wollen*», pero también J.-J. Rousseau, *Confessions*, I. 4: «*Les idees viennent quand il leur plaît, non quan il me plaît*». Sobre la centralidad de este parágrafo en el conjunto de la obra nietzscheana es muy recomendable consultar el reciente trabajo de N. Loukidelis, "Es denkt". *Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus Jenseits von Gut und Böse*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2013, pp. 13-25, 58-86.

decir: el sujeto «yo» es la condición del predicado «pienso». Ello piensa: pero que ese «ello» sea precisamente aquel viejo y conocido «yo», eso es, por decirlo con suavidad, tan solo una suposición, una afirmación, y sobre todo no es una «certeza inmediata». De hecho, con este «ello piensa» ya se ha dicho demasiado: este «ello» contiene ya una *interpretación* del proceso y no pertenece al proceso mismo. Aquí se infiere según la costumbre gramatical que dice «pensar es una actividad, a cada actividad le corresponde alguien que actúe, en consecuencia ». Más o menos de acuerdo con este mismo esquema el atomismo antiguo había buscado, además de la «fuerza» actuante, aquel grumo de materia en el que se albergaba dicha fuerza y por medio del cual esta lograba actuar, el átomo; cabezas más rigurosas aprendieron finalmente a arreglárselas sin aquel «residuo terrestre»[18], y quizá llegue el día en que nos acostumbremos, también los lógicos, a arreglarnos sin aquel «ello» (al que ha quedado reducido el viejo y honesto yo).

18[19].

El hecho de que una teoría sea refutable no es ciertamente el menor de sus atractivos: precisamente con ello atrae a las cabezas más finas. Parece ser que la cien veces refutada teoría de la «voluntad libre» solo debe su continuidad a este atractivo —: siempre acaba llegando alguien y se siente lo bastante fuerte como para refutarla.

19[20].

Los filósofos gustan de hablar de la voluntad como si fuese la cosa más conocida del mundo; de hecho, Schopenhauer dio a entender que solo la voluntad nos era propiamente conocida, conocida en todo y por todo, sin cambios ni añadidos. Pero cada vez más tengo la impresión de que, también en este caso, Schopenhauer no hizo sino lo que suelen hacer precisamente los filósofos: asumir un *prejuicio popular* y exagerarlo. Querer me parece ante todo una cosa *complicada*, algo que solo es una unidad en cuanto palabra, — y justo en esa única palabra se halla el prejuicio popular que se ha impuesto a la siempre escasa cautela de los filósofos. Seamos, pues, un poco más cautos, seamos «afilosóficos» —, digamos: en todo querer hay, en primer lugar, una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado *desde* el que, el sentimiento del estado *hacia* el que, el sentimiento de este «desde y hacia» mismo, además de un sentimiento concomitante de los músculos, que, aunque no pongamos en movimiento «brazos y piernas», por una especie de hábito, tan pronto como nosotros «queremos», entra en juego. Por tanto, así como el sentir, y precisamente toda esa diversidad del sentir, ha de ser reconocido como ingrediente de la voluntad, así también, en segundo lugar, el *pensar*: en todo acto de la voluntad hay un pensamiento que manda; — y no se crea que se puede separar este pensamiento del «querer», ¡como si entonces ya solo quedase la voluntad! En tercer lugar, la voluntad no es solo un complejo de sentir y pensar, sino sobre todo un

---

[18] Nueva alusión a la teoría de Boscovich, alabada ya en el parágrafo 12, y a su idea de una desustancialización de la noción de fuerza.

[19] Cfr. FP III, 4 [72], 5 [1] (24) y 12 [1] (156).

[20] Cfr. FP III, 38 [8].

*afecto*: concretamente aquel afecto del mando. Lo que se denomina «libertad de la voluntad» es básicamente el afecto de superioridad respecto de quien debe obedecer: «yo soy libre, "él" debe obedecer» — esta conciencia se encuentra en toda voluntad, igual que lo está esa tensión de la atención, esa mirada clara que se fija exclusivamente en una cosa, esa valoración incondicional que dice «ahora conviene esto, y nada más», esa certeza interior de que será obedecido, y todo lo demás que forma parte de la condición del que manda. Un hombre que *quiere* —, da una orden a algo en él que obedece, o que cree que obedecerá. Sin embargo, reparemos ahora en lo más sorprendente de la voluntad, — esa cosa tan compleja para la que el pueblo solo tiene una palabra: en la medida en que, en el caso presente, somos a la vez nosotros los que mandan *y* los que obedecen, y, como obedecedores, conocemos los sentimientos de coacción, opresión, apremio, resistencia y movimiento que suelen empezar de inmediato tras el acto de la voluntad; en la medida en que, por otro lado, con el concepto sintético «yo» tenemos el hábito de pasar por alto esta dualidad, de engañarnos a nosotros mismos con respecto a ella, se le ha engarzado al querer una cadena entera de conclusiones erróneas y, por consiguiente, de falsas valoraciones de la voluntad misma, — de modo que el volente cree de buena fe que el querer *bastaría* para la acción. Puesto que en la mayoría de los casos solo se ha querido algo cuando también era lícito *esperar* el efecto de la orden, es decir, la obediencia, es decir, la acción, esta *impresión* se ha traducido en la sensación de que allí habría la *necesidad de un efecto*; en definitiva, el volente cree, con un grado bastante elevado de seguridad, que la voluntad y la acción serían de algún modo la misma cosa —, atribuye el éxito y la ejecución del querer a la voluntad misma y con ello goza de un aumento de aquel sentimiento de poder que implica todo éxito. «Libertad de la voluntad» — he aquí la expresión para definir aquel complejo estado de placer en el volente que manda y se identifica simultáneamente con el ejecutor, — que en cuanto tal se regocija en el triunfo sobre las adversidades, pero juzga para sí que es la propia voluntad la que en realidad superaría dichas adversidades. De este modo, el volente incorpora los sentimientos de placer de los instrumentos ejecutores y victoriosos, los de la servicial «subvoluntad» o subalmas —en efecto, nuestro cuerpo no es más que una construcción social de muchas almas—, al sentimiento de placer del que manda. *L'effet c'est moi*[21]: sucede aquí lo que sucede en cualquier comunidad dichosa y bien edificada, esto es, que la clase gobernante se identifica con los logros de la comunidad. Todo querer se basa sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una construcción social de muchas «almas»: razón por la cual un filósofo debería arrogarse el derecho de considerar el querer en sí desde el horizonte de la moral: es decir, de la moral entendida como doctrina de las relaciones de dominio en las que surge el fenómeno «vida». —

20.

Que los diversos conceptos filosóficos no tienen nada de arbitrario, que no se desarrollan por separado, sino que crecen en relación y parentesco mutuos, que,

[21] «El efecto soy yo»: Nietzsche parodia aquí la célebre frase atribuida al rey Luis XIV («*L'Etat c'est moi*»), haciendo de una imagen política una potente metáfora del funcionamiento interno del cuerpo.

por repentino y caprichoso que aparentemente sea su surgimiento en la historia del pensamiento, pertenecen sin embargo a un sistema, igual que un conjunto de elementos de la fauna pertenece a una parte del continente: esto es algo que se revela, en último término, en la seguridad con que los filósofos más variados rellenan una y otra vez un determinado esquema fundamental de *posibles* filosofías. Bajo el influjo de un hechizo invisible vuelven a recorrer siempre de nuevo la misma órbita: ya pueden sentirse tan independientes entre sí con su voluntad crítica o sistemática: algo en ellos los impulsa hacia un determinado orden, uno detrás del otro, precisamente hacia esa sistemática y parentesco innatos de los conceptos. En efecto, su pensar es mucho menos un descubrir que un reconocer, un volver a recordar, el regreso a un lejano e inmemorial hogar del alma desde el que otrora brotaron aquellos conceptos: — filosofar es, en este sentido, una especie de atavismo de orden supremo. El sorprendente parecido de familia de todo filosofar indio, griego y alemán se explica con bastante facilidad. Justo allí donde se da un parentesco lingüístico, no hay manera de evitar que gracias a la común filosofía de la gramática —quiero decir, gracias al dominio y a la dirección inconscientes de unas funciones gramáticales idénticas— todo esté dispuesto ya de antemano para un desarrollo y una sucesión parecidos de los sistemas filosóficos: del mismo modo que el camino parece estar cerrado a otras posibilidades distintas de interpretación del mundo. Es altamente probable que los filósofos del ámbito lingüístico ural-altaico (donde el concepto de sujeto es el menos desarrollado) contemplen «el mundo» de otra manera y caminen por otros senderos que los indogermanos o los musulmanes: el hechizo de determinadas funciones gramaticales es, en última instancia, el hechizo de los juicios de valor *fisiológicos* y de condiciones raciales. — Hasta aquí la refutación de la superficialidad de Locke con respecto al origen de las ideas[22].

21.

La *causa sui* es la mejor autocontradicción jamás ideada, una especie de violación y aberración lógicas: sin embargo, el orgullo desenfrenado del ser humano ha terminado enredándose de manera profunda y terrible justo con este sinsentido. La aspiración a la «libertad de la voluntad», concebida en aquel sentido metafísico superlativo como el que lamentablemente sigue predominando en las cabezas de los semiinstruidos, la aspiración a asumir uno mismo la responsabilidad entera y última por sus acciones y eximir de ellas a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar y a la sociedad, no significa de hecho otra cosa que la de ser justo esa *causa sui* y, con una osadía más grande que la de Münchhausen, salir del pantano de la nada para encaminarse a la existencia tirándose uno de los pelos[23]. Suponiendo que alguien esquivara la simpleza campesina de este famoso con-

[22] La alusión a la crítica lockeana de las ideas innatas debe entenderse a la luz de los siguientes fragmentos preparatorios, cfr. FP III, 36 [32], 40 [34] y FP IV, 1 [21].

[23] El excéntrico barón de Münchhausen (1720-1797) se hizo muy famoso en Alemania por contar historias de aventuras fantásticas que nunca le habían sucedido. Por ejemplo, en la anécdota a la que hace referencia Nietzsche afirmó haber salido de un pantano donde se había quedado atascado con su caballo tirando de la propia coleta de su peluca. A la misma anécdota alude también Schopenhauer en varios pasajes de su obra, cfr. WWV I, II, § 5, y sobre todo en el segundo capítulo de *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (trad. y prólogo de

cepto de «voluntad libre» y lograra borrarlo de su cabeza, entonces le pediría ahora que diera un paso más en su «ilustración» y borrara también de su cabeza la inversión de ese monstruoso concepto de «voluntad libre»: me refiero a la «voluntad no libre», que desemboca en un abuso de la causa y el efecto. No se deben *cosificar* equivocadamente la «causa» y el «efecto», tal como hacen los investigadores de la naturaleza (o quien, como ellos, piensa en términos naturalistas —) de acuerdo con la torpeza mecanicista dominante que deja que la causa presione y empuje hasta que esta «produce un efecto»; uno debe servirse de la «causa» y el «efecto» tan solo como puros *conceptos*, es decir, como ficciones convencionales cuya finalidad es la designación, la comunicación, *no* la explicación. En el «en sí» no hay en absoluto «relaciones causales», ni «necesidad», ni «no libertad psicológica», allí *no* se deduce «la causa del efecto», ni gobierna «ley» alguna. Somos únicamente *nosotros* los que hemos fabulado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el fundamento, la finalidad; y si fabulamos este mundo de signos como «en sí» y lo entremezclamos con las cosas, entonces volvemos a actuar del modo en que siempre lo hemos hecho, a saber, *mitológicamente*. La «voluntad no libre» es mitología: en la vida real solo se trata de una voluntad *fuerte* o *débil*. — Es casi siempre ya un síntoma de lo que le falta a un pensador cuando este, en plena «conexión causal» y «necesidad psicológica», empieza a sentir algo de coacción, de necesidad, de tener-que-inferir, de presión, de falta de libertad: sentir justamente de este modo es delatador, — la persona se delata a sí misma. Y, por lo general, si mis observaciones son correctas, la «no libertad de la voluntad» es concebida en cuanto problema desde dos posiciones completamente opuestas, aunque siempre de un modo profundamente *personal*: los unos no quieren dejar escapar bajo ningún precio a su «responsabilidad», a la creencia en *sí mismos* ni al derecho a *su* mérito (las razas vanidosas pertenecen a esta categoría —); los otros quieren, por el contrario, no ser responsables de nada, no tener la culpa de nada, y exigen, desde un íntimo desprecio de sí mismos, poder *escabullirse* a cualquier otro lugar. Estos últimos, cuando escriben libros, tienen la costumbre de simpatizar con los criminales; una suerte de compasión socialista es su disfraz más apropiado. Y en efecto, el fatalismo de los débiles de voluntad se embellece admirablemente cuando sabe presentarse como «*la religion de la souffrance humaine*»[24]: tal es *su* «buen gusto».

22.

Perdonadme que, como viejo filólogo que soy, no renuncie a la maldad de señalar con el dedo las malas técnicas de interpretación: pero aquella «regularidad de la naturaleza» de la que vosotros físicos habláis con tanto orgullo, como si — — existe solo en virtud de vuestra interpretación y mala «filología», — ¡no es ningún hecho, ningún «texto», antes bien, solo es una recomposición y una ter-

---

Eduardo Ovejero Maury, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 54), de donde Nietzsche la extrae directamente, pues sirve también como ejemplo para ilustrar la absurdidad de la *causa sui*.

[24] «La religión del sufrimiento humano»: palabras finales de la novela de Paul Bourget *Un crime d'amour* (París, A. Lemerre, 1886), que Nietzsche había leído al poco de publicarse (cfr. la carta a Franz Overbeck de 10 de abril de 1886, en CO V, p. 158).

giversación del sentido ingenuos y humanitarios con las que complacéis hasta la saciedad a los instintos democráticos del alma moderna! «En todos lados, igualdad ante la ley, — en eso la naturaleza no lo tiene ni distinto ni mejor que nosotros»: gentil reticencia en la que de nuevo se enmascara la enemistad plebeya contra todo lo privilegiado y soberano, así como un segundo y más refinado ateísmo. «*Ni dieu, ni maître*»[25] —también vosotros lo queréis así: y por eso, ¡«viva la ley natural»! — ¿no es cierto? Pero, como ya he dicho, esto es interpretación, no texto; y podría llegar alguien que, con una intención y una técnica de interpretación opuestas, supiese leer en esta misma naturaleza y en relación a los mismos fenómenos precisamente la imposición tiránica, avasalladora e implacable de las aspiraciones de poder, — un intérprete que pusiera delante de vuestros ojos el carácter universal e incondicional de toda «voluntad de poder», de modo que prácticamente cualquier palabra e incluso la palabra «tirano» acabase pareciendo inutilizable o ya una metáfora debilitante y mitigadora — como demasiado humana —; y que, sin embargo, terminase por afirmar de este mundo lo mismo que vosotros, esto es, que tendría un curso «necesario» y «calculable», pero *no* porque en él rigen unas leyes, sino porque *faltan* leyes en absoluto y porque cualquier poder saca en cada instante su última consecuencia. Suponiendo que también esto no sea más que interpretación — ¿y seréis lo bastante impetuosos para hacer esta objeción? — pues bien, tanto mejor. —

## 23.

Toda la psicología se ha quedado atascada hasta ahora en prejuicios y temores morales: no se ha arriesgado a las profundidades. Concebirla, como yo la concibo, como morfología y *doctrina de la evolución de la voluntad de poder* — esto no lo ha rozado nadie ni siquiera en sus pensamientos: eso sí, toda vez que esté permitido reconocer en lo que se ha escrito hasta ahora un síntoma de aquello que ha sido silenciado. El poder de los prejuicios morales ha penetrado profundamente en el mundo más espiritual, al parecer el más frío e incondicional de los mundos — y, como se sobrentiende, de manera perjudicial, represiva, cegadora, manipuladora. Una auténtica fisio-psicología ha de luchar contra resistencias inconscientes en el corazón del investigador, tiene «al corazón» en su contra: ya solo una doctrina de la condicionalidad recíproca de las pulsiones «buenas» y «perversas», por su condición de sutil inmoralidad, le provoca pena y hastío a una conciencia moral todavía fuerte y animosa, — y, más aún, una doctrina de la derivación de las pulsiones buenas a partir de las perversas. Pero suponiendo que alguien tomara incluso los afectos del odio, la envidia, la codicia, el dominio como afectos que condicionan la vida, como algo que debiera estar presente en la economía global de la vida de un modo fundamental y esencial, y que, por consiguiente, tuviera que seguir creciendo, en el caso de que la vida deba seguir creciendo, — esa persona padecerá semejante orientación de su juicio como un mareo. Y sin embargo, tampoco esta hipótesis sería ni de lejos la más penosa y extraña en este formidable reino, todavía joven, de conocimientos peligrosos: — ¡y desde luego existen cien buenas razones para que de él se mantenga alejado

[25] «Ni Dios, ni amo»: célebre divisa anarquista. Nietzsche volverá a utilizarla más adelante en el parágrafo 202.

todo aquel que — *pueda*! Por otro lado: una vez que nuestro barco ha desviado su rumbo hasta aquí, ¡pues bien! ¡Adelante! ¡Ahora apretad bien los dientes! ¡Mantened los ojos abiertos! ¡Manos firmes al timón! — estamos atravesando de lleno la moral, dejándola *atrás*, quizá estamos aplastando y triturando con ello nuestro propio resto de moralidad mientras planeamos y arriesgamos nuestro viaje hacia allí, — ¡pero qué importamos *nosotros*! Nunca a intrépidos viajeros y aventureros se les ha abierto un *mundo más profundo* de descubrimientos: y el psicólogo que «ofrece un sacrificio» así —*no* se trata del *sacrifizio dell'intelletto*[26], ¡al contrario!— podrá al menos exigir que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias, a cuyo servicio y preparación se ponen las demás ciencias. Pues de ahora en adelante la psicología vuelve a ser el camino que conduce a los problemas fundamentales.

## Sección segunda

### El espíritu libre

24[27].

*O sancta simplicitas!*[28] ¡En qué extraña simplificación y falsificación vive el hombre! ¡Uno no puede dejar de maravillarse cuando ya ha fijado su mirada sobre semejante milagro! ¡Con qué claridad y libertad y ligereza y simplicidad nos hemos tomado todo a nuestro alrededor! ¡Cómo supimos darle a nuestros sentidos un cheque en blanco para todo lo superficial, y a nuestro pensamiento una avidez divina de caprichosos saltos y falacias! — ¡cómo supimos desde el principio conservar nuestra ignorancia a fin de gozar de una libertad, una despreocupación, una imprevisión, una serenidad de la vida apenas comprensible, a fin de disfrutar la vida! Y solo sobre la base de este ya sólido y granítico fundamento de ignorancia se ha podido levantar hasta ahora la ciencia, y la voluntad de saber sobre el fundamento de una voluntad mucho más poderosa, ¡la voluntad de no saber, de incertidumbre, de no verdad! No como su contrario, sino — ¡como su refinamiento! Y es que por mucho que el *lenguaje*, aquí como en otras partes, no consiga ir más allá de su tosquedad y continúe hablando de contrarios, cuando estos no son otra cosa que grados y diversas sutilezas de gradaciones; asimismo,

---

[26] Con la expresión italiana *sacrifizio dell'intelletto* se alude, a su vez, a la conocida fórmula en latín *sacrificium intellectus*, empuñada por la Iglesia católica sobre todo a partir del Concilio Vaticano I (1869/70), por la que se reclamaba la sumisión y subordinación a la infalibilidad pontificia, aunque en Nietzsche esta expresión está asociada al jesuitismo y a la figura de Blaise Pascal, a su «suicidio de la razón» (§ 46) y a su cruel *sacrifizio* (§ 229). Cfr. también FP III, 8 [12].

[27] Cfr. FP II, 2.ª, 15 [1].

[28] «¡Oh santa simplicidad!»: palabras atribuidas al reformador checo Jan Hus (1369-1415), cuando vio cómo una anciana apilaba con más leña la hoguera que iba a quemarlo vivo. Cfr. también MA I, 67, así como FP III, 3 [1] (379): «Téngase cuidado con la *sancta simplicitas*: ella es la que ha amontonado la leña para todas las hogueras».

por mucho que la consabida tartufería de la moral, la cual pertenece ahora a nuestra «carne y sangre»[29] de manera invencible, le dé incluso la vuelta a las palabras que pronunciamos los que sabemos: tanto aquí como allí comprendemos y nos reímos del hecho de que sea precisamente la mejor ciencia la que nos quiere retener en este mundo *simplificado*, artificial hasta la médula, fabulado a placer y falsificado, de que ame involuntariamente voluntariosa el error, porque ella, la viviente, — ¡ama la vida!

25.

Después de una entrada tan alegre unas palabras serias no debieran ser desoídas: se dirigen a los más serios. ¡Sed prudentes, vosotros filósofos y amigos del conocimiento, y guardaos del martirio! ¡Del sufrimiento «a causa de la verdad»! ¡Incluso de defenderos a vosotros mismos! A vuestra conciencia moral esto le corrompe toda su inocencia y sutil neutralidad, os vuelve tercos frente a objeciones y muletas rojas, os atonta, os embrutece y os convierte en toros el hecho de que, estando vosotros en lucha contra peligros, calumnias, sospechas, anatemas y otras consecuencias aún más burdas de la enemistad, tengáis que acabar haciendo el papel de defensores de la verdad sobre la tierra: — ¡como si «la verdad» fuese una persona tan inofensiva y torpe que necesitara defensores! ¡Y justamente vosotros, caballeros de la tristísima figura[30], mis ociosos y telarañosos señores del espíritu! ¡A fin de cuentas, sabéis mejor que nadie que no importa en absoluto si justamente *vosotros* tenéis razón, sabéis también que ningún filósofo la ha tenido hasta ahora, y que bien pudiera ser que en cada signo de interrogación que colocáis detrás de vuestros lemas y doctrinas favoritos (y de vez en cuando detrás de vosotros mismos) se hallara una veracidad más digna de alabanza que en todos los gestos y trucos solemnes delante de fiscales y tribunales! ¡Poneos mejor a un lado! ¡Huíd a lo oculto! ¡Y tened vuestra máscara y vuestra sutileza, para que se os confunda con otros! ¡O que se os tema un poco! ¡Y no os olvidéis del jardín, el jardín con el enrejado dorado! ¡Y tened a vuestro alrededor a personas que sean como un jardín, — o como música sobre el agua, a la hora del atardecer, cuando ya el día se convierte en un recuerdo: — ¡elegid la *buena* soledad, la libre, traviesa y ligera soledad, la cual os dará también un derecho a continuar siendo buenos en algún sentido! ¡Qué venenosos, qué taimados, qué malos nos vuelve cualquier guerra prolongada que no se permite llevar a cabo con violencia abierta! ¡Qué *personal* se vuelve un miedo prolongado, una larga fijación por los enemigos, por posibles enemigos! Estos proscritos de la sociedad, estos largamente perseguidos, gravemente acosados, —también los eremitas por imposición, los Spinozas y Giordano Brunos— siempre acaban convirtiéndose, ya sea bajo la mascarada más espiritual, y quizá incluso sin que ellos mismos lo sepan, en refinados vengadores y envenenadores (¡basta con excavar alguna vez el fundamento de la ética y de la teología de Spinoza!) — por no hablar de la torpeza de la indignación moral, que en un filósofo constituye la señal infalible de que ha perdido su humor filosófico. El martirio del filósofo, su «sacrificio por la verdad» hace aparecer a

---

[29] Cfr. *Génesis*, 37, 27.
[30] Variación del «Caballero de la Triste Figura», es decir, nuestro Don Quijote.

la fuerza lo que en él había de agitador y comediante; y suponiendo que hasta ahora solo se le haya observado con una curiosidad artística, entonces puede llegar a comprenderse ciertamente el peligroso deseo, con respecto a algún que otro filósofo, de verlo también en su degeneración (degenerado en «mártir», en vocinglero del escenario y de la tribuna). Solo que, con semejante deseo, uno debería tener bien claro *lo* que en todo caso va a ver: — nada más que una obra satírica, la secuela de una farsa, la continua demostración de que la larga y verdadera tragedia *ha llegado a su fin*: a no ser que toda filosofía naciente haya sido una larga tragedia. —

26.

Todo hombre excelso aspira instintivamente a tener un castillo y un secreto propios donde esté *a salvo* de la masa, de los muchos, de la mayoría, donde pueda olvidar la regla «hombre» en tanto en cuanto excepción suya: — con la única salvedad de que un instinto aún más fuerte lo empuje directamente hacia esta regla, como hombre de conocimiento en un sentido grande y excepcional. Quien en el trato con personas no brille de vez en cuando con todos los colores de la necesidad, con el verde y el gris de la náusea, el hastío, la conmiseración, el ensombrecimiento y el aislamiento, no es ciertamente un hombre de gusto superior; ahora bien, suponiendo que no cargue voluntariamente todo este peso y displacer[31], que intente siempre eludirlos y permanecer escondido, como hemos dicho, callado y orgulloso en su castillo, pues bien, una cosa es segura: no está hecho, no está predestinado para el conocimiento. Pues en cuanto tal acabaría por decirse un día a sí mismo «¡que el diablo se lleve mi buen gusto! ¡Pero si la regla es más interesante que la excepción — que yo, la excepción!» — y se pondría en camino hacia *abajo*, sobre todo hacia «adentro». El estudio del hombre *medio*, prolongado, serio, y para tal fin, mucho disfraz, autosuperación, familiaridad y malas compañías — toda compañía es una mala compañía excepto la que tenemos con nuestros iguales —: esto constituye una parte necesaria de la biografía de cualquier filósofo, acaso la parte más incómoda, la más hedionda y plagada de desilusiones. Pero si tiene suerte, tal como corresponde a un afortunado del conocimiento, el filósofo se encontrará con verdaderos abreviadores y aliviadores de su tarea, — me refiero a los llamados cínicos, es decir, a aquellos que simplemente reconocen dentro de sí el animal, la vulgaridad o la «regla», pero que poseen, a su vez, ese grado de espiritualidad y prurito necesarios para poder hablar sobre sí mismos y sobre sus iguales *delante de terceros*: — a veces incluso se revuelcan en los libros como en su propio estiércol. El cinismo es la única forma en que las almas más vulgares rozan aquello que constituye la probidad; y frente a cualquier cinismo más grosero y sutil, el hombre superior debe abrir los oídos y felicitarse cada vez que, precisamente delante de él, un bufón desvergonzado o un sátiro científico empiezan a levantar la voz. Hay incluso casos en los que a la náusea se le mezcla la fascinación, a saber: allí donde, por un capricho de la naturaleza, a semejantes ma-

[31] Juego de palabras entre los términos *Last* («peso», «carga») y *Unlust* («displacer», «disgusto»), que es, a su vez, una sutil variación de una contraposición capital en el pensamiento nietzscheano de madurez entre *Lust* y *Unlust* («placer» y «displacer»).

chos cabríos o monos indiscretos va unido el genio, como en el caso del *abbé* Galiani[32], el hombre más profundo, más perspicaz y quizá también el más sucio de su siglo — él fue mucho más profundo que Voltaire y, en consecuencia, también un punto más callado. Ocurre a menudo que, como ya se ha apuntado, la cabeza científica se asienta sobre un cuerpo de mono, un sutil entendimiento de excepción sobre un alma vulgar, — algo que particularmente entre médicos y fisiólogos de la moral no es rara excepción. Y allí donde alguien hable sin exasperación, más bien de manera inocua, sobre el ser humano como de un vientre con dos necesidades y una cabeza con una sola; allí donde alguien no vea ni busque ni *quiera* ver otra cosa que hambre, deseo sexual y vanidad, como si fueran los únicos y auténticos resortes de las acciones humanas; en definitiva, allí donde se hable «mal» del ser humano —y ni siquiera *perversamente*—, allí es donde el amante del conocimiento debe prestar atención y acercar su oído con sutileza y esmero, tenerlo cerca de donde se habla sin indignación. Pues el hombre indignado, y quienquiera que se destroce y despedace a sí mismo con sus propios dientes (o, como alternativa, al mundo, a Dios o a la sociedad), puede ser que, de acuerdo con el cálculo de la moral, sea más elevado que el sátiro risueño y autosatisfecho, pero en cualquier otro respecto es el caso más habitual, más indiferente, menos instructivo. Y nadie *miente* tanto como el indignado. —

27[33].

Es difícil hacerse entender: sobre todo cuando uno piensa y vive *gangasrotogati*, entre personas que piensan y viven de un modo distinto, a saber, *kurmagati* o, en el mejor de los casos, *mandeikagati*, «conforme a la zancada de la rana» —¿acaso no estoy haciendo todo lo posible para que resulte difícil entenderme a mí mismo[34]?—, y debemos ser reconocidos de todo corazón por la buena disposición para cierta sutileza de nuestras interpretaciones. Ahora bien, en lo que se refiere a «los buenos amigos», aquellos que siempre están demasiado cómodos y que precisamente como amigos creen tener un derecho a la comodidad: uno hará bien en concederles de antemano un campo de juego y una palestra para la incomprensión: — así uno tendrá todavía algo de lo que reírse; — o en eliminarlos de golpe, a estos buenos amigos, — ¡para reír también!

[32] Nietzsche volverá a referirse positivamente al carácter del abate napolitano Ferdinando Galiani (1728-1787) en los parágrafos 222 y 288, basando su juicio en la lectura de la correspondencia que mantuvo con grandes personajes parisinos del siglo de las luces, como Voltaire, Diderot y sobre todo con aquella que mantuvo con Madame d'Épinay, cfr. *Lettres de l'Abbé Galiani*, 2 vols., París, G. Charpentier, 1882 [BN].

[33] Cfr. FP IV, 1 [182], 3 [18].

[34] Para entender la función de los tres términos en sánscrito elegidos por Nietzsche, *gangasrotogati* («fluyente como la corriente del Ganges»), *kurmagati* («con el andar de la tortuga») y *mandeikagati* («con el andar de la rana»), es indispensable tener en mente el correspondiente fragmento preparatorio, donde se establece su relación con el *presto*, el *lento* y el *staccato*, esto es, la dimensión musical y rítmica del lenguaje (cfr. FP IV, 3 [18]). Por lo demás, la inspiración nietzscheana surge de la lectura de J. Jolly, «Eine Reise nach Ostindien. IV. Calcutta», en *Deutsche Rundschau* 40 (1884), pp. 107-127, aquí p. 121.

28[35].

Lo que peor se deja traducir de una lengua a otra es el *tempo* de su estilo: el cual tiene su fundamento en el carácter de la raza, o dicho en términos fisiológicos, en el *tempo* medio de su «metabolismo». Existen traducciones concebidas honestamente que son casi falsificaciones, como si fuesen vulgarizaciones involuntarias del original, por la sencilla razón de que su *tempo* valiente y alegre no ha podido ser traducido, un *tempo* que evite y salte por encima de todo cuanto hay de peligroso en las cosas y en las palabras. El alemán es prácticamente incapaz de un *presto* en su idioma: por consiguiente, es razonable concluir que lo será también con muchos de los más deliciosos y audaces matices del pensamiento libre, propios del espíritu libre. Del mismo modo que el bufón y el sátiro le resultan extraños en cuerpo y alma, también Aristófanes y Petronio le resultan intraducibles. Todo lo grave, denso, solemnemente tosco, todos los fastidiosos y aburridos géneros estilísticos han sido desarrollados con opulente variedad por parte de los alemanes, — perdonadme que diga que incluso la prosa de Goethe, con su mezcla de rigidez y gracilidad, no supone una excepción, por cuanto es el reflejo de los «viejos buenos tiempos», a los que ésta pertenece, así como la expresión del gusto alemán en una época en que todavía existía un «gusto alemán»: el cual era un gusto rococó *in moribus et artibus*[36]. Lessing supone una excepción, gracias a su naturaleza de comediante, que entendía muchas cosas y era entendido en otras muchas: él, que no por casualidad había sido traductor de Bayle y gustaba de refugiarse en la cercanía de Diderot y Voltaire, o mejor aún, en la de los comediógrafos romanos: — también en su *tempo* amaba Lessing el librepensamiento, la huida de Alemania. Ahora bien, cómo iba a lograr la lengua alemana, e incluso en la prosa de un Lessing, imitar el *tempo* de Maquiavelo, alguien que en su *Príncipe* nos hace respirar el aire seco y delicado de Florencia y no puede dejar de presentar los asuntos más serios en un *allegrissimo* desinhibido: acaso no sin un malicioso sentimiento de artista con respecto a la oposición que se ha atrevido a plantear, — los pensamientos largos, complicados, penosos, peligrosos, y un *tempo* galopante y del mejor y más travieso de los humores. Finalmente, quién se atrevería a realizar una traducción al alemán de Petronio, quien, más que ningún otro gran músico habido hasta ahora, ha sido el maestro del *presto* en sus invenciones, ocurrencias y palabras: ¡qué importan a fin de cuentas todas las ciénagas del mundo enfermo y terrible, también las del «mundo antiguo», si se poseen, como él, los pies del viento, la corriente y el aliento, la burla liberadora de un viento que cura todas las cosas en la medida en que las hace *correr*! Y en lo que se refiere a Aristófanes, ese espíritu transfigurado, complementario, en razón del cual se le *perdona* al helenismo entero el que haya existido, suponiendo que se haya comprendido en toda su profundidad todo *aquello* que ahí necesita ser perdonado y transfigurado: — no sabría encontrar nada que me haya hecho soñar más sobre el secretismo y la naturaleza de esfinge de *Platón* que aquel *petit fait* felizmente conservado: el hecho de que debajo de la almohada de su lecho mortuorio no se encontrase ninguna «Biblia», nada egip-

[35] Cfr. FP III, 34 [102].
[36] «En las costumbres y en las artes».

cio, pitagórico o platónico, sino a Aristófanes. ¡Cómo hubiese soportado la vida incluso un Platón —una vida griega, a la que había dicho no,— sin un Aristófanes! —

29.

Es cosa de muy pocos ser independiente: — es un privilegio de los más fuertes. Y quien lo intenta, también con pleno derecho, aun cuando no lo *necesite*, probablemente demuestra con ello que no es solo fuerte sino temerario hasta el desenfreno. Se adentra en un laberinto, multiplica por mil los peligros que la vida encierra ya de por sí: de los cuales no es el menor de ellos el que nadie vea con sus ojos ni cómo ni dónde se ha perdido, aislado y desgarrado trozo a trozo por un minotauro cualquiera de las cavernas de la conciencia. Suponiendo que un individuo así pereciera, esto ocurriría tan lejos de la comprensión de los seres humanos que estos no lo sentirían ni compadecerían: — ¡y no puede ya volver atrás! ¡Tampoco puede volver atrás a la compasión de los seres humanos! — —

30.

Nuestros descubrimientos supremos tienen que sonar —¡y deben sonar!— como locuras y en determinadas circunstancias como crímenes, cuando llegan de manera ilícita a oídos de aquellos que no están predispuestos ni predeterminados para ellos. Lo exotérico y lo esotérico, tal como se distinguía en el pasado entre indios, griegos, persas y musulmanes, en definitiva, allí donde se creía en una jerarquía y *no* en una igualdad y en unos derechos iguales, — no se diferencian tanto entre sí por el hecho de que el exotérico se encuentre fuera y vea, evalúe, mida y juzgue desde fuera y no desde dentro: lo más esencial es que vea las cosas de abajo arriba, — ¡pero el esotérico *de arriba abajo*! Existen alturas del alma desde las cuales incluso la tragedia deja de producir un efecto trágico; y si se considerase unitariamente toda la pena del mundo, ¿quién se atrevería a decidir si su visión induce y obliga *necesariamente* a la compasión y por tanto a la duplicación de la pena?... Lo que sirve de alimento o tónico para la especie superior habrá de ser casi un veneno para otra muy distinta e inferior. Las virtudes del hombre vulgar podrían representar vicios y debilidades en un filósofo; sería posible que un hombre de naturaleza superior, en el supuesto de que degenerase y sucumbiese, adquiriera unas cualidades por razón de las cuales ahora fuese necesario venerarlo como un santo en el mundo inferior hacia el que ha descendido. Existen libros que poseen un valor inverso para el alma y la salud, dependiendo de si los utilizan el alma inferior, la fuerza vital inferior, o bien el alma más elevada y poderosa: en el primer caso son libros peligrosos, desintegradores, disolventes, en el otro, llamadas de heraldo donde los más valientes desafían *su* valentía. Los libros para todo el mundo son siempre libros malolientes: está impregnado en ellos el olor a gente pequeña. Allí donde come y bebe el pueblo, incluso allí donde venera, allí es donde suele apestar. No hay que ir a las iglesias si lo que se quiere es respirar aire *puro*. —

31[37].

En los años de juventud todavía se venera y desprecia sin aquel arte del matiz que constituye el mejor beneficio de la vida, y uno acaba pagando caro haber asaltado de este modo a personas y cosas a golpe de sí y de no. Todo está dispuesto de tal manera que el peor de los gustos, a saber, el gusto por lo incondicional, sea cruelmente burlado y profanado hasta que el hombre aprenda a introducir un poco de arte en sus sentimientos e incluso prefiera arriesgarse con un tentativa artística: como hacen los verdaderos artistas de la vida. La ira y la reverencia, inherentes a la juventud, no parecen concederse ningún reposo hasta que no han falsificado a los hombres y a las cosas de un modo tal que permitan desahogarse en ellos: — la juventud es ya de por sí algo engañoso y traicionero. Más tarde, cuando la joven alma, martirizada por numerosas desilusiones, se vuelve finalmente contra sí misma, con suspicacia, todavía ardiente y salvaje, también en su suspicacia y en sus remordimientos de conciencia: ¡cómo se enfada entonces consigo misma, con qué impaciencia se desgarra a sí misma, qué venganza toma por su larga autoofuscación, como si hubiese sido una ceguera voluntaria! En esta transición, uno se castiga a sí mismo desconfiando de su propio sentir, tortura su entusiasmo a través de la duda, incluso siente ya la buena conciencia como un peligro, por así decirlo, como un enmascaramiento de sí mismo y una fatiga de la probidad más refinada; y, sobre todo, se toma partido, de un modo radical, *contra* «la juventud». — Una década más tarde: y comprendemos que también todo esto — ¡había sido juventud!

32.

Durante el período más largo de la historia humana —se lo llama la época prehistórica— el valor o la ausencia de valor de una acción se deducían de sus consecuencias: ni la acción en sí ni su procedencia eran tomadas en consideración, sino que, más o menos del mismo modo en que todavía hoy en China el honor o el deshonor de los hijos se remonta al de los padres, era la fuerza retroactiva del éxito o del fracaso la que orientaba a los hombres a pensar bien o mal sobre una acción. Llamemos a este período el período *premoral* de la humanidad: por aquel entonces, el imperativo «¡conócete a ti mismo!» aún era desconocido. En los últimos diez milenios, por el contrario, en algunas grandes regiones terrestres se ha llegado poco a poco al punto en que sobre el valor de una acción ya no deciden las consecuencias, sino su procedencia: esto representa en su conjunto un gran acontecimiento, un considerable refinamiento de la mirada y de la vara de medir, un efecto tardío e inconsciente del dominio de valores aristocráticos y de la fe en la «procedencia», el signo distintivo de un período que en sentido estricto podemos definir como período *moral*: con ello tiene lugar el primer intento de conocimiento de sí mismo. En vez de las consecuencias, la procedencia: ¡qué inversión de la perspectiva! ¡Y seguro que fue una inversión alcanzada solo tras largas luchas y vaivenes! Desde luego: una nueva y fatídica superstición, una peculiar estrechez en la interpretación se hizo justo por eso con el poder: se interpretó la procedencia de una acción en un sentido muy específico como proceden-

[37] Cfr. FP III, 41 [2] (1).

cia derivada de una *intención*; se estuvo de acuerdo en creer que el valor de una acción residía en el valor de su intención. La intención en cuanto procedencia y prehistoria integrales de una acción: bajo este prejuicio es como se ha elogiado, censurado, juzgado y filosofado sobre la tierra desde el punto de vista moral hasta prácticamente nuestros días. — Ahora bien, ¿no nos vemos hoy ante la necesidad de encarar de nuevo una inversión y un desplazamiento fundamental de los valores, gracias a una reflexión sobre sí mismo y una profundización renovadas del ser humano? ¿No nos encontramos a las puertas de un período que, por lo pronto, podríamos caracterizar negativamente como período *extramoral*: hoy, donde al menos entre nosotros inmoralistas se tiene la sospecha de que es precisamente lo *no intencional* de una acción lo que confiere su valor decisivo, y de que toda su intencionalidad, todo cuanto puede ser visto, sabido, conocido «conscientemente» pertenece todavía a su superficie, a su piel, — la cual, como cualquier piel, revela algo, pero *oculta* aún más cosas? En definitiva, nosotros creemos que la intención es solo un signo y un síntoma que precisan primero de una interpretación, luego, un signo que significa multitud de cosas y que, en consecuencia, tomado por sí solo no significa casi nada, — creemos que la moral, en el sentido que se le ha atribuido hasta el presente, es decir, como moral de las intenciones, ha sido un prejuicio, una precipitación, quizás una provisionalidad, una cosa, pongamos, a la altura de la astrología y de la alquimia, pero en todo caso algo que tiene que ser superado. La superación de la moral, en un cierto sentido incluso la autosuperación de la moral: tal vez sea este el nombre para aquella tarea prolongada y secreta que ha sido reservada para las conciencias más sutiles y honestas del presente, también para las más maliciosas, ellas, que son piedras de toque vivientes del alma. —

33.

No hay más remedio: tenemos que pedir cuentas y someter a juicio despiadadamente a los sentimientos de entrega, de sacrificio por el prójimo, a toda la moral de la renuncia de sí mismo: también a la estética de la «contemplación desinteresada», bajo la cual la desvirilización del arte intenta ahora tan seductoramente generar una buena conciencia. Hay demasiado encanto y dulzura en esos sentimientos hacia «los otros», hacia lo «*no* para mí», como para que no fuera necesario ser doblemente desconfiados y preguntarse: «¿no son tal vez — *seducciones*?» — El que *gusten* —tanto al que los tiene, como al que saborea sus frutos, incluido el mero espectador —, no constituye todavía un argumento a su *favor*, sino más bien invita precisamente a tener cuidado. ¡Seamos, pues, cuidadosos!

34.

Con independencia del punto de vista filosófico que se adopte hoy: considerado desde cualquier ángulo, el *carácter erróneo* del mundo en que creemos vivir es lo más seguro y firme que nuestra mirada puede todavía aprehender: — a favor de ello encontramos razones y más razones que nos incitan a hacer conjeturas sobre un principio engañador en la «esencia de las cosas». Pero quien hace res-

ponsable a nuestro pensar mismo, es decir, «al espíritu», de la falsedad del mundo una digna escapatoria a la que recurre todo consciente o inconsciente *advocatus dei* : quien considera que este mundo, incluidos el espacio, el tiempo, la forma y el movimiento han sido *deducidos* erróneamente: alguien así tendría al menos un buen motivo para aprender por fin a desconfiar de todo pensar: ¿acaso no nos habría jugado hasta ahora la peor de las trastadas? ¿Y qué garantía tendríamos de que no continúa haciendo lo que siempre ha hecho? Dicho con toda la seriedad del mundo: la inocencia de los pensadores tiene algo de conmovedor y que infunde respeto, y les permite plantarse, todavía hoy, delante de la conciencia con la petición de que les ofrezca respuestas *honestas*: por ejemplo, a la pregunta de si ella, la conciencia, es «real», o por qué en verdad está tan decidida a mantenerse alejada del mundo exterior y preguntas de este estilo. La creencia en «certezas inmediatas» es una ingenuidad *moral* que nos honra a nosotros los filósofos: pero — ¡no debemos ser hombres «*solo* morales»! ¡Al margen de la moral, esa creencia es una estupidez que nos honra más bien poco! Bien puede ser que en la vida burguesa la desconfianza siempre presta esté considerada como una señal de «mal carácter» y, en consecuencia, pertenezca al género de las imprudencias: aquí, entre nosotros, más allá del mundo burgués y de sus síes y sus noes, — qué nos impide ser imprudentes y decir: el filósofo tiene incluso *derecho* a un «mal carácter», por cuanto es la criatura que hasta ahora siempre ha sido mejor burlada sobre la tierra, — él ahora tiene el *deber* de desconfiar, de bizquear con la mayor de las maldades desde todos los abismos de la sospecha. — Perdonadme la broma de esta mueca y giro sombríos: pues precisamente yo he aprendido, en lo que se refiere a engañar y ser engañado, a pensar y a evaluar de un modo distinto, y le tengo reservada al menos un par de coces a esa rabia ciega con la que los filósofos se resisten a ser engañados. ¿Por qué *no*? Que la verdad tenga más valor que la apariencia no es más que un prejuicio moral; es incluso la asunción peor demostrada del mundo. Por lo menos admitamos esto: no existiría vida alguna si esta no reposara sobre estimaciones e ilusoriedades perspectivistas; y si, con la ayuda del virtuoso entusiasmo y la torpeza de ciertos filósofos, se quisiera eliminar completamente el «mundo aparente», pues bien, suponiendo que *vosotros* lo lograseis, — ¡entonces tampoco de vuestra «verdad» quedaría nada! Es más, ¿qué nos obliga en absoluto a admitir que existe una oposición esencial entre «verdadero» y «falso»? ¿No basta con asumir grados de ilusoriedad, por así decir, sombras y tonos generales más claros o más oscuros de la apariencia, — distintos *valeurs*, por recurrir al lenguaje del pintor? ¿Por qué el mundo *que nos concierne* —, no podría ser una ficción? Y quien ahí pregunte: «¿pero a la ficción no pertenece un autor?» — ¿acaso no se le podría responder rotundamente: *por qué*? ¿No pertenece quizá ese «pertenece» a la ficción? ¿No se nos está permitido ser ya un poco irónicos con el sujeto, igual que con el predicado y el complemento? ¿No debería el filósofo elevarse por encima de la credulidad en la gramática? Todos mis respetos por las gobernantas: ahora bien, ¿no ha llegado la hora de que la filosofía reniegue de su fe en las gobernantas?[38] —

[38] Como ha señalado Mattia Riccardi (cfr. *Nietzsche-Studien* 35 (2006), pp. 299 s.), la irónica asociación entre la gramática y las gobernantas es una idea extraída de E. Dühring, *Das Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*, Breslau, E. Trewendt, 1865, pp. 170 s. [BN], cuya primera lectura se remonta a 1875. Cfr. FP II, 1 *, 9 [1].

35.

¡Oh, Voltaire! ¡Oh, humanidad! ¡Oh, imbecilidad! La «verdad», la *búsqueda* de la verdad no es pequeña cosa; y si el hombre actúa en ella de un modo demasiado humano — «*il ne cherche le vrai que pour faire le bien*»[39] — ¡apuesto a que no encuentra nada!

36[40].

Suponiendo que nuestro mundo de apetitos y pasiones sea lo único real que está «dado», que no podamos ascender o descender hacia ninguna otra «realidad» que precisamente la realidad de nuestras pulsiones — pues pensar es solo una interacción de esas pulsiones entre sí —: ¿no nos es lícito hacer el intento y plantear la pregunta de si este estar dado no *bastaría* para comprender también, partiendo de lo idéntico a sí mismo, el llamado mundo mecánico (o «material»)? No me refiero a comprenderlo como ilusión, como «apariencia», como «representación» (en el sentido de Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de un mismo grado de realidad que nuestro afecto mismo, — como una forma más primitiva del mundo de los afectos, en la que todo está dispuesto todavía en una poderosa unidad que luego se ramifica y configura en el proceso orgánico (y también, desde luego, se mitiga y debilita —), como una suerte de vida pulsional en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la nutrición, la excreción y el metabolismo, siguen estando sintéticamente unidas entre sí, ¿como una *forma previa* de la vida? A fin de cuentas, no solo es lícito hacer este intento: la conciencia del *método* lo ordena. No admitir diversos tipos de causalidad hasta que el intento de bastarse con una sola no haya sido llevado hasta sus límites más extremos (— hasta el sinsentido, dicho sea con permiso): he aquí una moral del método de la que hoy no debemos privarnos; — que se sigue «de su definición», como diría un matemático. En último término, la cuestión es si nosotros realmente reconocemos que la voluntad es algo que *produce efectos*, si creemos en la causalidad de la voluntad: si lo hacemos —y en el fondo la creencia *en esto* es precisamente nuestra creencia en la causalidad misma—, entonces *tenemos que* hacer el intento de considerar hipotéticamente la causalidad de la voluntad como la única. Desde luego, la «voluntad» solo puede actuar sobre la «voluntad» — y no sobre «materias» (ni sobre «nervios», por ejemplo —): en definitiva, hemos de arriesgar la hipótesis de si, allí donde son reconocidos «efectos», no es la voluntad la que actúa sobre la voluntad — y de si todo acontecer mecánico, en la medida en que actúa en él una fuerza, no es justamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. Por último, suponiendo que se consiguiera explicar toda nuestra vida pulsional como la configuración y ramificación de una única forma fundamental de la voluntad — a saber, de la voluntad de poder, tal como reza *mi* tesis —; suponiendo que se pudieran reconducir todas las funciones orgánicas a esta voluntad de poder y en ella se encontrase también la solución al problema de la generación y la nutrición —es un único problema—,

[39] «Él no busca la verdad más que para hacer el bien».
[40] Cfr. FP III, 38 [12].

entonces habríamos adquirido así el derecho a definir inequívocamente *cualquier* fuerza actuante como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su «carácter inteligible» — sería justamente «voluntad de poder», y nada más. —

37[41].

«¿Cómo? ¿No significa esto en el lenguaje del pueblo: Dios está refutado, pero no el diablo —?» ¡Al contrario! ¡Al contrario, amigos míos! ¡Y qué diablos, quién os obliga a hablar en el lenguaje del pueblo! —

38.

Igual que ha ocurrido recientemente, a plena luz de los tiempos modernos, con la Revolución francesa, aquella terrible bufonería y, juzgada de cerca, superflua, en la que sin embargo los nobles y exaltados espectadores de toda Europa interpretaron desde la distancia durante largo tiempo y con tanta pasión su propia indignación y entusiasmo, *hasta que el texto desapareció bajo la interpretación*: también podría ocurrir que una noble posteridad malinterpretase de nuevo todo el pasado y tal vez por ello hiciese soportable su visión. — O más bien: ¿no ha ocurrido eso ya? ¿No hemos sido nosotros mismos — esta «noble posteridad»? ¿Y no es por eso que ahora, en la medida en que comprendemos esto, — ya se ha terminado?

39.

Nadie tendrá tan fácilmente por verdadera una doctrina por el simple hecho de hacer feliz o virtuoso: quizá con la excepción de los queridos «idealistas», que están como locos por el bien, lo verdadero y lo bello, y permiten nadar entremezcladas en su estanque a todas las especies multicolores, toscas y bondadosas de deseos. La felicidad y la virtud no son argumentos. Ahora bien, se olvida de buena gana, también por parte de los espíritus reflexivos, que tampoco el hecho de hacer infeliz y hacer malvado a alguien constituyen contraargumentos. Algo podría ser verdadero: aunque fuese perjudicial y peligroso en grado sumo; es más, podría formar parte del carácter fundamental de la existencia el que uno terminase sucumbiendo a causa de su conocimiento total; — de modo que la fortaleza de un espíritu se midiese en función de la cantidad de «verdad» que soportase, dicho con mayor claridad, por el grado en que él *necesitase* diluirla, enmascararla, edulcorarla, mitigarla, falsificarla. Pero no cabe duda de que, para descubrir ciertas *partes* de la verdad, los malvados e infelices son más aventajados y tienen una mayor probabilidad de éxito; por no hablar de los malvados que son felices, — una *species* que los moralistas han pasado por alto. Tal vez la dureza y la astucia ofrecen condiciones más favorables para el surgimiento de los espíritus y filósofos fuertes e independientes que aquella benevolencia apacible, delicada y condescendiente y aquel arte de tomar las cosas a la ligera, que es lo que se valo-

[41] Cfr. FP IV, 1 [110].

ra en un docto, y no sin razón. Presuponiendo, antes que nada, que no se limita el concepto «filósofo» al filósofo que escribe libros — ¡o que incluso mete *su* filosofía en los libros! Una última pincelada del retrato del filósofo librepensador la aporta Stendhal, y por el bien del gusto alemán no pienso dejar de subrayarla: — pues va *en contra* del gusto alemán. «*Pour être bon philosophe*», dice este último gran psicólogo, «*il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier, qui a fait fortune, a una partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est*»[42].

40.

Todo lo que es profundo ama la máscara; las cosas más profundas de todas albergan incluso un odio contra la imagen y el símbolo. ¿No debería ser solo la *antítesis* la vestimenta adecuada en la que cabría el pudor de un dios? Una cuestión cuestionable[43]: sería sorprendente que un místico cualquiera no la hubiera arriesgado ya consigo mismo. Hay acontecimientos de naturaleza tan delicada que uno hace bien en sepultarlos mediante una grosería y dejarlos irreconocibles; hay actos de amor y de una generosidad desbordante tras los cuales no hay nada más recomendable que coger un palo y golpear a quien los presenció: con ello se nubla su memoria. Algunos saben cómo nublar y maltratar su propia memoria para vengarse al menos de este único copartícipe: — el pudor es inventivo. No son las peores cosas aquellas de las que uno más se arrepiente: no es solo perfidia lo que se oculta detrás de una máscara, — hay mucha bondad en la astucia. Yo podría imaginarme que un hombre que tuviese que esconder algo valioso y frágil rodase burdo y redondo por la vida como un verde, viejo y maltratado tonel de vino: la sutileza de su pudor así lo quiere. A un hombre que tiene profundidad en su pudor, también sus destinos y sus delicadas decisiones le vienen al encuentro en caminos a los que pocos acceden alguna vez y sobre cuya existencia nada deben saber ni los más allegados ni los más íntimos: su peligro de muerte se oculta a sus ojos, igual que lo hace su seguridad vital reconquistada. Semejante ocultador, que necesita instintivamente el hablar para callar y hacer callar y que se muestra inagotable a la hora de rehuir la comunicación, *quiere* y procura que sea una máscara de él la que en su lugar deambule por los corazones y las cabezas de sus amigos; y suponiendo que no lo quiera, algún día abrirá los ojos y verá que a pesar de todo allí hay una máscara suya, — y que así está bien. Todo espíritu profundo necesita una máscara: es más, alrededor de todo espíritu profundo crece continuamente una máscara, a causa de la interpretación constantemente falsa, esto es, *superficial* de cualquier palabra, de cualquier paso, de cualquier señal de vida que él da. —

[42] «Para ser un buen filósofo hace falta ser seco, claro, sin ilusión. Un banquero, que ha hecho fortuna, posee una parte del carácter requerido para hacer descubrimientos en filosofía, es decir, para ver claro en lo que es». Se suele afirmar que Nietzsche extrae la cita stendhaliana a través de la lectura que hace de Paul Bourget (*Essais de psychologie contemporaine*, París, A. Lemerre, 1883, p. 262), aunque al no encontrarse un ejemplar en su biblioteca la opción de la cita directa es igual de plausible, cfr. Stendhal, *Correspondance inédite. Précédée d'une introduction par P. Mérimée*, vol. II, París, M. Lévy, 1855, p. 87 [BN]. Cfr. también FP III, 26 [396].

[43] *Eine fragwürdige Frage*: juego de palabras, cuyo carácter redundante se ha intentado trasladar también al castellano.

41.

Tenemos que darnos a nosotros mismos las pruebas de que estamos destinados a la independencia y al mando; y hacerlo en el momento adecuado. No debemos eludir nuestras pruebas, aun cuando se trate quizá del juego más peligroso al que se pueda jugar y sean, en último término, solo pruebas que realizamos delante de nosotros mismos en cuanto testigos y ante ningún otro juez. No quedar unidos a ninguna persona: aunque sea la más amada, — cada persona es una prisión, también un rincón. No quedar unidos a ninguna patria: aunque sea la que más sufre y la más necesitada, — resulta ya menos difícil desligar nuestro corazón de una patria victoriosa. No quedar unidos a ninguna compasión: aunque fuese hacia hombres superiores a los que el azar ha permitido una mirada sobre su singular martirio y desamparo. No quedar unidos a ninguna ciencia: aunque nos atraiga con los descubrimientos más preciosos, al parecer reservados justamente *a nosotros*. No quedar unidos a nuestro propio desprendimiento, a esa voluptuosa lejanía y extrañeza del pájaro que asciende cada vez más lejos hacia las alturas para ver, cada vez más, lo que hay debajo de él: — el peligro del que vuela. No quedar unidos a ninguna de nuestras virtudes ni convertirnos, como totalidad, en la víctima de cualquiera de nuestras individualidades, por ejemplo, nuestra «hospitalidad»: tal como es el peligro de los peligros entre las almas ricas de naturaleza superior, que se tratan a sí mismas de manera un tanto pródiga, casi indiferente, y llevan tan lejos la virtud de la liberalidad hasta hacer de ella un vicio. Hay que saber *reservarse*: la mayor de las pruebas de la independencia.

42.

Un nuevo género de filósofos está emergiendo: me atrevo a bautizarlos con un nombre que encierra no poco peligro. Tal como yo los adivino, tal como ellos se dejan adivinar —pues forma parte de su naturaleza el *querer* seguir siendo un enigma en cualquier respecto—, estos filósofos del futuro podrían ser llamados con razón, quizá también sin razón, *experimentadores*. Este nombre mismo es, a fin de cuentas, solo una tentativa y, si se quiere, una seducción[44].

43.

¿Son nuevos amigos de la «verdad», estos filósofos venideros? Con bastante probabilidad: pues todos los filósofos han amado hasta ahora sus verdades. Pero ciertamente no serán dogmáticos. Tiene que ofender a su orgullo, también a su gusto, si además su verdad ha de ser una verdad para todo el mundo: algo que hasta ahora ha sido el deseo y la intención ocultos de todas las pretensiones dogmáticas. «Mi juicio es *mi* juicio: otra persona no tendrá tan fácilmente derecho a

[44] Juego de palabras que ilustra a la perfección las tres dimensiones semánticas que contiene el término *Versuch* y sus variantes: en primer lugar, en un sentido más restringido, puede ser vertido como «experimento», «experimentación» (*Versucher*, por tanto, como «experimentador») en segundo lugar, en un sentido general, como «intento», «tentativa», y en tercer lugar, en un guiño típicamente nietzscheano, *Versuchung* significa también «seducción», «tentación». Cfr. también M, 164.

él» — dirá tal vez ese filósofo del futuro. Hay que eliminar de uno mismo el mal gusto de querer coincidir con la mayoría. «Bueno» no es ya bueno cuando viene de la boca de tu vecino. ¡Y cómo podría existir un «bien común»! La expresión se contradice a sí misma: lo que puede ser común posee siempre poco valor. Al final, las cosas tienen que ser como son y como siempre han sido: las grandes cosas están reservadas a los grandes, los abismos, a los profundos, las delicadezas y los escalofríos, a los delicados, y, en definitiva, todo lo raro, a los raros. —

44[45].

Después de todo esto, ¿todavía necesito decir expresamente que también esos filósofos del futuro serán espíritus libres, *muy* libres, — tan cierto como que no serán simplemente espíritus libres, sino algo más, más elevado, grande y radicalmente distinto, que no quiere ser ni malentendido ni confundido? Sin embargo, al decirlo, siento para con ellos casi tanto como para nosotros mismos, ¡nosotros, espíritus libres, que somos sus heraldos y precursores! — la *obligación* de hacer desaparecer conjuntamente en nosotros un viejo y estúpido prejuicio y malentendido que, como una niebla, ha vuelto invisible durante demasiado tiempo el concepto de «espíritu libre». En todos los países de Europa y también en América existe actualmente algo que fomenta el uso indebido de este término, una especie de espíritus muy estrecha, cautiva y encadenada que quiere más o menos lo contrario de lo que está en nuestras intenciones e instintos, — por no mencionar el hecho de que, respecto de aquellos *nuevos* filósofos emergentes, representan con más razón ventanas cerradas y puertas atrancadas. Estos mal llamados «espíritus libres» pertenecen, por decirlo pronto y mal[46], a los *niveladores* — en cuanto esclavos elocuentes y polígrafos del gusto democrático y de sus «ideas modernas»: todos ellos son personas sin soledad, sin una soledad propia, muchachos toscos y bonachones a los que no se les debe negar ni coraje ni modales respetables, solo que justamente no son libres y sí ridículamente superficiales, sobre todo en su tendencia fundamental a ver en las formas de la vieja sociedad precedente la causa aproximada de *todas* las miserias y fracasos humanos: ¡con lo cual la verdad se coloca felizmente cabeza abajo! Lo que ellos ansían más fervientemente es la felicidad de la pradera verde y universal del rebaño, además de una seguridad, ausencia de peligro, bienestar y alivio de la vida para todo el mundo; sus dos canciones y doctrinas más veces recitadas se llaman «igualdad de derechos» y «compasión para todo el que sufre», — y el sufrimiento mismo lo consideran como algo que tiene que ser *eliminado*. Nosotros, hombres inversos, que nos hemos abierto nuestros *ojos* y nuestra conciencia para ver dónde y cómo ha crecido la planta «hombre» con mayor vigor hacia las alturas[47], nosotros opina-

---

[45] Cfr. FP III, 34 [146].

[46] *Kurz und schlecht*: irónica variación de la expresión *kurz und gut* («en resumidas cuentas», «en suma»), cuya correspondencia en castellano nos recuerda a la expresión que popularizó Larra en su «Casarse pronto y mal».

[47] La metáfora de las plantas aplicada al ser humano es una idea que Nietzsche recoge de su lectura de Stendhal: «Il faut toujours répéter: *La Pianta uomo nasce piu robusta qui che altrove*» (cfr. *Rome, Naples et Florence*, París, M. Lévy Frères, 1854, p. 383 [BN]). Stendhal, a su vez, la había tomado del dramaturgo italiano Vittorio Alfieri. Cfr. también FP III, 27 [40, 59], 34 [74, 146, 176] y 37 [8].

mos que eso ha ocurrido cada vez en condiciones inversas, que para ello ha sido preciso primero que haya crecido descomunalmente la peligrosidad de su situación, que se haya desarrollado con delicadeza y osadía su capacidad inventiva y de fingimiento (su «espíritu» —) después de una larga presión y coacción, y que su voluntad de vida se haya intensificado hasta una incondicional voluntad de poder[48]: nosotros opinamos que la dureza, la violencia, la esclavitud, los peligros en la calle y en el corazón, el ocultamiento, el estoicismo, el arte de la tentación y de las diabluras de cualquier tipo, que todo lo malo, terrible, tiránico, todo lo que hay de animal de rapiña y de serpiente en el ser humano sirve a la especie «hombre» tanto como su contrario: — ni siquiera decimos bastante cuando decimos solo esto, y con nuestro hablar y nuestro callar aquí nos encontramos en cualquier caso en el *otro* extremo de toda ideología moderna y todo deseo de rebaño: ¿tal vez como sus antípodas? ¿Puede sorprender entonces que nosotros, «espíritus libres», no seamos precisamente los espíritus más comunicativos? ¿Que no deseemos revelar en todos los aspectos *de qué* puede liberarse un espíritu y *hacia dónde* puede ser quizá empujado? Y en lo que atañe a la peligrosa fórmula «más allá del bien y del mal», con la que al menos nos guardamos de ser tomados por otros: nosotros *somos* algo distinto de los «*libres-penseurs*», «*liberi pensatori*», «*Freidenker*», o como quieran llamarse todos estos afables portavoces de las «ideas modernas». Hemos estado en casa en muchos países del espíritu, al menos en calidad de huéspedes; escurriéndonos una y otra vez de los húmedos y agradables rincones en los que las preferencias y las aversiones[49], la juventud, la ascendencia, el azar de libros y personas o incluso la fatiga del peregrinaje parecían confinarnos; llenos de maldad frente a los señuelos de la dependencia que se encuentran ocultos en los honores, el dinero, los cargos o la exaltación de los sentidos; agradecidos incluso a la pobreza y a la mudable enfermedad, porque nos liberaba siempre de una regla cualquiera y de su «prejuicio», agradecidos a Dios, al diablo, a la oveja y al gusano que habitan en nosotros, curiosos hasta el exceso, escrutadores hasta la crueldad, con dedos sin escrúpulos para lo inasible, con dientes y estómagos para lo indigerible, prestos a cualquier oficio que requiera agudeza y sentidos agudos[50], prestos a cualquier atrevimiento en virtud de un exceso de «voluntad libre», con almas delanteras y traseras cuyas intenciones últimas nadie logra entrever con claridad, con primeros planos y segundos planos que a ningún pie le sería lícito recorrer hasta el final, embozados bajo los mantos de la luz, conquistadores, aun cuando parezcamos herederos y derrochadores, clasificadores y coleccionistas de la mañana a la noche, avaros de nuestra riqueza y de nuestros abarrotados cajones, parcos en el aprender y en el olvidar, inventivos en materia de esquemas, a veces orgullosos de nuestra tabla de las categorías, a veces pedantes, a veces lechuzas del trabajo también en pleno día; es más, si hiciese falta, incluso espantapájaros — y hoy hace falta, a saber: en la medida en

[48] *Macht-Willen*: en lugar de la habitual expresión *Wille zur Macht*, Nietzsche recurre en este caso a una perífrasis para adecuarla estilísticamente a la expresión anterior *Lebens-Wille* («voluntad de vida»).

[49] *Vorliebe und Vorhass*: interesante juego de palabras, por cuanto toma como modelo el primer concepto *Vorliebe* («predilección», «preferencia») para construir el segundo, que es un neologismo, sustituyendo el término *Liebe* («amor») por *Hass* («odio»).

[50] *Scharfsinn und scharfe Sinne*: nuevo juego de palabras entre el sustantivo *Scharfsinn* («agudeza», «sagacidad») y su descomposición *scharfe Sinne* («sentidos agudos»).

que nosotros somos los amigos innatos, jurados y celosos de la *soledad*, nuestra propia y más profunda soledad de medianoche y de mediodía: — ¡nosotros somos esta especie de hombre, nosotros, espíritus libres! ¿Y tal vez también *vosotros* seáis algo de esto, vosotros venideros? ¿Vosotros *nuevos* filósofos? —

## Sección tercera

### El carácter religioso

45.

El alma humana y sus límites, la extensión de las experiencias interiores del ser humano hasta ahora alcanzada, las alturas, profundidades y distancias de dichas experiencias, toda la historia *precedente* del alma y sus posibilidades todavía inagotables: he aquí el territorio de caza predestinado para un psicólogo innato y amigo de la «caza *mayor*». Pero cuántas veces se dice a sí mismo desesperado: «¡Uno solo! ¡Ay, nada más que uno! ¡Y todo este bosque, esta selva enormes!» Y así desea unos cuantos centenares de ayudantes de caza y perros rastreadores cuidadosamente amaestrados, a los cuales podría soltar en pos de la historia del alma humana, a fin de rodear ahí *su* presa. En vano: no deja de comprobar, con profundidad y amargura, qué difícil es encontrar ayudantes y perros para todas las cosas que estimulan precisamente su curiosidad. El inconveniente que tiene enviar a doctos hacia nuevos y peligrosos territorios, allí donde es necesario coraje, inteligencia y sutileza en todos los sentidos, radica en el hecho de que dejan de ser utilizables justo donde empieza la «caza mayor», pero también el gran peligro: — justo allí pierden su mirada rastreadora y su buen olfato. Por ejemplo, para adivinar y establecer la historia del problema del *saber y la conciencia*[51] habida hasta ahora en el alma de los *homines religiosi*, tal vez uno mismo debería ser tan profundo, tan vulnerable, tan descomunal como lo fue la conciencia intelectual de Pascal: — y aun así seguiría siendo necesario aquel cielo desplegado de espiritualidad lúcida y maliciosa, desde cuyas alturas se podrían abarcar, ordenar y reducir a fórmulas ese hervidero de peligrosas y dolorosas vivencias. — ¡Pero quién me prestaría este servicio! ¡Quién tendría tiempo para esperar a tales sirvientes! — ¡Es evidente que brotan muy raramente, en todas las épocas son tan improbables! En último término, para llegar a saber algunas cosas uno ha de hacerlo todo *por su cuenta*: es decir, ¡uno tiene *mucho* que hacer! — Pero una curiosidad como la mía no deja de ser el más agradable de todos los vicios, — ¡perdón! he querido decir: el amor a la verdad tiene su recompensa en el cielo y ya en la tierra. —

---

[51] *Wissen und Gewissen*: la asonancia que se crea a través de este juego de palabras acentúa al mismo tiempo el vínculo entre la historia del saber y de la conciencia moral que Nietzsche va a someter a crítica.

46.

La fe que exigió y alcanzó no pocas veces el primer cristianismo, en medio de un mundo de escépticos y librepensadores meridionales, que tenía tras de sí y dentro de sí una lucha secular de escuelas filosóficas, a la que hay que añadir la educación para la tolerancia que impartía el *imperium Romanum* — esta fe *no* es aquella fe de súbdito ingenua y malcarada como a la que estaban apegados, pongamos, un Lutero, un Cromwell o cualquier otro bárbaro nórdico del espíritu con su Dios y su cristianismo; más bien era como aquella fe de Pascal, que se asemeja, de manera terrorífica, a un continuo suicidio de la razón, — de una razón tenaz, longeva, similar a un gusano, cuya muerte no se alcanza de una sola vez y con un solo golpe. La fe cristiana es desde un principio sacrificio: sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda confianza en sí mismo del espíritu; de igual modo, avasallamiento, escarnio de sí mismo y automutilación. Hay contenidos crueldad y fenicismo religioso en esta fe que se le exige a una conciencia blanda, múltiple y demasiado consentida: su premisa es que el sometimiento del espíritu sería indescriptiblemente *doloroso*, que todo el pasado y las costumbres de un espíritu así se resistirían al *absurdissimum*, que es la forma bajo la cual se le presentaría la «fe». Los hombres modernos, con su embotamiento para toda nomenclatura cristiana, ya no sienten lo escalofriante y superlativo que para un gusto antiguo se hallaba en lo paradójico de la fórmula «Dios en la cruz». Nunca y en ningún lugar ha vuelto a darse desde entonces un atrevimiento tal en la inversión de algo tan terrible, inquisitivo y cuestionable como aquella fórmula: ella prometía una inversión de todos los valores antiguos. — Era el Oriente, el Oriente *profundo*, era el esclavo oriental el que de este modo se vengaba de Roma y de su noble y frívola tolerancia, del «catolicismo» romano de la fe: — y nunca fue la fe, sino la libertad de la fe, aquella sonriente y medio estoica despreocupación por la seriedad de la fe, la que soliviantó a los esclavos frente a sus señores, contra sus señores. La «ilustración» subleva: en efecto, el esclavo desea lo incondicional, comprende solo lo tiránico, también en la moral, él ama igual que odia, sin matices, hasta el fondo, hasta el dolor, hasta la enfermedad, — su sufrimiento múltiple y *oculto* se subleva contra el gusto noble, que parece *negar* el sufrimiento. El escepticismo frente al sufrimiento, en el fondo solo una pose de la moral aristocrática, también ha participado, no en menor medida, en el surgimiento de la última gran rebelión de los esclavos que ha empezado con la Revolución francesa.

47.

Dondequiera que haya aparecido hasta ahora en la tierra la neurosis religiosa, nosotros la encontramos asociada a tres peligrosas prescripciones dietéticas: soledad, ayuno y abstinencia sexual, — aunque sin que se pueda determinar con seguridad qué es la causa, qué el efecto y *si* aquí existe en absoluto una relación de causa y efecto. Esta última duda está justificada por el hecho de que precisamente entre sus síntomas más frecuentes, tanto en los pueblos salvajes como en los domesticados, se encuentra también la más repentina y desenfrenada de las voluptuosidades, la cual, de modo igualmente repentino, se transforma luego en convulsio-

nes de penitencia y en una negación del mundo y de la voluntad: ¿ambas tal vez interpretables como una epilepsia enmascarada? Pero en ningún lugar deberíamos abstenernos de interpretaciones tanto como aquí: no ha habido hasta hoy ningún tipo alrededor del cual hayan proliferado tal cantidad de tonterías y supersticiones, ninguno parece haber interesado más hasta ahora a los hombres, incluso a los filósofos, — ya va siendo hora de enfriarnos un poco precisamente aquí, de aprender a ser cautos, mejor aún: de apartar la mirada, de *alejarse*. Todavía en el trasfondo de la última filosofía que ha surgido, la schopenhaueriana, se encuentra, casi como el problema en sí, este escalofriante interrogante de la crisis y el despertar religiosos. ¿Cómo es *posible* la negación de la voluntad? ¿Cómo es posible el santo? — esta parece haber sido realmente la pregunta por la cual Schopenhauer se hizo filósofo y empezó a serlo. Y por eso fue una consecuencia genuinamente schopenhaueriana el que su seguidor más convencido (quizá también el último de ellos, en lo que a Alemania se refiere —), esto es, Richard Wagner, concluyese precisamente aquí la obra de su vida y terminase representando sobre el escenario a Kundry, tipo terrible y eterno, *type vécu*[52], en carne y hueso; por la misma época en que los psiquiatras de casi todos los países de Europa tuvieron la oportunidad de estudiarlo de cerca, allí donde la neurosis religiosa —o, como yo lo llamo, «el carácter religioso»— tuvo su último brote y exhibición epidémicos en forma de «ejército de salvación». — Pero si uno se pregunta qué es lo que ha sido tan irresistiblemente interesante para hombres de cualquier género y época, también para filósofos, en todo ese fenómeno del santo: entonces la causa es, sin lugar a dudas, la apariencia del milagro que lleva adherida, esto es, la de una *sucesión* inmediata *de antítesis*, de estados del alma en los que se emiten valoraciones morales antitéticas: aquí se creyó palpar con las manos que de un «hombre malo» surgía de repente un «santo», un hombre bueno. La psicología habida hasta ahora naufragó en este punto: ¿No ocurrió eso básicamente porque se había puesto bajo el dominio de la moral, porque *creía* en la misma antítesis de los valores morales y leía, veía e interpretaba dicha antítesis en el texto *y* en el hecho? — ¿Cómo? ¿El «milagro» sería solo un error de interpretación? ¿Una falta de filología? —

48.

Parece ser que las razas latinas poseen su catolicismo de una manera mucho más íntima que nosotros, hombres del Norte, todo el cristianismo en general: y que, por consiguiente, la falta de fe significa algo completamente distinto en los países católicos que en los protestantes — esto es, una especie de revuelta contra el espíritu de la raza, mientras que para nosotros es más bien un retorno al espíritu (o a la falta de espíritu —) de la raza. Nosotros, hombres del Norte, provenimos indudablemente de razas bárbaras, también en lo que se refiere a nuestro talento para la religión: nosotros estamos *mal* dotados para ella. Podemos exceptuar a los celtas, que por eso mismo han proporcionado el mejor terreno para la acogida de la infección cristiana en el Norte: — fue en Francia donde el ideal cristiano pudo florecer, aunque solo en la medida en que lo permitió el pálido sol septentrional. ¡Qué extrañamente piadosos le siguen pareciendo a nuestro gusto incluso esos úl-

[52] Este «tipo que ha vivido», Kundry, es el papel femenino más importante en la ópera *Parsifal*, de Richard Wagner, cuyo estreno había tenido lugar en Bayreuth en julio de 1882.

timos escépticos franceses, siempre y cuando su ascendencia contenga algo de sangre celta! ¡Cuán católico y qué poco alemán es el olor de la sociología de Auguste Comte con su lógica romana de los instintos! ¡Qué jesuítico aquel amable e inteligente cicerone de Port-Royal, Sainte-Beuve, pese a toda su hostilidad hacia los jesuitas! Y el propio Ernest Renan: ¡qué inaccesible nos resulta a nosotros, hombres del Norte, el lenguaje de un Renan, donde en cada instante una pizca de tensión religiosa amenaza con hacer perder el equilibrio a su alma, alma voluptuosa y acomodada en el sentido más refinado! Basta con repetirle alguna de sus bellas frases, — ¡y cuánta malicia y petulancia se revelan de repente, como respuesta, en nuestra alma, probablemente menos bella y más dura, esto es, más alemana! – «*disons donc hardiment que la religion est un produit de l'homme normal, que l'homme est le plus dans le vrai quand il est le plus religieux et le plus assuré d'un destinée infinie... C'est quand il est bon qu'il veut que la vertu corresponde à un ordre éternel, c'est quand il contemple les choses d'une manière désintéressée qu'il trouve la mort révoltante et absurde. Comment ne pas supposer que c'est dans ces moments-là, que l'homme voit le mieux?...*[53]». Estas palabras están tan *en las antípodas* de mis oídos y de mis hábitos que, cuando las encontré, mi rabia inicial escribió al margen: «*la niaiserie religieuse par excellence!*» — ¡hasta que mi rabia final acabó por tomarles cariño, a estas palabras con su verdad puesta cabeza abajo! ¡Es tan exquisito, tan insigne tener antípodas propias!

49.

Lo que causa asombro en la religiosidad de los antiguos griegos es la irrefrenable plenitud de agradecimiento que irradia: — ¡es una especie muy noble de hombre la que se planta *así* ante la naturaleza y la vida! – Más tarde, cuando la plebe termina por imponerse en Grecia, se infiltra también el *miedo* dentro de la religión; y el cristianismo se estaba preparando. —

50.

La pasión por Dios: la hay de tipo rústico, ingenuo e impertinente, como la de Lutero, — todo el protestantismo carece de la *delicatezza* meridional. Hay un estar-fuera-de-sí oriental, como en el caso de un esclavo inmerecidamente perdonado o favorecido, por ejemplo en Agustín, que de una manera insultante carece de toda nobleza de gestos y apetitos. Hay también una ternura y avidez femeninas que aspira con pudor e ignorancia a la *unio mystica et physica*: como en Madame de Guyon[54]. En muchos casos aparece, bastante estrafalariamente, como el

---

[53] «Digamos, pues, decididamente que la religión es un producto del hombre normal, que el hombre está tanto más en lo verdadero cuanto más religioso es y cuanto más seguro está de un destino infinito... Es cuando él es bueno que quiere que la virtud corresponda a un orden eterno, es cuando contempla las cosas de una manera desinteresada que encuentra la muerte indignante y absurda. ¿Cómo no suponer que es en estos momentos cuando el hombre ve lo mejor?...». Cfr. E. Renan, «L'avenir religieux des sociétes modernes», en *Questions contemporaines*, París, M. Lévy Frères, ²1865, p. 416.

[54] Jeanne Marie Bouvier de la Motte-Guyon (1648-1717) fue una mística francesa y la representante más destacada del quietismo en Francia, siendo perseguida por la Iglesia, particularmente por Bossuet, y encarcelada en varias ocasiones. Cfr. también M, 192.

disfraz propio de la pubertad de una muchacha o un adolescente; en ocasiones incluso como histeria de una vieja solterona, también como la última de sus ambiciones: — la Iglesia ya ha canonizado varias veces a la mujer en un caso así.

51.

Hasta ahora los hombres más poderosos no han dejado de inclinarse con veneración ante el santo, como misterio del triunfo sobre sí mismo y de la intencionada última renuncia: ¿por qué se inclinaban? Ellos percibían en él —y en cierto modo detrás del interrogante de su apariencia frágil y lastimosa— la fuerza superior que quería ponerse a prueba con ese triunfo, la fuerza de la voluntad en la que volvían a reconocer y venerar su propia fuerza y placer de dominio: cuando veneraban a los santos, ellos veneraban algo de sí mismos. A esto se le añadía que la visión de un santo les inspiraba suspicacia: semejante inmensidad de negación, de contra natura, no habrá sido deseada en vano, se decían y se preguntaban. ¿Hay tal vez alguna razón, algún peligro muy grande sobre el que el asceta está mejor informado, gracias a sus interlocutores e invitados secretos? En definitiva, los poderosos del mundo aprendieron frente a él un nuevo temor, ellos intuyeron un nuevo poder, un enemigo desconocido todavía invicto: — era la «voluntad de poder» la que les obligaba a detenerse frente al santo. Tenían que preguntarle — —

52.

En el «Antiguo Testamento» judío, el libro de la justicia divina, se encuentran hombres, cosas y discursos de un estilo tan grandioso que los escritos griegos e indios no pueden oponérsele. Con terror y respeto asistimos a este formidable vestigio de lo que antaño fue el hombre, y en ello nos asaltan tristes pensamientos cuando reflexionamos sobre la vieja Asia y su avanzada peninsulita Europa, que frente a Asia quiere significar decididamente el «progreso del hombre». Desde luego, quien solo es un enjuto y dócil animal doméstico y solo conoce necesidades de animal doméstico (como nuestros hombres cultos del presente, incluidos los cristianos del cristianismo «culto» —) no tiene motivos para asombrarse ni menos aún para afligirse bajo aquellas ruinas — el gusto por el Antiguo Testamento es una piedra de toque con respecto a lo «grande» y «pequeño» —: tal vez continúe pensando que el Nuevo Testamento, el libro de la gracia, se acerca más a su corazón (hay en él mucho de ese genuino y tierno olor cerrado a beato y a pequeñas almas). El que este Nuevo Testamento, una suerte de rococó del gusto en todos los sentidos, se haya encolado con el Antiguo Testamento en un único libro, como «Biblia», como «el libro en sí»: esto es quizá la mayor temeridad y «pecado contra el espíritu» que la Europa literaria tiene que cargar sobre su conciencia.

53.

¿Por qué el ateísmo hoy? — «El padre» en Dios está completamente refutado; también lo está «el juez», «el remunerador». Asimismo, su «voluntad libre»: él no escucha, — y si escuchara, tampoco sabría cómo ayudar. Lo peor de todo es:

parece incapaz de comunicarse con claridad: ¿no lo tiene claro? — Estas son las razones que a partir de numerosas conversaciones he ido preguntando, escuchando, encontrando para el declive del teísmo europeo; me parece, en efecto, que el instinto religioso está aumentando con mucha fuerza, — pero rechaza justamente la satisfacción teísta con una profunda desconfianza.

54[55].

¿Qué es lo que en el fondo hace toda la filosofía moderna? Desde Descartes —y más bien por despecho hacia él que debido a su precedente— se ha cometido por parte de todos los filósofos un atentado contra el viejo concepto de alma bajo la apariencia de una crítica de los conceptos de sujeto y predicado — es decir: un atentado contra el presupuesto fundamental de la doctrina cristiana. La filosofía moderna es, en cuanto escepticismo gnoseológico, abierta o secretamente *anticristiana*: aunque, dicho para oídos más finos, no es en absoluto antirreligiosa. En el pasado, en efecto, se creía en «el alma» igual que se creía en la gramática y en el sujeto gramatical: se decía, «yo» es la condición, «pienso» el predicado y condicionado — pensar es una actividad para la cual *tiene que ser* pensada como causa un sujeto. Más tarde, con una tenacidad y astucia admirables, se hizo el intento de escapar de esta red, — de si sería verdadero el caso contrario: «pienso» la condición, «yo» condicionado; por consiguiente, «yo» primero una síntesis *realizada* por el pensar mismo. En el fondo, *Kant* quiso demostrar que el sujeto no podía demostrarse partiendo del sujeto — tampoco el objeto: la posibilidad de una *existencia aparente* del sujeto[56], es decir, del «alma», no siempre le debió parecer extraña, pensamiento este que ya había aparecido una vez sobre la tierra en forma de filosofía vedántica con un poder descomunal.

55.

Existe una gran escalera de la crueldad religiosa con numerosos peldaños; pero tres de estos son los más importantes. En el pasado la gente hacía sacrificios de seres humanos a su dios, tal vez precisamente aquellos que más se amaba, — a esta categoría pertenecen los sacrificios de primogénitos de todas las religiones prehistóricas, también el sacrificio del emperador Tiberio en la gruta de Mitra en la isla de Capri, el más escalofriante de todos los anacronismos romanos[57]. Más tarde, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, su «naturaleza»; *esta* alegría festiva brilla en la cruel mirada del asceta, de los extasiados «contra natura». Al final, ¿qué quedó

---

[55] Cfr. FP III, 40 [16].

[56] En su ejemplar personal de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche sustituyó a mano este último «sujeto» (*des Subjekts*) por «sujeto individual» (*des Einzel-Subjekts*). Esta corrección de Nietzsche fue establecida por los editores de *Nietzsches persönliche Bibliothek*, ed. de Giuliano Campioni *et al.*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2003, p. 429.

[57] La tradición romana no ha dejado constancia escrita de tal sacrificio por parte de Tiberio en la gruta de Mitromania (o Matermania), si bien es cierto que al estar dedicada a la diosa Cibeles se debieron realizar ritos y sacrificios con regularidad. Sobre el interés de Nietzsche por la figura de Tiberio, cfr. también M, 460 y FW, 36.

todavía por sacrificar? ¿No se tuvo que sacrificar finalmente todo lo consolador, sagrado, curativo, toda la esperanza, toda la creencia en una armonía oculta, en dichas y justicias futuras? ¿No se tuvo que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad hacia sí mismo, se acabó adorando la piedra, la estupidez, la gravedad, el destino y la nada? Sacrificar a Dios por la nada — este paradójico misterio de la crueldad última ha quedado reservado a la generación que justo ahora está ascendiendo: todos nosotros conocemos ya algo de esto. —

56[58].

Quien, como yo, se ha esforzado durante mucho tiempo, con cierto anhelo enigmático, en pensar a fondo el pesimismo y a liberarlo de la estrechez e ingenuidad medio cristiana medio alemana con que se ha venido representando a lo largo de este último siglo, a saber, bajo la forma de la filosofía schopenhaueriana; quien, con mirada asiática y superasiática, ha contemplado realmente alguna vez el interior y la profundidad del modo de pensar más negador del mundo posible —más allá del bien y del mal, y ya no, como Buda o Schopenhauer, bajo el hechizo y el delirio de la moral—, tal vez habrá conseguido con ello, sin que realmente lo haya querido, abrirse los ojos para el ideal opuesto: para el ideal del hombre más exuberante, vivo y afirmador del mundo, alguien que no solo ha aprendido a resignarse y a soportar lo que ha sido y es, sino que lo quiere tener de nuevo *así como ha sido y es*, para toda la eternidad, llamándolo insaciablemente *da capo*, no solo para sí, sino para la pieza y el espectáculo enteros, y no solo para un espectáculo, sino en el fondo para aquel que justamente necesite dicho espectáculo — y lo haga necesario: porque siempre de nuevo se necesita a sí mismo — y se hace necesario — — ¿Cómo? ¿Y tal cosa no sería — *circulus vitiosus deus*?

57.

Con la fuerza de su mirada y penetración espirituales aumenta la distancia y en cierto modo el espacio alrededor del hombre: su mundo se vuelve más profundo, y nuevas estrellas, nuevos misterios e imágenes se le aparecen continuamente. Quizá todo aquello con lo que el ojo del espíritu había ejercitado su agudeza y su profundidad no fue más que un juego, algo para niños y cabezas infantiles. Quizá llegue el día en que los conceptos más solemnes, aquellos por los que más se ha luchado y sufrido, los conceptos de «Dios» y de «pecado», no nos parezcan más importantes que lo que a un hombre viejo le parecen los juguetes y el dolor de un niño, — y quizá entonces «el hombre viejo» necesitará de nuevo otro juguete y otro dolor, — ¡siempre lo bastante niño, un niño eterno!

58.

¿Se ha observado hasta qué punto la ociosidad o la semiociosidad exteriores son necesarias para una vida propiamente religiosa (y ello tanto para su labor

[58] Cfr. FP III, 34 [204].

microscópica preferida, la del examen de sí mismo, como para aquella delicada placidez que se llama «oración» y que es una constante preparación para la «venida de Dios»), me refiero a la ociosidad con buena conciencia, inmemorial, de sangre, la cual no es del todo ajena al sentimiento aristocrático y que dice que el trabajo *deshonra* — es decir, que hace vulgares a nuestra alma y a nuestro cuerpo? ¿Y que, en consecuencia, la laboriosidad moderna, ruidosa, consumidora de nuestro tiempo, orgullosa de sí misma, estúpidamente orgullosa, es la que educa y prepara mejor que nadie precisamente para la «falta de fe»? Entre aquellos que, por ejemplo ahora en Alemania, viven apartados de la religión, encuentro hombres «librepensadores» de toda suerte de géneros y procedencias, pero sobre todo una mayoría de hombres cuya laboriosidad ha ido disolviendo, generación tras generación, los instintos religiosos: de modo que ya no saben para qué sirven las religiones y solo registran su presencia en el mundo con una especie de torpe asombro. Se sienten ya bastante reclamados, esta buena gente, bien por sus negocios, bien por sus diversiones, por no hablar de la «patria», los periódicos y los «deberes de familia»: parece ser que no disponen de tiempo libre para la religión, tanto más cuanto que no tienen nada claro si se trata de un nuevo negocio o de una nueva diversión, — pues es imposible, se dicen a sí mismos, que uno vaya a la iglesia pura y simplemente para arruinarse el buen humor. Ellos no son enemigos de los usos religiosos; si en determinadas ocasiones se les exige, por ejemplo por parte del Estado, participar en tales usos, entonces hacen lo que se les exige, como con tantas otras cosas; — con una paciente y modesta seriedad y sin excesiva curiosidad ni malestar: — sencillamente viven demasiado apartados y alejados como para sentir incluso la necesidad de plantearse el pro y el contra de tales cosas. A estos indiferentes pertenecen hoy la mayoría de los protestantes alemanes en las clases medias, particularmente en los grandes y laboriosos centros de tráfico y comercio; también la mayoría de los laboriosos doctos y todo el aparato universitario (salvo los teólogos, cuya existencia y posibilidad ofrecen aquí al psicólogo cada vez más enigmas, cada vez más refinados, que él debe resolver). Rara vez los hombres piadosos o simplemente los hombres de iglesia pueden llegar a imaginarse *cuánta* buena voluntad, también podríamos decir cuánta voluntad arbitraria hace falta ahora para que un docto alemán tome en serio el problema de la religión; su profesión entera (y, como ya hemos dicho, toda la laboriosidad profesional hacia la que su conciencia moderna se siente obligada) tiende hacia una jovialidad superior, casi benévola con respecto a la religión, junto a la que en ocasiones se entremezcla un ligero desprecio dirigido a la «impureza» del espíritu, la cual él presupone en todos aquellos lugares donde todavía se declara partidario de la Iglesia. Solo con ayuda de la historia (y *no*, por tanto, desde de experiencia personal) consigue el docto acercarse con respetuosa seriedad a las religiones y hacerlo con cierta timidez en sus consideraciones; pero aunque eleve su sentimiento hacia ellas, llegando incluso a la gratitud, su persona no se habrá acercado ni un solo paso a aquello que continúa existiendo como Iglesia o como religiosidad; tal vez lo contrario. La indiferencia práctica frente a cuestiones religiosas, en la que él ha nacido y ha sido educado, suele sublimarse en su caso en una circunspección y limpieza que rehúyen el contacto con los hombres y los asuntos religiosos; y puede ser precisamente la profundidad de su tolerancia y de su humanidad la que le ordene sortear la aguda situación de necesidad que está implícita en el tolerar mismo. — Cada época tiene su propia especie divina de

ingenuidad, sobre cuya invención otras épocas la envidiarán: — y cuánta ingenuidad, cuánta ingenuidad venerable, infantil e ilimitadamente torpe hay en esta creencia que el docto tiene de su superioridad, en la buena conciencia de su tolerancia, en la ignorante y simplona seguridad con la que su instinto trata al hombre religioso como un tipo deleznable e inferior, más allá del cual, lejos del cual, *por encima del cual* él habría crecido, — ¡él, el pequeño y presuntuoso enano y plebeyo, el ágil y afanoso trabajador intelectual y manual de las «ideas», de las «ideas modernas»!

59.

Quien haya contemplado el mundo en su profundidad sin duda habrá adivinado cuánta sabiduría hay en el hecho de que los hombres sean superficiales. Es su instinto de conservación el que les enseña a ser fugaces, simples y falsos. Aquí y allá encontramos una apasionada y exagerada adoración de las «formas puras», tanto en filósofos como en artistas: que nadie dude de que quien haya tenido la *necesidad* de semejante culto a la superficie habrá realizado alguna vez un desastroso intento *debajo de ella*. Es posible que incluso entre aquellos niños escarmentados, los artistas innatos, cuyo goce en la vida ya solo lo encuentran cuando se proponen *falsificar* su propia imagen (por así decirlo, en una duradera venganza contra la vida —), continúe existiendo un orden jerárquico: podríase inferir el grado en que la vida les disgusta de la medida en que desean ver su imagen falsificada, diluida, eternizada, deificada, — podríase contar a los *homines religiosi* entre los artistas, como su jerarquía *suprema*. Es el profundo y desconfiado miedo a un incurable pesimismo el que durante milenios enteros nos ha obligado a hundir los dientes en una interpretación religiosa de la existencia: el miedo de aquel instinto que intuye que podríamos estar *demasiado pronto* en posesión de la verdad, antes de que el hombre hubiese sido lo bastante fuerte, lo bastante duro, lo bastante artista... Así considerada, la piedad, la «vida en Dios», aparecería como el último y más sutil engendro del *miedo* a la verdad, como la adoración y la embriaguez de un artista frente a la más consecuente de todas las falsificaciones, como la voluntad de inversión de la verdad, de la no verdad a cualquier precio. Tal vez no haya existido hasta ahora un medio más poderoso para embellecer al hombre mismo que justamente la piedad: a causa de ella puede el hombre convertirse hasta tal punto en arte, superficie, juego de colores, que su visión ya no haga sufrir más. —

60.

Amar al hombre *por el amor a Dios* — he aquí el sentimiento más noble y más lejano que hasta ahora ha sido alcanzado por el ser humano. Que el amor hacia los hombres, sin ningún tipo de segundas intenciones santificadoras, es una estupidez y una bestialidad *más*, que la inclinación por este amor hacia los hombres solo puede recibir su mesura, su refinamiento, su granito de sal y su partícula de ámbar de una inclinación superior: — quienquiera que haya sido el hombre que por vez primera así lo sintió y «vivió», y por mucho que su lengua, al intentar expresar semejante delicadeza, acabase farfullando, ¡que por todos los tiempos

no deje de sernos ni santo ni digno de veneración, como el hombre que ha volado más alto hasta ahora y el que se ha extraviado del modo más bello!

61.

El filósofo, tal como *nosotros* lo entendemos, nosotros, espíritus libres —, como el hombre de la responsabilidad más amplia, que tiene escrúpulos para el desarrollo integral del ser humano: este filósofo se servirá de las religiones para su labor de crianza y educación, igual que se servirá de las correspondientes condiciones políticas y económicas. El influjo selectivo, criador, es decir, el influjo tanto destructivo como creador y configurador que puede ejercerse mediante las religiones puede ser múltiple y diverso, en función del tipo de hombre que se encuentre bajo su hechizo y protección. Para los fuertes, los independientes, predispuestos y destinados al mando, en los cuales se encarnan la razón y el arte de una raza gobernante, la religión es un medio más para vencer resistencias, para poder dominar: como un lazo que ata al soberano con el súbdito y que revela y entrega a los primeros la conciencia de los segundos, aquello que es más oculto y más íntimo en ellos, que con gusto se sustraería a la obediencia; y en el caso de que algunas naturalezas de tan noble ascendencia tiendan, en virtud de una alta espiritualidad, hacia una vida más apartada y contemplativa y solo se reserven para sí la especie más refinada de dominación (ejercida mediante discípulos elegidos o cofrades), entonces la religión puede ser utilizada incluso como un medio para darse un respiro frente al alboroto y la fatiga causados por el *más bruto* de los gobiernos y para procurarse limpieza frente a la *necesaria* suciedad de toda actividad política. Así lo entendieron por ejemplo los brahmanes: con ayuda de una organización religiosa se otorgaron el poder de nombrarle al pueblo sus reyes, mientras que ellos mismos se mantenían y se sentían al margen, alejados, como hombres destinados a tareas superiores y más que regias. Entre tanto la religión también proporciona a una parte de los dominados las instrucciones y la ocasión de prepararse para dominar y mandar, se les proporciona a aquellas clases y estamentos donde, por una feliz costumbre matrimonial, la fuerza y el placer de la voluntad, la voluntad del dominio de sí, siguen aumentando sin descanso: — a ellos la religión les ofrece suficientes impulsos y tentaciones para encarar el camino de la más alta espiritualidad y poner a prueba los sentimientos de la gran autosuperación, del silencio y de la soledad: — el ascetismo y el puritanismo son medios de educación y de ennoblecimiento prácticamente indispensables si una raza quiere triunfar sobre sus orígenes plebeyos y abrirse camino hacia una dominación futura. Por último, a los hombres corrientes, a la mayoría, que existen para servir y para el bien común y solo en este sentido *deben* existir, la religión les proporciona una inestimable satisfacción con su situación y su modo de ser, una frecuente paz del corazón, un ennoblecimiento de la obediencia, una felicidad y un sufrimiento más para con sus iguales, algo de transfiguración y embellecimiento, algo de justificación de toda la vida cotidiana, de toda la bajeza, de toda la pobreza semianimal de su alma. La religión y el significado religioso de la vida reparten un brillo solar sobre estos hombres siempre atormentados e incluso les hace soportable la propia visión de sí mismos, produce un efecto como lo suele producir la filosofía epicúrea sobre los sufridores de orden superior, reconfortante, refinado, *obteniendo provecho*, por así decirlo, del sufrimiento, e incluso, a la postre,

santificándolo y justificándolo. Tal vez no haya en el cristianismo ni en el budismo nada más respetable que su arte de enseñar aun a los más insignificantes a colocarse en un aparente orden superior de las cosas a través de la piedad y, con ello, seguir satisfechos con el orden real, dentro del cual su vida es ya lo bastante dura — ¡y justo esa dureza es necesaria! —

62.

Finalmente, claro está, habrá que tomar en consideración también la nefasta contrapartida de tales religiones y sacar a la luz su inquietante peligrosidad: — el precio a pagar siempre es elevado y terrible cuando las religiones *no* se encuentran como medios de crianza y de educación en manos del filósofo, sino que gobiernan por sí mismas y de manera *soberana*, cuando ellas mismas quieren ser fines últimos y no medios junto a otros medios. Hay entre los seres humanos, igual que en cualquier otra especie animal, un excedente de tarados, enfermos, degenerados, decrépitos, necesariamente sufridores; los casos más logrados son siempre, también entre los seres humanos, la excepción, y eso incluso teniendo en cuenta que el ser humano es el animal que *está aún sin fijar*, la rara excepción. Pero la cosa es todavía peor: cuanto más elevado es el tipo de hombre que se intenta representar, más aumenta la improbabilidad de que *tenga éxito*: lo contingente, la ley del sinsentido en la economía entera de la humanidad se muestra del modo más aterrador y en sus efectos más devastadores en los hombres superiores, cuyas condiciones de vida son delicadas, múltiples y difíciles de calcular. ¿Cómo se comportan entonces las dos religiones más grandes referidas con respecto a este *excedente* de casos fallidos? Ellas intentan conservar, mantener con vida cualquier cosa que se pueda mantener[59], es más, toman partido por ellos, como religiones *para sufridores*, les dan la razón a todos aquellos que sufren de la vida como de una enfermedad y quisieran imponer que cualquier otro sentir sobre la vida fuese considerado falso y se volviese imposible. Por muy alta que sea todavía la estima que sintamos por este cuidado respetuoso y conservador, en la medida en que sirve y sirvió, junto con todos los demás, también al tipo más elevado de hombre, que hasta ahora ha sido casi siempre el más sufridor de todos: en el balance final, las religiones que han existido hasta ahora, es decir, las *soberanas*, son una de las causas principales que han mantenido al tipo «hombre» en el nivel más bajo, — han conservado demasiado *aquello que debía perecer*. Hay que agradecerles cosas inestimables; ¡y quién fuera lo bastante rico de gratitud como para no volverse pobre frente a todo aquello que por ejemplo los «hombres eclesiásticos» del cristianismo han hecho hasta ahora por Europa! Y sin embargo, cuando al sufridor le ofrecieron consuelo, al oprimido y al desesperado, coraje, al dependiente, bastón y apoyo, cuando sedujeron a los interiormente destruidos y a los que se volvían salvajes para ir de la sociedad a los monasterios y a los correccionales del alma: ¿qué más les quedó por hacer aparte de trabajar con buena conciencia y de un modo tan fundamental en la conservación de todo lo enfermo y sufridor, es decir, trabajar de hecho y de derecho en el *empeoramiento de la raza europea*? Poner *cabeza abajo* todas las estimaciones de valor ¡*he aquí* lo que hicieron! Y quebrar a los fuertes, debilitar las grandes esperanzas,

[59] Juego de palabras construido a partir del mismo verbo: *erhalten* («conservar»), *festzuhalten* («retener», «sujetar», pero también «sostener») y *halten* («mantener»).

sospechar de la felicidad en la belleza, doblegar todo lo que es soberano, viril, conquistador y dominante, todos los instintos que le son propios al tipo supremo y mejor logrado de «hombre», para convertirlo en inseguridad, tormento de conciencia, autodestrucción, incluso invertir todo el amor por lo terrestre y por el dominio sobre la tierra en odio contra la tierra y lo terrestre — *he aquí* lo que la Iglesia se impuso y tuvo que imponerse como misión, hasta que al fin, según su estimación, la «desmundanización», la «desensualización» y el «hombre superior» se hubieron fundido en un único sentimiento. Suponiendo que alguien pudiera abarcar con la mirada burlona e indiferente de un dios epicúreo la comedia extrañamente dolorosa y no menos grosera y refinada del cristianismo europeo, creo que no podría dejar de asombrarse ni reírse: ¿pues no parece como si durante dieciocho siglos hubiese imperado una única voluntad sobre Europa, haciendo del ser humano un *engendro sublime*? Sin embargo, aquel que, con necesidades contrarias, ya no a la manera epicúrea, sino con un martillo divino entre sus manos, apareciese frente a esta degeneración y atrofia casi voluntarias del ser humano que es el europeo cristiano (Pascal por ejemplo), ¿no debería él gritar con furia, con compasión, con indignación: «¡Oh, zoquetes, presuntuosos y compasivos zoquetes, pero qué habéis hecho! ¡No era un trabajo para vuestras manos! ¡Cómo me habéis destrozado y arruinado mi piedra más preciosa! ¡Cómo *os* habéis atrevido!» — He querido decir: el cristianismo ha sido hasta ahora la especie más funesta de autopresunción. Hombres no lo bastante elevados ni duros como para permitir que modelasen *al ser humano* en cuanto artistas; hombres no lo bastante fuertes ni de mirada suficientemente lejana como para que, armados con un noble sometimiento de sí mismos, pudiera *permitírseles* el gobierno de la ley primordial de los mil fracasos y destrucciones; hombres no lo bastante nobles como para ver el orden y la diferencia de jerarquía abismalmente distintos que existen entre los seres humanos: — *tales* son los hombres que con su «igual ante Dios» han dominado hasta ahora el destino de Europa, hasta que por fin se ha logrado criar una especie disminuida, casi ridícula, un animal de rebaño, una cosa complaciente, enfermiza y mediocre, el europeo contemporáneo...

## Sección cuarta

### Sentencias e interludios

63.

Quien es maestro por principio solo toma las cosas en serio con arreglo a sus discípulos, — incluso a sí mismo.

64.

«El conocimiento por razón de sí mismo» — he aquí la última trampa que ha tendido la moral: de este modo volvemos a enredarnos completamente en ella.

65.

El atractivo del conocimiento sería escaso si en el camino que conduce a él no hubiera que vencer tanto pudor.

65a.

Es con nuestro Dios con quien somos más deshonestos: ¡a él no se le *permite* pecar!

66.

La tendencia a rebajarse, a dejarse robar, mentir y explotar podría ser el pudor de un dios entre los hombres.

67.

El amor a una sola persona es una barbaridad: pues se practica a costa de todos los demás. También el amor a Dios.

68.

«He hecho esto», dice mi memoria. No puedo haberlo hecho — dice mi orgullo y permanece inflexible. Finalmente — la memoria cede.

69.

No se habrá observado bien la vida si no se ha visto también la mano que, siempre tan respetuosa, — mata.

70.

Quien tiene carácter, tiene también esa típica vivencia que vuelve siempre de nuevo.

71.

El sabio como astrónomo. — Mientras continúes sintiendo las estrellas como un «por encima de ti», te faltará todavía la mirada del hombre de conocimiento.

72.

No es la intensidad, sino la duración de los sentimientos elevados lo que hace a los hombres elevados.

73.

Quien alcanza su ideal puede ir justamente más allá de él.

73a.

Más de un pavo real esconde su cola a la vista de todo el mundo — lo llama su orgullo.

74.

Un hombre con genio resulta insoportable si no posee al menos dos cosas más: gratitud y limpieza.

75.

El grado y la naturaleza de la sexualidad de un ser humano se extienden hasta la última de las cumbres de su espíritu.

76.

En tiempos de paz el hombre belicoso se abalanza sobre sí mismo.

77.

Con sus principios uno desea tiranizar o justificar u honrar o insultar u ocultar sus hábitos: — así pues, es probable que dos hombres con principios idénticos quieran algo fundamentalmente distinto.

78.

Quien se desprecia a sí mismo continúa sin embargo apreciándose como despreciador.

79.

Un alma que se sabe amada, pero que por su parte no ama, revela su sedimento: — su bajeza sale a la superficie.

80.

Una cosa que se aclara deja de interesarnos. — ¿Qué quiso decir aquel dios que recomendaba: «¡conócete a ti mismo!»? ¿Quiso decir tal vez: «¡deja de interesarte por ti mismo! ¡Vuélvete objetivo!»? — ¿Y Sócrates? — ¿Y el «hombre científico»? —

81.

Es terrible morir de sed en el mar. ¿Tenéis que sazonar vuestra verdad hasta el punto de que ya ni siquiera — apague la sed?

82.

«Compasión con todos» — ¡sería dureza y tiranía *contigo*, mi querido vecino!

83.

*El instinto*. — Cuando la casa arde, uno olvida hasta su almuerzo. — Cierto: pero luego lo recupera de entre las cenizas.

84.

La mujer aprende a odiar a medida que desaprende — a hechizar.

85.

Afectos idénticos tienen, sin embargo, un *tempo* distinto en el hombre y en la mujer: razón por la cual el hombre y la mujer no dejan de malentenderse.

86.

Detrás de toda su vanidad personal las mujeres mismas continúan albergando un desprecio impersonal — hacia «la mujer».

87.

*Corazón atado, espíritu libre*. — Cuando atamos con fuerza a nuestro corazón y lo mantenemos cautivo, podemos darle muchas libertades a nuestro espíritu: ya lo dije en una ocasión. Pero no se me cree, a menos que ya se supiera...

88.

Uno empieza a desconfiar de personas muy inteligentes cuando se ruborizan.

89.

Experiencias terribles nos llevan a pensar si quien las vive no será él mismo algo terrible.

90.

Las personas graves y melancólicas se vuelven, precisamente por aquello que a otros vuelve graves, por el odio y el amor, más ligeras y emergen durante un tiempo hasta su superficie.

91.

¡Tan frío, tan gélido, que uno se quema los dedos con él! ¡Cualquier mano se asusta al tocarlo! — Y justo por eso más de uno lo tiene por ardiente.

92.

¿Quién, por su buena reputación, no ha sacrificado alguna vez — a su propia persona? —

93.

En la afabilidad no hay nada de odio hacia los hombres, pero justo por eso hay demasiado desprecio hacia los hombres.

94.

La madurez del varón: significa haber reencontrado la seriedad en el juego que se tuvo como niño.

95.

Avergonzarse de su inmoralidad: se trata de un peldaño de la escalera en cuyo final uno se acaba avergonzando también de su moralidad.

96.

Hay que separarse de la vida como Ulises se separó de Nausicaa[60], — más bien bendiciéndola que enamorado.

97.

¿Cómo? ¿Un gran hombre? Yo solamente veo al comediante de su propio ideal.

98.

Cuando adiestramos a nuestra conciencia, ella nos besa al tiempo que nos muerde.

99.

Habla el decepcionado. — «Yo esperaba oír un eco, y no escuché más que alabanzas —»

[60] Cfr. Homero, *Odisea*, VIII, vv. 457 ss.

100.

Ante nosotros mismos todos pretendemos ser más simples de lo que somos: así descansamos de nuestros semejantes.

101.

Hoy un hombre de conocimiento bien podría sentirse como una animalización de Dios.

102.

En realidad, descubrir el amor correspondido debería desengañar al amante respecto del ser amado. «¿Cómo? ¿*Él* es lo bastante modesto como para amarte incluso a ti? ¿O lo bastante estúpido? O bien — O bien —»

103.

El peligro de la felicidad. — «Ahora todo me sale bien, en adelante amaré cualquier destino: — ¿quién tiene ganas de ser mi destino?»

104.

No es su amor a los hombres, sino la impotencia de su amor a los hombres la que impide a los cristianos de hoy — quemarnos.

105.

Al espíritu libre, al «piadoso del conocimiento» — la *pia fraus* va mucho más contra su gusto (contra *su* «piedad») que la *impia fraus*. De ahí su profunda incomprensión para con la Iglesia, que es la propia del tipo «espíritu libre» — como *su* falta de libertad.

106.

Gracias a la música las pasiones gozan de sí mismas.

107.

Cuando la decisión ya esté tomada, cerrar los oídos incluso al mejor contraargumento: señal de carácter fuerte. Por tanto, una ocasional voluntad de estupidez.

108.

No existen fenómenos morales, sino solo una interpretación moral de fenómenos...

109.

Muy a menudo el criminal no está a la altura de su acto: lo empequeñece y denigra.

110.

Los abogados de un criminal rara vez son lo bastante artistas como para utilizar la horrible belleza del acto en favor de su autor.

111.

A nuestra vanidad se la hiere con mayor dificultad precisamente cuando nuestro orgullo acaba de ser herido.

112.

A quien se siente predestinado para ver y no para creer todos los creyentes le parecen demasiado ruidosos e impertinentes: se protege de ellos.

113.

«¿Quieres ganarte su favor? Entonces finge embarazo delante de él —»

114.

La enorme expectación con respecto al amor sexual y el pudor inherente a dicha expectación estropean desde un principio todas las perspectivas a las mujeres[61].

115.

Cuando en el juego no participan ni el amor ni el odio la mujer juega mediocremente.

116.

Las grandes épocas de nuestra vida son aquellas en que reunimos el valor para rebautizar nuestro mal como lo mejor de nosotros.

117.

En último término, la voluntad de superar un afecto no es sino la voluntad de otro o varios afectos distintos.

[61] Cfr. la primera versión en la carta a Lou Salomé de 4-24 de agosto de 1882: «La enorme expectativa del amor sexual estropea a las mujeres la vista para cualquier perspectiva más amplia» (CO IV, p. 250).

118.

Existe una inocencia de la admiración: la tiene aquel que todavía no ha caído en que él mismo podría ser admirado algún día.

119.

La náusea frente a la suciedad puede ser tan grande que nos impida limpiarnos, — «justificarnos».

120.

La sensualidad precipita a menudo el crecimiento del amor, de modo que la raíz queda debilitada y se arranca con facilidad.

121.

Es toda una fineza que Dios aprendiera griego cuando quiso hacerse escritor — y que no lo aprendiera mejor.

122.

Alegrarse de una alabanza es para más de uno solo una cortesía del corazón — y justo lo contrario de una vanidad del espíritu.

123.

También el concubinato ha sido corrompido: — por el matrimonio.

124.

Quien continúa regocijándose en la hoguera no triunfa sobre el dolor, sino sobre el hecho de no sentir ningún dolor allí donde lo esperaba. Una parábola.

125.

Cuando hemos de cambiar nuestra opinión sobre alguien le hacemos pagar caro la incomodidad que ello nos causa.

126.

Un pueblo es el rodeo que da la naturaleza para llegar a seis o siete grandes hombres. — Desde luego: para después esquivarlos.

127.

La ciencia va contra el pudor de todas las mujeres verdaderas. Les parece como si quisieran mirar debajo de su piel, — ¡peor aún!, debajo del vestido y del adorno.

128.

Cuanto más abstracta es la verdad que quieres enseñar, más tendrás que seducir a los sentidos que conducen hacia ella[62].

129.

El diablo tiene las perspectivas más amplias sobre Dios, por eso se mantiene tan alejado de él: — el diablo, esto es, el amigo más antiguo del conocimiento.

130.

Lo que alguien *es* empieza a revelarse cuando su talento disminuye, — cuando deja de mostrar lo que *puede hacer*. El talento también es un adorno; un adorno también es un escondite.

131.

Los sexos se engañan mutuamente: esto hace que, en el fondo, solo se honren y se amen a sí mismos (o a su propio ideal, por expresarlo de un modo más apropiado —). Así, el hombre quiere que la mujer sea pacífica, — pero precisamente la mujer es, *por esencia*, no pacífica, igual que el gato, por mucho que se haya ejercitado en la apariencia de paz.

132.

Por nuestras virtudes es por lo que más se nos condena.

133.

Quien no sabe encontrar el camino hacia *su* ideal lleva una vida más frívola y descarada que la del hombre sin ideal.

134.

Toda la credibilidad, toda la buena conciencia, toda la evidencia de verdad procede solo de los sentidos.

[62] Cfr. la primera versión en la carta a Lou Salomé de 8-24 de agosto de 1882: «Cuanto más abstracta es la verdad que se quiere enseñar, más falta hace ante todo que los *sentidos* sean seducidos por ella» (CO IV, p. 252).

135.

El fariseísmo no es una degeneración del hombre bueno: antes bien, una parte importante de él es la condición de todo ser-bueno.

136.

El uno busca una matrona para sus pensamientos, el otro, alguien a quien poder ayudar: así nace una buena conversación.

137.

En el trato con doctos y artistas nos equivocamos con facilidad en la dirección contraria: detrás de un docto notable hallamos no pocas veces un hombre mediocre, y detrás de un artista mediocre a veces incluso — un hombre muy notable.

138.

También en la vigilia hacemos lo mismo que en el sueño: primero inventamos y fabulamos al hombre con el que nosotros tratamos — y de inmediato lo olvidamos.

139.

En la venganza y en el amor la mujer es más bárbara que el varón.

140.

*Consejo en forma de enigma.* — «Si el lazo quieres ver indemne, — muérdelo primero con tus dientes.»

141.

El bajo vientre es la razón por la que el hombre no se tiene tan fácilmente por un dios.

142.

La frase más instructiva que he oído decir: «*Dans le véritable amour c'est l'âme qui enveloppe le corps*»[63].

[63] «En el verdadero amor, es el alma el que envuelve al cuerpo»: cita atribuida a Madame de Guyon (cfr. nota 54), que Nietzsche extrae de su lectura de Astolphe de Custine, *Le monde comme il est*, t. I, Paris, E. Renduel, 1835, p. 102. Cfr. también FP III, 25 [7].

143.

A nuestra vanidad le gustaría que lo mejor que sabemos hacer fuese considerado precisamente como aquello que más difícil nos resulta. Sobre la procedencia de más de una moral.

144.

Cuando una mujer tiene inclinaciones doctas normalmente hay en algo en su sexualidad que no va bien. La esterilidad predispone ya para cierta masculinidad del gusto; en efecto, el varón es, dicho sea con permiso, «el animal estéril».

145.

Una comparación en conjunto entre el hombre y la mujer nos autoriza a decir: la mujer no tendría el genio del adorno si no tuviese el instinto propio del *segundo* papel.

146.

Quien lucha contra monstruos debe cuidar de no convertirse por ello en un monstruo. Y si miras durante mucho tiempo un abismo, también el abismo mirará dentro de ti.

147.

Sacado de viejas novelas florentinas, así como — de la vida: *buona femmina e mala femmina vuol bastone.* Sacchetti, Nov. 86[64].

148.

Seducir al prójimo hacia una opinión favorable y luego creer ciegamente en esta opinión del prójimo: ¿quién iguala a las mujeres en este juego de manos? —

149.

Lo que una época siente como malo es habitualmente una resonancia intempestiva de lo que en el pasado fue sentido como bueno, — el atavismo de un ideal más antiguo.

150.

Alrededor del héroe todo se convierte en tragedia, alrededor del semidiós, en una sátira; y alrededor de Dios — ¿cómo? ¿acaso en «mundo»? —

---

[64] «Tanto la mujer buena como la mala quieren el bastón»: cita extraida de E. Gebhart, *Les origines de la Renaissance en Italie*, París, Hachette, 1879, pp. 268 s. [BN].

151.

Tener un talento no es suficiente: también es necesario vuestro permiso para tenerlo, — ¿no es cierto, amigos míos?

152.

«Allí donde se alza el árbol del conocimiento se encuentra siempre el paraíso»: así hablan las serpientes más viejas y las más jóvenes.

153.

Lo que hacemos por amor ocurre siempre más allá del bien y del mal.

154.

La objeción, el desliz, la gaya desconfianza, el gusto por la burla son indicios de salud: todo lo incondicional pertenece a la patología.

155.

El gusto por lo trágico aumenta o disminuye con la sensualidad.

156.

La demencia es algo raro entre individuos, — pero entre grupos, partidos, pueblos, épocas supone la regla.

157.

La idea del suicidio es un potente medio de consuelo: con ella podemos superar más de una mala noche.

158.

A nuestra pulsión más fuerte, al tirano que llevamos dentro, no solo se somete nuestra razón sino también nuestra conciencia.

159.

*Hay que* saber retribuir, lo bueno y lo malo: ¿pero por qué justamente a la persona que nos hizo bien o mal?

160.

Desde el momento en que comunicamos nuestro conocimiento ya no lo amamos bastante.

161.

Los poetas tratan a sus vivencias sin pudor alguno: las explotan.

162.

«Nuestro prójimo no es nuestro vecino, sino el vecino de este último» — así piensa cualquier pueblo.

163.

El amor saca a la luz las propiedades elevadas y ocultas de un amante, — su carácter insólito, excepcional: en este sentido, el amor engaña fácilmente respecto de aquello que en él constituye la regla.

164.

Jesús dijo a sus judíos: «la ley fue hecha para los siervos, — ¡amad a Dios como yo lo amo, como su hijo! ¡Qué nos importa la moral a nosotros, hijos de Dios!» —

165.

*En vista de todos los partidos.* — Un pastor siempre necesita además un carnero manso, — de lo contrario, él mismo acabará siendo ocasionalmente carnero.

166.

Desde luego, mentimos por la boca; pero con la jeta que ponemos al mentir todavía decimos la verdad.

167.

En los hombres duros la intimidad es una cuestión de pudor — y algo valioso.

168.

El cristianismo le dio de beber veneno a Eros: — aunque no murió por ello, sí que degeneró hasta viciarse.

169.

Hablar mucho de sí mismo puede ser también un medio de ocultarse.

170.

En la alabanza hay más indiscreción que en la censura.

171.

En el hombre de conocimiento la compasión produce un efecto casi cómico, como las manos delicadas en un cíclope.

172.

Por amor a los hombres abrazamos en ocasiones a un cualquiera (puesto que no los podemos abrazar a todos): pero precisamente esto no debemos revelárselo a ese cualquiera...

173.

No se odia mientras la estima aún es baja, sino solo cuando esta es igual o mayor.

174.

Vosotros utilitaristas, también vosotros amáis todo *utile* solo como un *vehículo* de vuestras inclinaciones, — ¿también vosotros encontráis verdaderamente insoportable el rechinar de sus ruedas?

175.

En última instancia, lo que amamos es nuestro deseo, no lo deseado.

176.

La vanidad de otros solo es contraria a nuestro gusto cuando va en contra de nuestra vanidad.

177.

Sobre lo que es la «veracidad» quizá nadie haya sido aún lo bastante veraz.

178.

Nadie se cree las insensateces de personas inteligentes: ¡qué pérdida de derechos humanos!

179.

Las consecuencias de nuestras acciones nos agarran del pelo, totalmente indiferentes al hecho de que mientras tanto hayamos podido «mejorar».

180.

Hay una inocencia en la mentira que es señal de buena fe en una causa.

181.

Es inhumano bendecir allí donde nos han maldecido[65].

182.

La familiaridad de un superior resulta exasperante, ya que no puede ser correspondida. —

183.

«Lo que me ha conmocionado no es que me hayas mentido, sino que ya no te crea más.» —

184.

Hay una altivez en la bondad que se presenta como maldad.

185.

«Me desagrada.» — ¿Por qué? — «No estoy a su altura.» — ¿Alguna vez un hombre ha respondido así?

## SECCIÓN QUINTA

### PARA LA HISTORIA NATURAL DE LA MORAL

186.

El sentimiento moral es ahora en Europa tan sutil, tardío, variado, excitable, refinado, como joven, principiante, tosca y desmañada es aún la «ciencia de la moral» que le corresponde: — atractiva oposición que a menudo se hace visible y toma cuerpo en la propia persona del moralista. En vista de lo que designa, la expresión «ciencia de la moral» resulta ya demasiado arrogante y contraria al *buen* gusto: el cual suele ser siempre un gusto anticipado por las expresiones más modestas. Deberíamos admitir con todo rigor *lo que* aquí hace falta todavía por mucho tiempo, *lo que* de momento está únicamente justificado, a saber: la reco-

[65] Cfr. *Lucas*, 6, 28.

lección de materiales, la formulación y organización conceptuales de un enorme reino de delicados sentimientos y diferencias de valor que viven, crecen, se reproducen y desaparecen, — y, tal vez, los intentos para hacer visibles las configuraciones siempre recurrentes y más frecuentes de esta cristalización viviente[66], — como preparación de una *tipología* de la moral. Por supuesto: hasta ahora nadie ha sido tan modesto. Con una rígida seriedad que provoca la risa, los filósofos en su conjunto, desde el momento en que se ocuparon de la moral como ciencia, se han exigido a sí mismos algo mucho más elevado, prestigioso y solemne: ellos querían la *fundamentación* de la moral, — y hasta ahora cada filósofo ha creído haber fundamentado la moral; pero la moral misma se tenía por algo «dado». ¡Qué lejos quedaba de su torpe orgullo aquella tarea de descripción, aparentemente insignificante y abandonada en el polvo y el moho, aunque para realizarla ni siquiera las manos y los sentidos más finos son lo bastante finos! Precisamente porque los filósofos de la moral solo conocían los *facta* morales de un modo grosero, en forma de compendios arbitrarios y breviarios casuales, por ejemplo, como moralidad de su ambiente, de su clase, de su iglesia, del espíritu de su época, de su clima o de su región, — precisamente porque estaban mal informados y mostraban poco afán de conocimiento con respecto a los pueblos, épocas y tiempos pasados, no llegaron a verle la cara a los verdaderos problemas de la moral: — los cuales solo afloran en el marco de una comparación de *muchas* morales. Por extraño que suene, en toda la «ciencia de la moral» precedente *ha faltado* el problema mismo de la moral: faltaba la sospecha de que aquí había algo problemático. Considerado con la luz adecuada, lo que los filósofos llamaban «fundamentación de la moral» y exigían de sí mismos fue tan solo una forma erudita de buena *fe* en la moral dominante, un nuevo medio de su *expresión*, es decir, un hecho mismo dentro de una determinada moralidad, es más, en última instancia, una suerte de negación de que esa moral *pudiera* ser concebida como problema: — y, en todo caso, lo contrario de un examen, una descomposición, una puesta en duda, una vivisección de justo esa fe. Escúchese, por ejemplo, con qué inocencia casi venerable plantea su misión incluso Schopenhauer, y extraiga uno mismo las conclusiones sobre la cientificidad de una «ciencia» cuyos últimos maestros siguen hablando como niños y viejecitas: — «el principio», dice Schopenhauer (p. 136 de los *Problemas fundamentales de la moral*), «la proposición fundamental sobre cuyo contenido *realmente* están de acuerdo todos los éticos; *neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva* — ésta es *realmente* la proposición que todos los teóricos morales se esfuerzan en fundamentar... el *verdadero* fundamento de la ética que, como la piedra filosofal, se lleva buscando desde hace milenios[67].» La dificultad de fundamentar la proposición aludida puede ser cier-

[66] El término «cristalización» es una de las claves de bóveda de la «fisiología del amor» stendhaliana, tal y como es presentada en *De l'amour* (1822). Es interesante notar a este respecto que Mazzino Montinari sospechó, con buenos argumentos, que Elisabeth Förster-Nietzsche habia hecho desaparecer el ejemplar que su hermano poseyó de *De l'amour*, dado su carácter frívolo y obsceno. También habría ocurrido lo mismo, si bien por otras razones, con el conocido libro de Max Stirner, *El único y su propiedad* (cfr. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, *op. cit.*, p. 34).

[67] «No hagas daño a nadie, más bien ayuda a todos en lo que puedas»: como es habitual, Nietzsche cita bastante libremente por la edición de Julius Frauenstädt, cfr. A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, vol. 4, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1874, p. 137 [BN]. De hecho, la página que indica, las cursivas que subraya y el término *immo* (en vez de *imo*) no se corresponden con el original.

tamente grande — es sabido que Schopenhauer no lo consiguió —; y quien alguna vez haya sentido de manera radical cuán absurdamente falsa y sentimental resulta esta proposición en un mundo cuya esencia es voluntad de poder —, hará bien en recordar que Schopenhauer, aunque pesimista, tocaba *realmente* — la flauta... Todos los días, después de la comida: léase sobre este punto a su biógrafo[68]. Y una pregunta de pasada: un pesimista, un negador de Dios y del mundo que *hace un alto* en la moral, — que dice sí a la moral y toca la flauta, a la moral del *laede neminem*: ¿cómo? ¿Es realmente — un pesimista?

187.

Incluso dejando de lado el valor de afirmaciones tales como «existe en nosotros un imperativo categórico», siempre es posible preguntar todavía: ¿qué dice una afirmación así de quien la afirma? Hay morales que deben justificar a sus autores frente a los demás; otras morales deben tranquilizarlo y hacer las paces consigo mismo; con otras quiere crucificarse y humillarse a sí mismo; con otras quiere tomar venganza, con otras esconderse, con otras transfigurarse y situarse más allá, en las alturas y lejanías; esta moral le sirve a su autor para olvidar, aquella para olvidarse a sí mismo o a alguna cosa sobre sí mismo; más de un moralista quiere ejercer el poder y la vena creativa sobre la humanidad; algunos otros, quizá hasta el propio Kant, dan a entender con su moral: «lo que es respetable en mí es el hecho de que yo pueda obedecer, — ¡y para vosotros no *debe* ser distinto que para mí!» — En definitiva, las morales no son sino un *lenguaje cifrado de los afectos*.

188.

A diferencia del *laisser aller*, toda moral es un trozo de tiranía contra la «naturaleza», también contra la «razón»: ahora bien, esto no constituye todavía una objeción en su contra, ya que para ello se debería decretar de nuevo a partir de una moral que toda forma de tiranía y sinrazón estaría prohibida. Lo esencial e inapreciable en cualquier moral es que representa una larga coacción: para comprender el estoicismo o Port-Royal o el puritanismo recuérdese la coacción bajo la que hasta ahora cada lengua los ha llevado a la fortaleza y a la libertad, — la coacción métrica, la tiranía de la rima y el ritmo. ¡Cuántas penurias han pasado en cada pueblo los poetas y los oradores! — sin exceptuar a más de un prosista contemporáneo, en cuyos oídos habita una conciencia implacable — «a causa de la insensatez», como dicen los torpes utilitaristas, que así se creen inteligentes, — «por servilismo frente a leyes arbitrarias», como dicen los anarquistas, que con ello se tienen por «libres», incluso libres de espíritu. Sin embargo, lo sorprendente es que todo lo que sobre la tierra existe y ha existido en materia de libertad, sutileza, audacia, baile y seguridad magistral, bien en el propio pensar, bien en el gobernar, hablar y persuadir, tanto en las artes como en las costumbres morales, se ha desarrollado solo en virtud de la «tiranía de tales leyes arbitrarias»; y con toda seriedad, no es poca

[68] De hecho, el biógrafo de Schopenhauer, Wilhelm Gwinner, afirma que el filósofo alemán solía tocar la flauta durante media hora, pero lo hacía antes de comer. Cfr. W. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1878, p. 529.

la probabilidad de que justo eso sea la «naturaleza» y lo «natural» — ¡y *no* aquel *laisser aller*! Todo artista sabe lo lejos que su estado «más natural», el libre ordenar, fijar, disponer y configurar en los momentos de «inspiración», está del sentimiento del dejarse ir — y con qué rigor y sutileza obedece, precisamente allí, a miles de leyes distintas que se burlan de toda formulación mediante conceptos, justamente debido a su dureza y rotundidad (incluso el más estable de los conceptos tiene, al compararse con aquellas, algo de fluctuante, múltiple, ambiguo —). Dicho de nuevo, lo esencial, «en el cielo como en la tierra», es, según parece, que se *obedezca* durante mucho tiempo y en una sola dirección: con ello, a la larga, aparece y ha aparecido siempre algo por lo que vale la pena vivir en la tierra, por ejemplo, virtud, arte, música, baile, razón, espiritualidad, — cualquier cosa transfigurada, refinada, loca y divina. La prolongada falta de libertad del espíritu, la sospechosa coacción en la comunicabilidad de los pensamientos, la disciplina que se imponía el pensador a la hora de pensar dentro de unas reglas eclesiásticas o cortesanas o de acuerdo con presupuestos aristotélicos, la prolongada voluntad espiritual de interpretar todo cuanto sucede a partir de un esquema cristiano y volver a descubrir y justificar al Dios cristiano incluso en cada azar, — toda esta violencia, arbitrariedad, dureza, horror, contrasentido ha resultado ser el medio por el cual el espíritu europeo ha ido cultivando su fortaleza, su despiadada curiosidad y su sutil agilidad: admitamos también que se tuvo que oprimir, ahogar y corromper una cantidad irremplazable de fuerza e ingenio (pues aquí como en todas partes «la naturaleza» se muestra tal como es, en toda su grandeza derrochadora e *indiferente*, la cual indigna, pero es noble). Que durante miles de años los pensadores europeos solo pensaron con tal de demostrar algo — hoy, por el contrario, nos resulta sospechoso cualquier pensador que «quiera demostrar algo» —, que para ellos siempre estuvo garantizado aquello que se *debía* obtener como resultado de su meditación más rigurosa, más o menos como antaño en la astrología asiática o como aún hoy en la cándida interpretación cristiano-moral de los acontecimientos personales más íntimos «para gloria de Dios» y «para la salvación del alma»: — esta tiranía, esta arbitrariedad, esta rigurosa y grandiosa estupidez son las que han *educado* al espíritu; la esclavitud es, así lo parece, en el sentido más grosero y en el sentido más sutil, el medio indispensable también para la disciplina y la crianza espirituales. Se puede considerar cualquier moral bajo este aspecto: es la «naturaleza» en ella la que enseña a odiar el *laisser aller*, la libertad demasiado grande, y la que introduce la necesidad de horizontes limitados, de tareas más inmediatas, — la que enseña el *estrechamiento de la perspectiva* y, por tanto, en cierto sentido, la estupidez como condición de vida y de crecimiento. «Tú debes obedecer, a quien sea, y por mucho tiempo: *si no* perecerás y perderás el último respeto por ti mismo» — he aquí lo que me parece el imperativo moral de la naturaleza, el cual, desde luego, no es ni «categórico», como exigía el viejo Kant (de ahí el «si no» —), ni se dirige al individuo (¡qué le importa a ella el individuo![69]), sino más bien a pueblos, razas, épocas, clases, pero especialmente a todo el animal «hombre», *al* hombre.

[69] Sutil referencia a la concepción de la naturaleza de Goethe, que sobre ella había escrito lo siguiente: «Parece haberlo orientado todo sobre la individualidad y nada le importan los individuos. Construye siempre y siempre destruye, y su taller es inaccesible» (cfr. J. W. Goethe, *Teoría de la naturaleza*, ed. de Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, [2]2007, p. 238).

189.

Las razas trabajadoras encuentran una gran molestia en tener que soportar la ociosidad: fue una obra maestra del instinto *inglés* el santificar y aburrir el domingo hasta tal punto que el inglés vuelve a anhelar, sin saberlo, sus días de la semana y de trabajo: — como una suerte de *ayuno* sabiamente ingeniado e intercalado, como el que también se puede apreciar ampliamente en el mundo antiguo (aunque, como suele ocurrir en pueblos meridionales, no orientado precisamente al trabajo —). Debe haber ayunos de muchos tipos; y allí donde rigen pulsiones y hábitos poderosos, los legisladores han de procurar intercalar días en que dichas pulsiones sean encadenadas y aprendan nuevamente a pasar hambre. Consideradas desde una posición más elevada, generaciones y épocas enteras, cuando entran en escena afectadas por algún fanatismo moral, se asemejan a esos tiempos intercalados de coacción y ayuno a lo largo de los cuales la pulsión aprende a inclinarse y postrarse, pero también a *purificarse* y *agudizarse*; también algunas sectas filosóficas (por ejemplo la Estoa, en medio de la cultura helenística, con su aire lascivo sobrecargado de aromas afrodisíacos) pueden interpretarse de este modo. — Con ello se ofrecen, asimismo, algunas claves para explicar aquella paradoja de por qué precisamente en el período más cristiano de Europa y, en general, solo bajo la presión de juicios de valor cristianos, la pulsión sexual se sublimó hasta convertirse en amor (*amour-passion*[70]).

190.

Hay algo en la moral de Platón que no pertenece propiamente a Platón, sino que solo se encuentra en su filosofía, podríamos decir, a pesar de Platón, a saber: el socratismo, para el que en realidad era demasiado noble. «Nadie quiere causarse daño a sí mismo, por eso todo lo malo ocurre involuntariamente. Pues el hombre malo se daña a sí mismo: esto no lo haría si supiese que lo malo es malo. Por consiguiente, el hombre malo solo es malo a causa de un error; liberado de su error, haremos de él alguien necesariamente — bueno.» — Este modo de razonar huele a *plebe*, que en el obrar mal solo consigue ver las consecuencias dañinas y en verdad juzga que «es *estúpido* obrar mal»; mientras que identifica sin más lo «bueno» con lo «útil y agradable». Ante cualquier utilitarismo de la moral uno tiene el derecho a suponer de entrada este mismo origen y hacerle caso a su nariz: pocas veces nos equivocaremos. — Platón hizo todo lo posible por interpretar algo refinado y noble en el principio de su maestro, sobre todo a sí mismo —, él, el más audaz de todos los intérpretes, que tomó de la calle a Sócrates entero solo como un tema o una canción popular para variarlo hasta lo infinito e imposible, a saber: en todas sus máscaras y multiplicidades propias. Hablando en broma, y además a la manera homérica: qué es el Sócrates platónico sino

πρόσθε Πλάτων ὄπιθέν τε Πλάτων μέσση τε Χίμαιρα[71].

---

[70] Nietzsche se inspira aquí en una de las cuatro formas de amor definidas por Stendhal en el primer capítulo de *De l'amour*: *amour-passion*, *amour-goût*, *amour-physique* y *amour de vanité*. Cfr. también FW, 123.

[71] «Platon por delante, Platon por detrás, y en medio la Quimera»: parodia de la *Iliada*, VI, v. 181, ingeniada por primera vez por el estoico Aristón de Quíos para aplicarla al pensa-

191.

El viejo problema teológico de la «fe» y el «saber» —o dicho con mayor claridad, del instinto y la razón— es decir, la pregunta de si, en relación a las estimaciones de valor de las cosas, el instinto merece más autoridad que la racionalidad, la cual quiere que se valore y se actúe de acuerdo con unas razones, un «porqué», es decir, en función de la conveniencia y de la utilidad, — continúa siendo todavía aquel viejo problema moral que apareció por primera vez en la persona de Sócrates y que ya dividió a los espíritus mucho antes del cristianismo. Es cierto que al principio Sócrates, gracias al gusto de su talento —el de un dialéctico superior—, se situó en el lado de la razón; y en verdad, ¿qué hizo toda su vida sino reírse de la torpe incapacidad de sus nobles atenienses, que, como todos los nobles, eran hombres de instinto y nunca pudieron dar cuenta suficiente de las razones de su obrar? Al final, sin embargo, en silencio y en secreto, también acabó por reírse de sí mismo: ante su conciencia y su propio interrogatorio más sutiles descubrió en sí mismo la misma dificultad e incapacidad. ¡Pero para qué, se dijo a si mismo, liberarse entonces de los instintos! Hay que ayudarles a ellos y *también* a la razón a hacer valer sus derechos, — hay que seguir a los instintos, pero persuadir a la razón para asistirles luego con buenos argumentos. He aqui la auténtica *falsedad* de aquel grandioso y enigmático ironista; logró que su conciencia se diese por satisfecha con una especie de autoengaño: en el fondo había adivinado el carácter irracional de los juicios morales. — Platón, en estas cosas más inocente y desprovisto de la picardía del plebeyo, quiso demostrarse a sí mismo, haciendo acopio de todas las fuerzas —¡la mayor fuerza que un filósofo había empleado hasta entonces!—, que la razón y el instinto se dirigían por sí mismos a un fin, un bien, un «Dios»; y desde Platón todos los teólogos y filósofos se mueven en la misma órbita, — es decir, hasta ahora, en materia moral, es el instinto, o como lo llaman los cristianos, «la fe», o como lo llamo yo, «el rebaño», el que ha vencido. No obstante, habría que excluir a Descartes, padre del racionalismo (y por consiguiente el abuelo de la revolución), que solo reconoció a la razón como autoridad: pero la razón es solo un instrumento, y Descartes era superficial.

192.

Quien haya seguido la historia de una ciencia en particular encontrará en su evolución un hilo conductor para entender los procesos más antiguos y comunes de todo «saber y conocer»: aquí como allá las hipótesis precipitadas, las fabulaciones, la buena y estúpida voluntad de «creer» o la falta de desconfianza y paciencia se han desarrollado en primer lugar, — nuestros sentidos aprenden tarde, y nunca bien del todo, a ser órganos del conocimiento sutiles, fieles, cuidadosos. A nuestro ojo le resulta más cómodo generar de nuevo, en un momento dado, una imagen generada ya con frecuencia que fijar lo discordante y nuevo de una impresión: esto último requiere más fuerza, más «moralidad». Al oído le resulta trabajoso y difícil oír algo nuevo; una música extraña la escuchamos mal. Al oír

miento de Arcelisao, y que el joven Nietzsche ya había empleado con ocasión de su ataque a David Strauss, en DS, 4 (cfr. OC I, p. 656).

otro idioma intentamos involuntariamente dar forma de palabra a los sonidos percibidos que más familiares y cercanos nos suenan: así, por ejemplo, el alemán formó antaño del *arcubalista* que él escuchaba el término *Armbrust*[72]. Lo nuevo encuentra hostiles y refractarios también a nuestros sentidos; y, en general, hasta en los procesos sensitivos «más simples» *dominan* afectos como el miedo, el amor, el odio, incluidos los afectos pasivos de la pereza. — Igual que hoy un lector no lee íntegramente cada una de las palabras (no digamos las sílabas) de una página —más bien elige, de veinte palabras, unas cinco al azar y «adivina» de esas cinco el sentido que presumiblemente corresponde a ellas—, tampoco nosotros vemos un árbol de manera exacta ni completa en relación a sus hojas, ramas, color o forma; nos resulta mucho más fácil fantasear una aproximación de árbol. Hasta en las vivencias más singulares hacemos lo mismo: fabulamos la parte más grande de la vivencia, y apenas resulta posible obligarnos a *no* observar cualquier proceso en calidad de «inventores». Todo esto quiere decir: nosotros estamos, por principio y desde tiempos inmemoriales, — *acostumbrados a mentir*. O para expresarlo de una manera más virtuosa e hipócrita, en definitiva, más agradable: nosotros somos más artistas de lo que suponemos. — En una conversación animada veo con frecuencia ante mí la cara de la persona con la que converso, en función del pensamiento que esta expresa, o del que creo que le he suscitado, de un modo tan claro y distinto que este grado de claridad supera de largo la *fuerza* de mi capacidad visual: — por tanto, la sutileza del juego muscular y de la expresión de los ojos *tienen que* ser una creación mía. Probablemente la persona ponía otra cara muy distinta, o ninguna cara en absoluto.

193.

*Quidquid luce fuit, tenebris agit*[73]: pero también a la inversa. Lo que vivimos en el sueño, suponiendo que lo vivamos a menudo, pertenece a fin de cuentas a la economía global de nuestra alma, igual que cualquier otra cosa «realmente» vivida: gracias a ello somos más ricos o más pobres, tenemos una necesidad más o menos, y, finalmente, en pleno día, e incluso en los momentos más serenos de nuestro espíritu despierto, acabamos un poco tutelados por los hábitos de nuestros sueños. Suponiendo que alguien haya volado con frecuencia en sus sueños y, al final, tan pronto como empezara a soñar, se volviera consciente de una fuerza y de un arte de volar como de su privilegio, también como de su felicidad más propia y envidiada: alguien así, que cree poder realizar toda suerte de arcos y ángulos con el más silencioso de los impulsos, que conoce la sensación de una cierta frivolidad divina, de un «hacia arriba» sin tensión ni coacción, de un «hacia

[72] «Ballesta»: en efecto, el término *Armbrust*, que se formó durante la Edad Media y en su origen estaba compuesto por *Arm* («brazo») y *berust/berost* (término propio del alto alemán medio que significa «armamento», «equipamiento»), debe su origen al término latino *arcuballista*.

[73] «Todo lo que estuvo en la luz actúa en las tinieblas»: Nietzsche cita a Petronio por la edición francesa de *Le Satyricon*, en *Oeuvres complètes avec la traduction française de la collection Panckoukke par M. Héguin de Guerle*, París, Garnier Frères, s/f, p. 163 [BN]. Sobre el estilo burlón pero delicado y ligero de Petronio, que Nietzsche ya ha subrayado en términos muy elogiosos en el parágrafo 28, cfr. también FP III, 26 [427], 34 [80, 102], así como FP IV, 9 [143], 10 [69, 93] y 24 [10].

abajo» sin condescendencia ni envilecimiento —¡sin *pesadez*!—, ¡cómo no iba a encontrar el hombre de tales experiencias y hábitos de sueño, incluso en su vigilia, con otro color y significado la palabra «felicidad»! ¿Cómo iba a no querer *otra cosa* que aspirar — a la felicidad? Comparado con ese «volar», «elevarse», tal como lo describen los poetas, le tendrá que parecer a él algo demasiado terrestre, muscular, violento, demasiado «pesado».

194.

La diversidad de los seres humanos no solo se hace visible en la diversidad de sus tablas de bienes, es decir, en el hecho de que consideren deseables distintos bienes y que estén también en desacuerdo sobre el mayor o menor valor ni sobre la jerarquía de los bienes comúnmente aceptados: — se hace aún más visible en aquello que para ellos significa *tener* y *poseer* efectivamente un bien. Por ejemplo, en lo que se refiere a la mujer, el más modesto considera que disponer sobre el cuerpo y el goce sexual constituye ya un indicio suficiente y reparador del tener, del poseer; otro, movido por una sed de posesión más suspicaz y exigente, ve el «signo de interrogación», el aspecto meramente aparente de ese tener, y quiere pruebas más sutiles, sobre todo para saber si la mujer no solo se entrega a él, sino también si por él renuncia a aquello que tiene o que quisiera tener —: solo *así* la considera «poseída». Un tercero, sin embargo, tampoco ha saciado aquí su desconfianza y su querer-tener, y se pregunta si la mujer, una vez que renuncia a todo por él, no lo hace por una especie de fantasma de él: quiere primero ser conocido a fondo, incluso en sus abismos y antes de poder ser amado en absoluto, él se atreve a dejarse adivinar —. Solo entonces siente a la amada completamente suya, solo cuando ella ya no se engaña sobre él, solo cuando lo ama tanto por sus diabluras y su oculta insaciabilidad como por su bondad, paciencia y espiritualidad. Hay quien querría poseer un pueblo: y para dicho fin todas las artes más elevadas de un Cagliostro y de un Catilina le parecen justificadas. Otro, con una sed de posesión más sutil, se dice «que no se puede engañar allí donde se quiere poseer» —, se irrita e impacienta con la idea de que sea una máscara de él la que gobierne sobre el corazón del pueblo: «¡así que he de *dejar* que me conozcan y, ante todo, conocerme a mí mismo!» Entre personas serviciales y abnegadas, suele encontrarse como regla general aquella burda malicia que consiste en formarse primero una idea de la persona que debe ser ayudada: por ejemplo, si «merece» la ayuda, si anhela precisamente *su* ayuda o si debe mostrarse profundamente agradecido, apegado y sumiso por toda su ayuda, — con estas fantasías disponen de los necesitados como de su propiedad, ellos, que en general son personas abnegadas y serviciales por una aspiración de propiedad. Uno los encontrará celosos cuando en el prestar ayuda les cerremos el paso o nos adelantemos a ellos. Los padres hacen involuntariamente de sus hijos algo parecido a ellos —lo llaman «educación»—, ninguna madre duda en el fondo de su corazón de que con su hijo ha dado a luz una propiedad, y ningún padre se niega el derecho a poder someterlo de acuerdo con *sus* conceptos y estimaciones de valor. Es más, en el pasado a los padres les parecía justo disponer libremente sobre la vida y la muerte del recién nacido (como entre los antiguos germanos). Y del mismo modo que el padre, también hoy el maestro, la clase social, el sacerdote y el príncipe

continúan viendo en cada nuevo ser humano una cómoda oportunidad para adquirir una nueva posesión. De lo que se sigue...

195[74].

Los judíos — un pueblo «nacido para la esclavitud», como dice Tácito[75] y todo el mundo antiguo, «el pueblo elegido entre los pueblos», como ellos mismos dicen y creen — los judíos han llevado a término aquel prodigio de la inversión de los valores, gracias a la cual la vida sobre la tierra ha conservado durante un par de milenios un nuevo y peligroso atractivo: — sus profetas han fundido en una sola pieza «rico», «sin Dios», «malvado», «violento» y «sensual», y han acuñado por primera vez como insulto la palabra «mundo». En esta inversión de los valores (donde la palabra «pobre» debe tomarse como sinónimo de «santo» y «amigo») radica el significado del pueblo judío: con él empieza la *rebelión de los esclavos en la moral.*

196.

Hay innumerables cuerpos oscuros cerca del Sol que podemos *deducir*, — aquellos que no veremos nunca. Esto es, dicho entre nosotros, una parábola; y un psicólogo de la moral solo lee la escritura integral de las estrellas como un lenguaje de parábolas y de signos que permite silenciar muchas cosas.

197[76].

Se malentiende radicalmente al animal depredador y al hombre depredador (por ejemplo a César Borgia), se malentiende la «naturaleza» en tanto se continúe buscando un «carácter patológico» en el fondo de todos estos monstruos y plantas tropicales que gozan de máxima salud, o incluso un «infierno» innato en ellos —: como han hecho hasta ahora casi todos los moralistas. ¿No parece que entre los moralistas se alberga un odio contra la selva virgen y contra los trópicos? ¿Y que el «hombre tropical» tiene que ser desacreditado a cualquier precio, bien como enfermedad y degeneración del ser humano, bien como infierno personal y martirio de sí mismo? ¿Pero por qué? ¿En detrimento de las «zonas templadas»? ¿En detrimento de los hombres templados? ¿De los «morales»? ¿De los mediocres? — Esto para el capítulo «moral como pusilanimidad». —

198.

Todas esas morales que se dirigen a la persona individual para procurarle, como se dice, su «felicidad», — no son otra cosa que propuestas de comporta-

[74] Cfr. FP IV, 11 [405].

[75] Cita aproximada de Tácito, *Historias*, V, 8, que en rigor habla de los judíos en términos de *despectissima pars servientum*: «Mientras Oriente estuvo en manos de asirios, medos y persas, los judíos fueron la parte más despreciable de sus sometidos» (trad. de Antonio Ramírez de Verger, Madrid, Gredos, 2013, p. 226).

[76] Cfr. FP III, 25 [37].

miento proporcionales al grado de *peligrosidad* en que la persona individual vive con respecto a sí misma; recetas contra sus pasiones, sus buenas y malas inclinaciones, en caso de que tengan la voluntad de poder y quieran jugar a ser señores; pequeñas y grandes astucias y artificios afectados por el olor rancio de antiguos remedios caseros y de sabiduría de viejas; todas ellas barrocas e irrazonables en la forma —porque se dirigen a «todos», porque generalizan donde no debe ser generalizado—, todas ellas hablando incondicionalmente, teniéndose por incondicionales, todas ellas condimentadas no solo con un único grano de sal, sino más bien soportables y en ocasiones hasta seductoras cuando aprenden a estar excesivamente condimentadas y a oler de un modo peligroso, sobre todo «a un otro mundo»: considerado desde un punto de vista intelectual, todo esto tiene poco valor y no es ni de lejos una «ciencia», ni mucho menos una «sabiduría», sino dicho por segunda y tercera vez, astucia, astucia y astucia mezclada con estupidez, estupidez y estupidez, — ya sea aquella indiferencia y frialdad de estatua contra la ardiente locura de los afectos que recomendaban y prescribían los estoicos; o bien aquel dejar-de-reír y dejar-de-llorar de Spinoza[77], su tan ingenuamente pregonada destrucción de los afectos por medio de su análisis y vivisección; o bien aquella moderación de los afectos hasta un inocuo término medio, donde es lícito satisfacerlos, del aristotelismo de la moral; incluso la moral como goce de los afectos en una disolución y espiritualización intencionadas a través del simbolismo del arte, por ejemplo como música, o como amor a Dios y amor al hombre por amor a Dios — pues en la religión las pasiones vuelven a poseer derechos de ciudadanía, presuponiendo que.... finalmente, incluso aquella complaciente y maliciosa entrega a los afectos como la que enseñaron Hafiz y Goethe[78], aquella osadía al soltar las riendas, aquella *licentia morum* espiritual y corporal en el caso excepcional de viejos y sabios tipejos y borrachos para los que «supone ya poco peligro». También esto para el capítulo «moral como pusilanimidad».

## 199.

Puesto que en todas las épocas siempre que ha habido seres humanos ha habido también rebaños humanos (agrupaciones familiares, comunidades, clanes, pueblos, Estados, iglesias) y los que han obedecido siempre han sido un número mayor en comparación con los pocos que mandaban, — por tanto, puesto que donde mejor y durante más tiempo se ha ejercitado y cultivado la obediencia ha sido entre los hombres, es razonable presuponer que ahora, por término medio, toda persona nace con la necesidad de obedecer, como una especie de *conciencia formal* que ordena: «tú debes hacer tal o cual cosa incondicionalmente, dejar de hacer tal o cual cosa incondicionalmente», en definitiva, «tú debes». Esta necesidad busca satisfacerse y llenar su forma con un contenido; en esto, de acuerdo con su fortaleza, su impaciencia y su tensión, actúa de manera poco selectiva,

[77] Nietzsche alude a la fórmula de Spinoza «*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*» («no reír, no llorar, no detestar, sino comprender»), tal como aparece en su *Ética*, III, pref., pero también, aunque parafraseada, en su *Tratado político*, I, 1. Cfr. también la crítica dirigida a su teoría del conocimiento en FW, 333.

[78] El poeta persa y místico sufí Hafiz o Hafez (1320/25-1389) fue la inspiración principal para el último poemario de J. W. Goethe, el célebre *Diván de Occidente y Oriente* (1819).

como un burdo apetito, y acepta lo que le grite al oído cualquiera de los que manda — padres, maestros, leyes, prejuicios de clase, opiniones públicas—. La extraña limitación de la evolución humana, lo vacilante, lento, a veces regresivo y tortuoso de esta radica en que el instinto gregario de obediencia es lo que mejor se hereda y a expensas del arte del mando. Si pensamos este instinto llevado hasta sus últimas aberraciones, entonces acabarán faltando los hombres que manden y sean independientes; o sufrirán interiormente por su mala conciencia y tendrán la necesidad de engañarse primero a sí mismos con una ilusión para poder mandar, a saber: como si también ellos solo estuviesen obedeciendo. De hecho, esta situación se da hoy en Europa: yo la llamo la hipocresía moral de los que mandan. Para protegerse de su mala conciencia no saben hacer otra cosa que comportarse como ejecutores de órdenes más antiguas o superiores (de los ancestros, de la constitución, del derecho, de las leyes o incluso de Dios) o tomar prestadas de la mentalidad de rebaño máximas de rebaño, presentándose, por ejemplo, como «primer siervo de su pueblo» o como «instrumento del bien común». Por otro lado, hoy en Europa el hombre gregario presume de ser la única especie permitida de hombre, y ensalza sus cualidades, aquellas por medio de las cuales ha resultado dócil, inofensivo y útil al rebaño, como las virtudes propiamente humanas, es decir, espíritu comunitario, benevolencia, deferencia, diligencia, mesura, modestia, indulgencia, compasión. Sin embargo, para los casos en que no se considera posible prescindir de los jefes y los mansos, actualmente se llevan a cabo intentos y más intentos para reemplazar a los hombres de mando por la suma de prudentes hombres de rebaño: tal es el origen, por ejemplo, de todas las constituciones representativas. Y pese a todo, qué alivio, qué liberación de una presión insoportable supone para este animal de rebaño europeo la aparición de un hombre que mande incondicionalmente, y la aparición de Napoleón es el último gran testimonio que ratifica este impacto: — la historia del impacto de Napoleón es casi la historia de la felicidad superior alcanzada por todo este siglo en sus hombres e instantes más valiosos.

200.

El hombre de una época de disolución, la cual entremezcla las razas, en cuyo cuerpo está inscrita la herencia de una procedencia múltiple, esto es, pulsiones y criterios de valoración opuestos y en ocasiones ni siquiera solo opuestos, los cuales luchan entre sí y casi nunca se dan tregua, — semejante hombre de las culturas tardías y de las luces refractadas será por término medio un hombre más débil: su aspiración más radical consiste en que la guerra que él *es* termine alguna vez; la felicidad se le presenta ante todo en consonancia con una medicina y un modo de pensar tranquilizantes (por ejemplo, de tipo epicúreo o cristiano), como la felicidad del reposo, de la tranquilidad, de la saciedad, de la unidad finita, como el «sábado de los sábados», por hablar como el santo retórico Agustín, que fue él mismo un hombre así. — Ahora bien, si la oposición y la guerra actúan en semejante naturaleza como un estimulante y un prurito *más* para la vida —, y si, por otro lado, además de sus poderosas e irreconciliables pulsiones ha heredado y cultivado también la verdadera maestría y sutileza en el arte de la guerra, es decir, el dominio de sí mismo y el engaño sobre sí mismo: entonces surgen aque-

llos hombres maravillosamente increíbles e inimaginables, aquellos hombres enigmáticos predestinados a la victoria y a la seducción, cuya más bella expresión han sido Alcibíades y César (— a los cuales me gustaría añadir el que para mi gusto fue el *primer* europeo, Federico II Hohenstaufen[79]) y entre los artistas quizá Leonardo da Vinci. Ellos aparecen exactamente en las mismas épocas en que entra en escena aquel otro tipo más débil, con su exigencia de descanso: ambos tipos se corresponden mutuamente y surgen de las mismas causas.

201.

Mientras la utilidad que rige en los juicios de valor morales no sea más que la utilidad del rebaño, mientras la mirada se dirija solo a la conservación de la comunidad y lo inmoral se busque única y exclusivamente en aquello que parece poner en peligro la supervivencia comunitaria: mientras esto ocurra, seguirá sin haber una «moral del amor al prójimo». Aun suponiendo que también allí exista un pequeño y constante ejercicio de deferencia, de compasión, de equidad, de clemencia, de asistencia mutua, aun suponiendo que en este estado de la sociedad actúen ya todas aquellas pulsiones que más tarde serán distinguidas con nombres honoríficos en cuanto «virtudes» y que al final se funden prácticamente en el concepto de «moralidad»: en aquella época todavía no pertenecen, ni mucho menos, al reino de las estimaciones de valor morales — todavía son *extramorales*. Por ejemplo, en la mejor época romana, un acto compasivo no es considerado ni bueno ni malo, ni moral ni inmoral; e incluso si es alabado, tal alabanza sigue siendo perfectamente compatible con una suerte de menosprecio indignado, a saber: tan pronto como se la compara con un acto que contribuye al fomento del todo, de la *res publica*. A fin de cuentas, el «amor al prójimo» es siempre algo secundario, en parte convencional y arbitrario en comparación con el *miedo al prójimo*. Desde el momento en que la estructura de la sociedad en su conjunto ha quedado apuntalada y asegurada contra peligros externos, es este miedo al prójimo el que vuelve a crear nuevas perspectivas de la estimación de valor moral. Ciertas pulsiones fuertes y peligrosas, como el espíritu aventurero, la temeridad, la sed de venganza, la astucia, la rapacidad, el anhelo de dominio, que hasta ese momento no solo tuvieron que ser honradas —bajo nombres distintos, como es natural, a los que acabamos de escoger—, sino también criadas y cultivadas en un sentido comunitario (porque constantemente se precisaba de ellas en el peligro que la comunidad veía en los enemigos en conjunto), a partir de ahora son sentidas, con redoblada intensidad, como peligrosas —ahora, cuando faltan los conductos de evacuación— y paso a paso son tachadas de inmorales y entregadas a la calumnia. Las pulsiones e inclinaciones opuestas alcanzan ahora honores morales; poco a poco el instinto gregario saca sus consecuencias. El grado mayor o menor de peligro que supone para la comunidad y la igualdad una opinión, un estado de ánimos y unos afectos, una voluntad, un don, he aquí lo que

---

[79] Es muy interesante completar esta valoración positiva del emperador Federico II con el siguiente fragmento preparatorio, que insiste en su poderosa naturaleza mefistofélica como alemán: «El verdadero Mefistófeles alemán es mucho más peligroso, osado, malo, astuto y, *por tanto,* franco: piénsese en el interior de Federico el Grande. O de aquel Federico mucho más grande, Federico II de la dinastía de los Hohenstaufen. El auténtico Mefistófeles alemán asciende a los Alpes, cree que allí todo *le* pertenece» (FP III, 34 [97]).

constituye ahora la perspectiva moral: también aquí, el miedo vuelve a ser el padre de la moral[80]. Cuando, al irrumpir apasionadamente, las pulsiones más elevadas y fuertes llevan al individuo más allá y más arriba, muy por encima de la media y de la llanura de la conciencia de rebaño, se destruye el amor propio de la comunidad, su fe en sí misma, y se rompe, por así decirlo, su columna vertebral: en consecuencia, serán justo estas pulsiones las que mejor se estigmatizarán y calumniarán. La espiritualidad elevada e independiente, la voluntad de estar solo, la gran razón empiezan a percibirse como un peligro; a partir de ahora, todo lo que eleva al individuo por encima del rebaño e infunde miedo al prójimo recibe el nombre de *malvado*; la actitud ecuánime, humilde, sumisa, igualitaria, la *mediocridad* de los deseos alcanzan títulos y honores morales. Al final, en condiciones muy pacíficas, falta cada vez más la ocasión y la necesidad de educar su sentimiento con arreglo a la severidad y a la dureza; y ahora toda dureza, incluso en la justicia, empieza a molestar a las conciencias; una elevada y rígida nobleza casi ofende y despierta recelos, «el cordero», más aún, «la oveja» gana en consideración. Hay un punto de enervamiento y languidecimiento enfermizos dentro de la historia de la sociedad en el que ella misma toma partido a favor de quien la perjudica, a favor de su *transgresor*, y lo hace ciertamente con seriedad y sinceridad. Castigar: tal cosa le parece de algún modo injusta, — la verdad es que la idea del «castigo» y el «deber de castigar» le causa dolor, le infunde miedo. «¿No basta con volverlo *inofensivo*? ¿Para qué seguir castigando? ¡Pero si el castigo es terrible!» — con esta pregunta, la moral del rebaño, la moral de la pusilanimidad saca sus últimas consecuencias. Suponiendo que se pudiera eliminar el peligro en general, la causa de la pusilanimidad, entonces se habría eliminado con ello esa moral: ¡ya no sería necesaria, ya no *se tendría a sí misma* por necesaria! — Quien examine la conciencia del europeo contemporáneo terminará por extraer de entre sus miles de pliegues y escondites morales el mismo imperativo, el imperativo de la pusilanimidad del rebaño: «¡nosotros queremos que algún día ya no haya *nada que temer*!» Algún día — ahora en Europa la voluntad y el camino *hacia allá* se llama por doquier el «progreso».

202.

Repitamos de inmediato lo que ya hemos dicho cien veces: pues hoy los oídos no son proclives a tales verdades — a *nuestras* verdades —. Bien sabemos cuán ofensivo resulta oír que un individuo incluya al ser humano, lisa y llanamente, entre los animales; pero a nosotros casi se nos imputará como *culpa* el hecho de que, precisamente en relación a los hombres de las «ideas modernas», empleemos incansablemente las expresiones «rebaño», «instintos gregarios» y cosas parecidas. ¡Qué importa! Nosotros no podemos hacer otra cosa[81]: pues justo aquí radica nuestra nueva comprensión. Nosotros hemos descubierto en Europa, así como en todos los países influidos por Europa, la unanimidad con respecto a los principales juicios morales: en Europa se *sabe* claramente lo que

[80] *die Mutter der Moral*: en alemán «el miedo» es de género femenino, *die Furcht*, por lo que, en rigor, se trataría de la «madre de la moral».
[81] *Wir können nicht anders*: nueva variación de las conocidas palabras de Lutero (cfr. nota 9).

Sócrates decía no saber, y lo que otrora aquella vieja y conocida serpiente había prometido enseñar, — hoy se «sabe» qué es el bien y el mal. De ahí que suene duro e incómodo a los oídos el que insistamos siempre de nuevo en el siguiente punto: lo que aquí se cree saber, lo que aquí se glorifica a sí mismo con alabanzas y censuras y se define a sí mismo como bueno es el instinto del animal de rebaño hombre: el cual ha logrado irrumpir, predominar y prevalecer sobre otros instintos, y sigue haciéndolo cada vez más, a tenor del progresivo acercamiento y asemejamiento fisiológicos, de los cuales él es síntoma. *La moral en Europa es hoy la moral del animal de rebaño*: — por tanto, del modo en que nosotros entendemos las cosas, no es más que una única especie de moral humana, junto a la cual, frente a la cual o tras la cual son posibles o deberían ser posibles otras muchas morales, sobre todo morales *superiores*. Sin embargo, contra semejante posibilidad, contra semejante «debería», esa moral se defiende con todas sus fuerzas: ella repite obstinada y encarecidamente «¡yo soy la moral misma, y nadie más que yo es moral!» — es más, con ayuda de una religión que se ha mostrado servicial y lisonjera con los apetitos más sublimes del animal de rebaño, se ha llegado al punto de que incluso en las instituciones políticas y sociales encontramos una expresión cada vez más visible de esta moral: el movimiento *democrático* constituye la herencia del movimiento cristiano. Pero que su *tempo* continúa siendo demasiado lento y soñoliento para los más impacientes, para los enfermos y adictos al instinto aludido, a favor de ello habla el aullido cada vez más furioso, el rechinar de los dientes cada vez menos disimulado de los perros anarquistas que ahora vagabundean por las calles de la cultura europea: al contrario, aparentemente, que los pacíficos y laboriosos demócratas e ideólogos de la revolución, y más aún que los torpes filosofastros y entusiastas de las fraternidades que se llaman a sí mismos socialistas y que aspiran a la «sociedad libre», pero que en realidad son todos unánimes en la enemistad radical e instintiva contra toda forma de sociedad que no sea la del rebaño *autónomo* (hasta llegar a rechazar incluso los conceptos «señor» y «siervo» — *ni dieu ni maître*, reza una fórmula socialista —); unánimes en la acérrima oposición a cualquier aspiración particular, a cualquier derecho especial y privilegio (es decir, en última instancia, a *cualquier* derecho: pues, entonces, si todos son iguales, ya nadie necesita más «derechos» —); unánimes en la desconfianza hacia la justicia punitiva (como si ésta fuera una violación de los más débiles, una injusticia frente a la consecuencia *necesaria* de toda sociedad anterior —); pero unánimes también en la religión de la compasión, en la simpatía, con tal de que se sienta, viva, sufra (hasta descender al «animal», hasta ascender a «Dios»: — los desvaríos de una «compasión para con Dios» son propios de una época democrática —); unánimes en el grito y en la impaciencia de la compasión, en el odio mortal hacia el sufrimiento en general, en la incapacidad casi femenina por permanecer en calidad de espectador y poder *dejar* sufrir; unánimes en el ensombrecimiento y languidecimiento involuntarios bajo cuyo hechizo Europa parece estar amenazada por un nuevo budismo; unánimes en la fe en la moral de la compasión *común*, como si se tratara de la moral en sí, como la cima, la cima *alcanzada* del hombre, la única esperanza de futuro, el consuelo de los hombres del presente, la gran absolución de toda culpa de tiempos pasados: — unánimes en la fe en la comunidad considerada como *redentora*, es decir, la fe en el rebaño, en «sí mismos»...

203.

Nosotros, que tenemos otra fe —, nosotros, que consideramos el movimiento democrático no solo como una forma decadente de organización política, sino como una forma de decadencia, es decir, de empequeñecimiento del ser humano, como su mediocrización y su reducción de valor: ¿hacia dónde tenemos que dirigir *nosotros* nuestras esperanzas? — hacia *nuevos filósofos*, no hay elección; hacia espíritus lo bastante fuertes y originarios como para dar un impulso hacia estimaciones de valor opuestas y transvalorar, invertir los «valores eternos»; hacia precursores, hacia hombres del futuro que reajusten en el presente la constricción y el nudo que desde hace milenios coaccionan a la voluntad a seguir *nuevas* vías. Enseñar al hombre el futuro del hombre como su *voluntad*, como independiente de una voluntad humana, y preparar grandes hazañas y ensayos generales de disciplina y crianza para poner término a aquel dominio escalofriante del absurdo y el azar que hasta ahora ha recibido el nombre de «historia» — el sinsentido del «mayor número» no es más que su última forma —: para ello será necesario en algún momento una especie nueva de filósofos y de hombres de mando, al lado de los cuales todo lo que sobre la tierra haya existido en materia de espíritus ocultos, temibles y benévolos se mostrará pálido y diminuto. La imagen de semejantes líderes es la que se cierne ante *nuestros* ojos: — ¿puedo decirlo en voz alta, espíritus libres? Las condiciones para su surgimiento, que en parte tendríamos que crear, en parte aprovechar; los probables caminos y pruebas en virtud de los cuales un alma ascendería hasta una altura y poder tales que llegase a sentir la *coacción* hacia esas tareas; una transvaloración de los valores, bajo cuya nueva presión y martillo se acerase una conciencia y se transformase un corazón en bronce, de modo que soportase el peso de una responsabilidad así; por otro lado, la necesidad de tales líderes, el miedo aterrador que implicaría que tardasen en llegar o que fracasaran o que degenerasen — he aquí *nuestras* verdaderas preocupaciones y tribulaciones, ¿lo sabéis, espíritus libres? He aquí los pensamientos y las tempestades más graves y lejanos que atraviesan el cielo de *nuestra* vida. Pocos dolores son tan agudos como el haber visto, adivinado y sentido alguna vez cómo un hombre extraordinario se apartaba de su camino y degeneraba: pero quien posee la mirada excepcional para ver el peligro en conjunto de que «el hombre» *degenere*, quien, como nosotros, haya reconocido el monstruoso azar que hasta ahora ha venido jugando su juego en lo que respecta al futuro del hombre —¡un juego en el que no participaba mano alguna, ni siquiera el «dedo de Dios»!—, quien adivina la fatalidad que se halla oculta en la estúpida ingenuidad y confianza ciega de las «ideas modernas», y más aún en toda la moral cristiano-europea: ese sufre una angustia que no es comparable a ninguna otra, — pues él captura con una sola mirada todo aquello que, dada una favorable concentración y aumento de fuerzas y tareas, podría ser *cultivado a partir del hombre*, él sabe, con todo el saber de su conciencia, cómo el hombre no ha agotado aún sus más grandes posibilidades, y cuántas veces el tipo hombre se ha encontrado frente a misteriosas decisiones y nuevos caminos: — y sabe mejor aún, desde su más doloroso recuerdo, contra qué género de cosas miserables se ha roto, quebrado, hundido y vuelto miserable hasta ahora un ser en devenir de orden superior. La *degeneración integral del hombre*, la cual desciende hasta aquello que los paletos y las cabezas huecas socialistas consideran su «hombre del futuro», —¡su ideal!—

esta degeneración y empequeñecimiento del hombre hasta llegar a ser el perfecto animal de rebaño (o, como ellos dicen, el hombre de la «sociedad libre»), esta animalización del hombre hasta convertirse en un animal enano dotado de iguales derechos y aspiraciones es *posible*, ¡que nadie lo dude! Quien haya pensado alguna vez hasta el final esta posibilidad, conoce una náusea más que el resto de los hombres, — ¡y quizá también una nueva *tarea*!...

## Sección sexta

### Nosotros, los doctos

204.

A riesgo de que moralizar se muestre, también aquí, como lo que siempre ha sido —a saber, un intrépido *montrer ses plaies*, según Balzac[82]—, yo quisiera atreverme a impugnar un desplazamiento jerárquico indecente y nefasto que hoy, de forma completamente imperceptible y como con la mejor conciencia, amenaza con establecerse entre ciencia y filosofía. Quiero decir que, partiendo de la propia *experiencia* —¿experiencia significa siempre, así me lo parece, mala experiencia?—, se ha de tener un derecho a opinar sobre tan elevada cuestión de la jerarquía: para no hablar como hablan los ciegos sobre el color o como lo hacen las mujeres y los artistas *contra* la ciencia («¡Ay, esa malvada ciencia!» suspiran su instinto y su pudor, «¡siempre llega *al fondo de las cosas*!» —). La declaración de independencia del hombre científico, su emancipación de la filosofía es uno de los efectos tardíos más sutiles del orden y desorden democráticos: la glorificación y el enaltecimiento de sí mismo por parte del docto se encuentran hoy en pleno florecimiento y en la mejor de sus primaveras, — con lo cual no pretende decirse que en este caso el olor de la propia alabanza sea agradable. «¡Abajo todos los señores!» — así lo quiere, también aquí, el instinto plebeyo; y después de que la ciencia se ha liberado con el mayor de los éxitos de la teología, de la cual fue «sierva» durante demasiado tiempo, ahora aspira con total insolencia e insensatez a dictarle las leyes a la filosofía y a representar ella por su parte el papel de «señor» — ¡pero qué digo! el de *filósofo*. Mi memoria —¡la memoria de un hombre científico, dicho con permiso!— está repleta de arrogantes ingenuidades sobre la filosofía y el filósofo que he ido escuchando por parte de jóvenes investigadores de la naturaleza y de viejos médicos (por no hablar de los doctos más cultos y presuntuosos de todos, los filólogos y maestros de escuela, que lo son

[82] «Mostrar las propias heridas»: como ha explicado recientemente Andreas Urs Sommer («Philosophen und philosophische Arbeiter. Das sechste Hauptstück: „Wir Gelehrten"», en *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, M.A. Born (ed.), Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, p. 134, nota 2), la cita de Honoré de Balzac es indirecta, ya que procede de la introducción de Stahl a la edición que Nietzsche poseía de Chamfort (*Pensées – maximes – anecdotes – dialogues précédés de l'histoire de Chamfort par P. J. Stahl*, París, M. Lévy Frères, s/f [BN]). Cfr. FP II, 2.ª, 15 [72].

ambos por deformación profesional —). Algunas veces era el especialista y holgazán el que instintivamente se ponía en guardia contra todas las tareas y capacidades sintéticas en general; otras veces era el trabajador diligente, que había percibido un olor a *otium* y a noble opulencia dentro de la economía psíquica del filósofo y se sentía con ello menoscabado y disminuido. Algunas veces era aquel daltonismo del hombre utilitario que en la filosofía no ve otra cosa que una retahíla de sistemas *refutados* y un lujo excesivo que «no sienta bien» a nadie. Otras veces sobresalía el miedo a un misticismo encubierto y a una rectificación de los límites del conocimiento; y otras era el desprecio de filósofos particulares, que se había generalizado involuntariamente en un desprecio por la filosofía. Por último, con muchísima frecuencia, detrás del arrogante menosprecio por la filosofía entre jóvenes doctos encontré la grave repercusión de un filósofo mismo, al cual se le había negado ciertamente obediencia en conjunto, pero sin haber escapado del hechizo de sus despreciativas estimaciones de valor sobre otros filósofos: — lo que tenía como resultado una indisposición generalizada hacia toda filosofía. (Tal me parece, por ejemplo, la repercusión de Schopenhauer en la Alemania más reciente: — con su rabia poco inteligente hacia Hegel ha terminado por separar de su relación con la cultura alemana a la última generación entera de alemanes, cultura que, bien miradas las cosas, ha representado una cima y una sutileza adivinatoria del *sentido histórico*: pero justo en este punto Schopenhauer era pobre, insensible, no alemán, y lo era hasta la genialidad.) Y en conjunto, es posible que haya sido sobre todo lo humano, demasiado humano, en definitiva, la miseria misma de la filosofía contemporánea la que haya destruido con mayor radicalidad el respeto por la filosofía y haya abierto las puertas al instinto plebeyo. Admitamos, pues, hasta qué punto nuestro mundo moderno carece completamente del talante de un Heráclito, un Platón o un Empédocles, o como se hayan llamado estos regios y grandiosos eremitas del espíritu; y con cuánta razón, a la vista de semejantes representantes de la filosofía que gracias a la moda están, o bien en la cresta de la ola, o bien debajo de ella — en Alemania, por ejemplo, los dos leones de Berlín, el anarquista Eugen Dühring y el amalgamista Eduard von Hartmann —, un hombre de ciencia honrado *puede* sentirse de una especie y ascendencia mejores. Es justamente la visión de esos filósofos de batiburrillo, que se llaman a sí mismos «filósofos de la realidad» o «positivistas», la que puede llegar a despertar una peligrosa desconfianza en el alma de un joven y ambicioso docto: todos ellos son, en el mejor de los casos, doctos y especialistas, ¡eso se palpa con las manos! — pues todos sin excepción son seres vencidos y *reconducidos* al ámbito de la ciencia, que en algún momento quisieron de sí mismos algo más, sin que por ello tuviesen un derecho a ese «más» y a la responsabilidad de ese «más» — y que ahora, complacientes, furiosos, sedientos de venganza, representan con sus palabras y en sus hechos la *falta de fe* en la tarea señorial y en la soberanía de la filosofía. Después de todo, ¡cómo podría ser de otro modo! Hoy la ciencia florece y tiene la buena conciencia ampliamente dibujada en su rostro, mientras que aquello a lo que ha quedado reducida poco a poco toda la filosofía contemporánea, este residuo de filosofía de hoy, provoca desconfianza y descontento hacia ella, cuando no burla y compasión. Por supuesto, la filosofía reducida a una «teoría del conocimiento» no es más que una tímida epojística y doctrina de la abstinencia: una filosofía que ni siquiera es capaz de cruzar el umbral y que se *niega* patéticamente el derecho a entrar — he aquí una filosofía moribun-

da, un final, una agonía, algo que suscita compasión. ¡Cómo podría una filosofía así — *dominar*!

205[83].

Los peligros que amenazan hoy el desarrollo del filósofo son en verdad tan múltiples que existe la duda de si este fruto podrá llegar a madurar en absoluto. La extensión y la torre de las ciencias han adquirido proporciones descomunales, y con ello también la probabilidad de que el filósofo se canse ya de ser aprendiz o se establezca y «especialice» en algún lugar: de modo que ya no llegue a alcanzar su cima, es decir, una mirada panorámica, periférica, *descendente*[84]. O que la alcance demasiado tarde, cuando ya ha pasado su mejor época y su mejor fuerza; o que lo haga dañado, embrutecido, degenerado, de modo que su mirada, su juicio de valor signifiquen ya poco. Tal vez sea precisamente la delicadeza de su conciencia intelectual la que le haga dudar y demorarse en el camino; teme la seducción que conduce hacia el diletante, hacia el cienpiés y hacia el cuerno de mil tentáculos, sabe demasiado bien que un individuo que ha perdido el respeto por sí mismo ya no es, tampoco como hombre de conocimiento, el que manda, el que *guía*: para ello habría de querer convertirse en un gran comediante, en un Cagliostro filosófico y un cazador de ratas del espíritu, en definitiva, en un seductor. En último término, esto es una cuestión de gusto: cuando no es ella misma una cuestión de conciencia. A esto debe añadírsele, para duplicar aún más la dificultad del filósofo, el hecho de que se exige a sí mismo un juicio, un sí y un no, no sobre las ciencias, sino sobre la vida y el valor de la vida, — que le cuesta aprender a creer que él tiene un derecho o incluso un deber a pronunciar ese juicio, y que tiene que buscarse, a menudo vacilante, dubitativo, enmudecido, su propio camino hacia ese derecho y esa creencia partiendo únicamente de las vivencias más abarcadoras —acaso las más perturbadoras y destructivas—. De hecho, durante mucho tiempo la masa ha malentendido y ha confundido al filósofo, sea con el hombre científico y el docto ideal, sea con el exaltado religiosamente elevado, desensualizado, «desmundanizado» y ebrio de Dios; y cuando hoy oímos alabar a alguien, diciendo que vive «sabiamente» o «como un filósofo», eso prácticamente significa que vive «prudente y apartado». Sabiduría: para la plebe parece tratarse de una especie de escapatoria, un medio y artificio para retirarse de una partida peligrosa; pero el verdadero filósofo —¿así *nos* lo parece, amigos míos?— vive de manera «no filosófica» y «no sabia», sobre todo de manera *imprudente*, y siente el peso y el deber de cien tentativas y tentaciones de la vida: — él *se* arriesga constantemente, él juega *la* partida mala...

206.

A diferencia de un genio, es decir, de un ser que, o bien *engendra*, o bien *da a luz*, ambas palabras tomadas en su máxima extensión —, el docto, el hombre

[83] Cfr. FP III, 35 [24].

[84] Juego de palabras entre los términos *Überblick*, *Umblick*, *Niederblick*, con especial enfasis en el último término, puesto que va en cursiva. Cada preposición indica, en efecto, la dirección y orientación de la mirada.

científico medio siempre tiene algo de vieja solterona: pues, igual que esta, no entiende nada de las dos operaciones más valiosas del ser humano. De hecho, a ambos, tanto al docto como a la vieja solterona, se les concede, por así decirlo, a modo de compensación, una respetabilidad —en estos casos se subraya la respetabilidad—, y el carácter forzoso de esta concesión encima nos suscita una dosis igual de fastidio. Examinémoslo más de cerca: ¿qué es el hombre científico? Por lo pronto, una especie innoble de hombre con virtudes propias de una especie innoble de hombre, es decir, una especie no dominante, no autoritaria y tampoco autosuficiente de hombre: él posee laboriosidad, paciencia para esperar su turno en la fila, regularidad y mesura en sus capacidades y necesidades, tiene el instinto para reconocer a sus congéneres y aquello que sus congéneres necesitan, por ejemplo, aquella parcela de independencia y de verde pradera sin las cuales no se da una tranquilidad en el trabajo, aquella exigencia de honor y reconocimiento (que presupone, primero y ante todo, reconocimiento y capacidad de ser reconocido —), aquel rayo solar de la buena reputación, aquella constante reafirmación de su valor y de su utilidad, con ayuda de la cual tiene que ser superada, una y otra vez, aquella *desconfianza* interior que se halla en la profundidad del corazón de todos los hombres dependientes y animales de rebaño. El docto tiene también, como es natural, las enfermedades y los malos hábitos de una especie innoble: está lleno de pequeñas envidias y posee una mirada de lince para las bajezas de aquellas naturalezas cuyas cimas no puede alcanzar. El es confiado, aunque solo como lo es alguien que se deja ir, pero no *fluir como una corriente*; y precisamente frente al hombre de la gran corriente se mantiene tanto más frío y taciturno, —sus ojos son entonces como un lago liso y remiso en el cual ya no se encrespa ningún alborozo, ninguna simpatía—. Lo más grave y peligroso de lo que es capaz un docto le viene del instinto de mediocridad que es propio de su especie: de aquel jesuitismo de la mediocridad que instintivamente trabaja en pos de la destrucción del hombre excepcional y busca romper o —¡mejor aún!— destensar cualquier arco en tensión. Destensarlo, claro está, con consideración y mano solícita —, *destensarlo* con una compasión familiar: he aquí el verdadero arte del jesuitismo, el cual ha sabido siempre presentarse como religión de la compasión. —

207.

Por grande que sea el agradecimiento con que vayamos al encuentro del espíritu *objetivo* —¡y quién no ha estado alguna vez harto hasta la saciedad de todo lo subjetivo y de su maldita ipsissimosidad[85]!—, al final hemos de aprender también a tener cuidado con nuestro agradecimiento y ponerle un freno a la exageración con la que últimamente es celebrada la desposesión y la despersonalización del espíritu, como si fueran, por así decirlo, la meta en sí, la redención y la transfiguración: como suele ocurrir sobre todo en la escuela pesimista, la cual, por su parte, tiene también buenas razones para rendirle el mayor de los honores al «conocimiento desinteresado». El hombre objetivo, que ya no maldice ni reniega como el pesimista, el docto *ideal*, en quien el instinto científico acaba bro-

[85] *Ipsissimositat*: neologismo formado a partir del término en latín *ipse* («el mismo») y, más concretamente, de su superlativo *ipssisimus* («mismísmo»).

tando y floreciendo en algún momento después de miles de fracasos totales o parciales, es, con toda seguridad, uno de los instrumentos más valiosos que existen: pero debe estar en manos de alguien más poderoso. Él no es más que un instrumento, decimos: es un *espejo*, — no un «fin en sí mismo». En efecto, el hombre objetivo es un espejo: sobre todo uno que quiere ser reconocido, acostumbrado al sometimiento, sin otro placer más que el proporcionado por el reconocer, por el «reflejar», — él aguarda hasta que algo llega, y entonces se extiende con delicadeza, de modo que sobre su superficie y su piel no se pierdan tampoco las huellas ligeras y el deslizarse de seres fantasmales. Lo que le queda todavía de «persona» le parece casual, a menudo arbitrario, y más a menudo aún molesto: hasta tal punto se ha convertido en un lugar de paso y un reflejo de figuras y acontecimientos ajenos. Él medita sobre «sí mismo», con ahínco, no pocas veces de manera errónea; se confunde fácilmente, se equivoca con respecto a las propias necesidades, y esto es lo único en que se muestra burdo y negligente. Quizá lo atormenta su salud o la insignificancia y el aire enrarecido de mujeres y amigos, o la falta de compañeros y de vida social, — incluso se obliga a sí mismo a reflexionar sobre su tormento: ¡en vano! Ya su pensamiento divaga lejos, hacia el caso *más general*, y mañana estará como ayer, sin saber cómo ayudarse a sí mismo. Ha perdido la seriedad para consigo mismo, también el tiempo: es alegre, pero *no* por falta de tribulaciones, sino por falta de dedos y de manos para tocar *sus* tribulaciones. La habitual deferencia hacia cualquier cosa y vivencia, la soleada y natural hospitalidad con que acoge todo lo que viene a su encuentro, su forma desaprensiva de benevolencia, de peligrosa despreocupación por el sí y por el no: ¡ay, no son pocos los casos donde tiene que expiar estas sus virtudes! — y como hombre se convierte, con demasiada facilidad, en el *caput mortuum* de dichas virtudes. Si se quiere de él amor y odio, me refiero al amor y al odio, tal como lo entienden Dios, la mujer y el animal —: entonces él hará lo que pueda, y dará lo que pueda. Pero que nadie se sorprenda si no es mucho, — si justo ahí se muestra inauténtico, frágil, problemático y caduco. Su amor es premeditado, su odio, artificial y más bien *un tour de force*, una pequeña vanidad y exageración. En efecto, él solo es auténtico en la medida en que puede ser objetivo: solo en su sereno totalismo continúa siendo «naturaleza» y «natural». Su alma reflectante y eternamente satinada no sabe ya afirmar, no sabe ya negar; él no ordena; y tampoco destruye. «*Je ne méprise presque rien*»[86] — dice con Leibniz: ¡que no se pase por alto ni se subestime el «*presque*»! Tampoco es un hombre modélico; no precede a nadie, ni lo sigue; por lo general, se sitúa demasiado lejos como para tener motivos de tomar partido entre el bien y el mal. Si durante tanto tiempo se le ha confundido con el *filósofo*, con el criador cesáreo y el déspota de la cultura: entonces es que le han rendido honores demasiado elevados y se ha pasado por alto su rasgo más esencial, — es un instrumento, un trozo de esclavo, aunque ciertamente la especie más sublime de esclavo, pero en sí mismo nada,— ¡*presque rien*! El hombre objetivo es un instrumento, un instrumento de medición y una obra maestra de valiosos espejos muy frágiles y deslustrados que deben ser tratados con cuidado y honrados; pero no es un fin, ni un punto de partida, ni un

[86] «Yo no desprecio casi nada»: cfr. la carta de Leibniz a M. Bourguet de 3 de enero de 1714, en G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften III*, C.I. Gerhardt (ed.), Hildesheim/Nueva York, Georg Olms, 1978, p. 562.

apogeo, no es un hombre complementario en el cual se justificaría el *resto* de la existencia, no es una conclusión — y menos aún un inicio, una generación y causa primera, algo rudo, poderoso, abandonado a sus propias fuerzas que desea dominar: más bien se trata solo de un frágil, abotargado, fino y maleable recipiente de formas, el cual tiene que esperar primero a un contenido y a una sustancia cualesquiera para «configurarse» de acuerdo con ellos, — por lo general, un hombre sin contenido ni sustancia, un hombre «desinteresado». En consecuencia, tampoco nada para mujeres, *in parenthesi*. —

208[87].

Cuando hoy un filósofo da a entender que no es un escéptico, —¿se ha notado eso, así lo espero, en la descripción inmediatamente anterior del espíritu objetivo?— todo el mundo lo oye de mala gana; se le examina con cierta aprensión, tantas cosas quisieran preguntarle y preguntarle... Por supuesto, entre oyentes miedosos, como los que ahora son legión, se le tiene a partir de entonces por peligroso. Es como si, en su rechazo del escepticismo, escuchasen desde lejos un ruido maligno y amenazador, como si en algún lugar se estuviese ensayando un nuevo explosivo, una dinamita del espíritu, tal vez una nihilina rusa recién descubierta, un pesimismo *bonae voluntatis* que no se limita a decir no, a querer no, sino — ¡cosa terrible de pensar! a *hacer* no. Contra esta especie de «buena voluntad» —una voluntad de negación real y activa de la vida— es sabido que ahora no hay mejor somnífero ni tranquilizante que el escepticismo, la dulce, afable y adormecedora amapola del escepticismo; y hasta Hamlet es recetado hoy por los médicos de la época para tratar el «espíritu» y sus rumores del subsuelo. «¿Pero es que no tenéis ya los oídos saturados de desagradables murmullos? dice el escéptico, como si fuera un amigo de la tranquilidad y casi como una especie de policía de seguridad: ¡este no subterráneo es horrible! ¡Callad de una vez, topos pesimistas!» En efecto, el escéptico, esa delicada criatura, se asusta con demasiada facilidad; su conciencia está adiestrada para estremecerse y sentir una especie de mordisco ante el menor no, incluso ante un sí claro y rotundo. ¡Sí! y ¡no! — eso le parece contrario a la moral; en cambio, le encanta agasajar a su virtud con la noble abstención, por ejemplo, diciendo con Montaigne: «¿Qué sé yo?» O con Sócrates: «Solo sé que no sé nada». O bien: «Aquí no me arriesgo, no hay ninguna puerta abierta para mí.» O bien: «Suponiendo que estuviese abierta, ¡para qué entrar enseguida!» O bien: ¿De qué sirven todas las hipótesis precipitadas? No plantear hipótesis en absoluto fácilmente podría formar parte del buen gusto. ¿Es que tenéis que enderezar inmediatamente lo torcido? ¿Rellenar cada agujero con una estopa cualquiera? ¿Acaso no hay tiempo? ¿Acaso el tiempo no precisa tiempo? Oh, hombres del demonio, ¿es que no podéis *esperar*? También lo incierto tiene sus atractivos, también la Esfinge es una Circe, también Circe fue filósofa.» — Así se consuela un escéptico; y en verdad él necesita algo de consuelo. Pues el escepticismo es la expresión más espiritual de una determinada constitución fisiológica compleja que en el lenguaje común es llamada neurastenia y disposición enfermiza; surge cada vez que se mezclan, de manera decisiva y repentina, razas y estamentos largo tiempo separados. En la nueva generación, que en

[87] Cfr. FP III, 34 [67].

cierto modo hereda en su sangre medidas y valores distintos, todo es inquietud, perturbación, duda, experimentación; las mejores fuerzas tienen un efecto paralizante, las virtudes mismas no se permiten crecer ni fortalecer mutuamente, en el cuerpo y en el alma faltan el equilibrio, el centro de gravedad, la seguridad perpendicular. Pero lo que en híbridos así enferma y degenera con mayor gravedad es la *voluntad*: ya no conocen la independencia en la resolución, el valiente sentimiento de placer en el querer, — hasta en sus sueños dudan de la «libertad de la voluntad». De ahí que nuestra Europa actual, escenario de un absurdo y repentino experimento de mezcla radical de estamentos y, *por consiguiente*, de mezcla de razas, sea escéptica en todas sus alturas y profundidades, ora con ese flexible escepticismo que salta de rama en rama con impaciencia y avidez, ora desvaída como una nube cargada de signos de interrogación, —¡y a menudo mortalmente cansada de su voluntad! Parálisis de la voluntad: ¡dónde no encontramos hoy sentado a ese inválido! ¡Y en ocasiones hasta aseado! ¡Qué seductoramente acicalado! Para esta enfermedad existen los más bonitos vestidos de gala y de mentira; y el que, por ejemplo la mayor parte de lo que hoy se exhibe en los aparadores como «objetividad», «cientificidad», «*l'art pour l'art*» o «conocer puro y libre de voluntad» solo sea un escepticismo y una parálisis de la voluntad engalanados — ese es un diagnóstico de la enfermedad europea del que yo respondo. — La enfermedad de la voluntad está desigualmente repartida por Europa: donde más acusada y más compleja se muestra es allí donde la cultura lleva más tiempo asentada, y desaparece en la medida en que «el bárbaro» hace valer todavía —o de nuevo— su derecho bajo el descuidado ropaje de la formación occidental. Así pues, en la actual Francia, cosa que se puede deducir como si se palpara con los dedos, es donde la voluntad ha enfermado con mayor gravedad; y Francia, que siempre tuvo una habilidad magistral para volver atractivos y seductores incluso los giros más siniestros de su ingenio, hoy muestra con razón su superioridad cultural en Europa en calidad de escuela y escaparate de todos los hechizos del escepticismo. La fuerza de querer, esto es, de querer largamente una voluntad, ya es algo más intensa en Alemania, y más intensa, a su vez, en el norte que en el centro de Alemania; considerablemente más intensa en Inglaterra, España y Córcega, allí, ligada a la flema, aquí, a los duros cráneos, —por no hablar de Italia, la cual es demasiado joven como para saber lo que quiere, y que primero tiene que demostrar si puede querer —, pero con más intensidad y para mayor sorpresa en Rusia, aquel formidable imperio intermedio donde Europa refluye, por así decirlo, hacia Asia. Allí la fuerza de querer ha sido reservada y almacenada desde hace mucho tiempo, allí la voluntad —quién sabe si como voluntad de negación o de afirmación— espera amenazante a ser liberada, por tomar prestada la palabra favorita de los actuales físicos. Para aliviar a Europa de su mayor peligro no solo harían falta guerras en la India y complicaciones en Asia, sino revoluciones internas, el estallido del imperio en pequeños cuerpos y sobre todo la implantación de la tontería parlamentaria, que incluye la obligación para todo el mundo de leer su periódico en el desayuno. Esto no lo digo porque lo desee: más bien lo contrario sería de mi agrado, — me refiero a un incremento tal de la amenaza por parte de Rusia que Europa se viese obligada a volverse igualmente amenazante, esto es, *a adquirir una sola voluntad* por medio de una nueva casta que dominara sobre Europa, de una voluntad propia duradera, temible, que pudiera fijarse metas durante miles de años: — para que la larga comedia de su fragmen-

tación en pequeños Estados y sus veleidades tanto dinásticas como democráticas se diesen al fin por concluidas. El tiempo de la pequeña política ha pasado: el próximo siglo trae ya la lucha por el dominio de la tierra, — la *coacción* de la gran política.

209[88].

Hasta qué punto la nueva edad guerrera en que nosotros europeos visiblemente hemos ingresado favorece quizá también el desarrollo de otra especie más fuerte de escepticismo, sobre ello solo quiero expresarme, por el momento, a través de un símil que ya entenderán los amigos de la historia alemana. Aquel entusiasta desinhibido de hermosos y altos granaderos, que, como rey de Prusia, dio vida a un genio militar y escéptico —y con ello, en el fondo, a ese tipo nuevo de alemán que justo ahora emerge victorioso—, el problemático y loco padre de Federico el Grande, tuvo en un solo punto la garra y la zarpa afortunada del genio: sabía lo que por aquel entonces escaseaba en Alemania, y qué escasez era cien veces más angustiosa y acuciante que, pongamos, la falta de formación y de decoro social, — su aversión por el joven Federico provenía de un miedo profundamente instintivo. *Faltaban varones*; y sospechaba, con el más amargo de los fastidios, que su propio hijo no era lo bastante hombre. En esto se equivocó: ¿pero quién no se hubiera equivocado en su lugar? Veía a su hijo corrompido por el ateísmo, por el *esprit*, por la voluptuosa frivolidad de unos ingeniosos franceses: — en el trasfondo veía a la gran succionadora de sangre, la araña del escepticismo, sospechaba la incurable miseria de un corazón que ya no es lo bastante duro ni para el bien ni para el mal, de una quebrada voluntad que ya no manda, que ya no *puede* mandar. Pero mientras tanto creció en su hijo aquella nueva clase de escepticismo más peligroso y duro —¿quién sabe *hasta qué punto* favorecido precisamente por el odio del padre y por la gélida melancolía de una voluntad forjada en la soledad?—, el escepticismo de la virilidad temeraria, que está íntimamente emparentado con el genio de la guerra y la conquista y que hizo su primera entrada en Alemania de la mano de la figura de Federico el Grande. Este escepticismo desprecia y sin embargo atrae hacia sí; derriba y toma en posesión; ha perdido la fe, mas no por ello se pierde a sí mismo; le otorga al espíritu una peligrosa libertad, pero sujeta con fuerza el corazón; se trata de la forma *alemana* de escepticismo, que, como prolongado federicianismo y elevado hasta la más alta espiritualidad, ha tenido a Europa durante un buen tiempo bajo el vasallazgo del espíritu alemán y de su desconfianza crítica e histórica. Gracias al carácter viril, indomablemente fuerte y recio de los grandes filólogos y críticos de la historia alemanes (los cuales, bien mirado, fueron todos también unos artistas de la destrucción y de la disección) se fue consolidando poco a poco, y pese a todo romanticismo en la música y en la filosofía, un *nuevo* concepto de espíritu alemán en el que el rasgo del escepticismo viril se acentuó de manera decisiva: ya fuera, por ejemplo, como impasibilidad de la mirada, o como valentía y dureza de la mano que despedaza, o como una voluntad tenaz de peligrosos viajes de exploración, de espiritualizadas expediciones hacia el Polo Norte bajo un cielo desolado y peligroso. Seguramente haya buenas razones para que personas humanita-

[88] Cfr. FP III, 34 [157, 221].

rias de sangre caliente y superficiales se santigüen precisamente frente a este espíritu: *cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique* lo llama, no sin estremecimiento, Michelet[89]. Pero si uno quiere hacerse cargo de hasta qué punto este miedo frente al «varón», por el que Europa fue despertada de su «sueño dogmático», ha sido representativo en el espíritu alemán, entonces recuérdese el antiguo concepto que debía superarse junto con él, — y cómo tampoco hace tanto tiempo que a una mujer masculinizada se le permitía, de un modo desenfrenadamente insolente, recomendar los alemanes a la simpatía de Europa, como dulces paletos buenos de corazón, débiles de voluntad y poéticos[90]. Al final se entiende, pues, con toda la profundidad necesaria, la sorpresa de Napoleón al conocer a Goethe: revela lo que durante muchos siglos se había tenido por «espíritu alemán». «*Voilà un homme!*»[91] — quería decir: «¡Esto sí que es un *hombre*! ¡Y yo que solo esperaba a un alemán!» —

210.

Suponiendo, pues, que en la imagen de los filósofos del futuro haya algún rasgo que permita sugerir que quizá tengan que ser escépticos en el sentido anteriormente indicado, con eso tan solo habríamos caracterizado una sola cosa de ellos — y *no* a ellos mismos. Con igual derecho podrían hacerse llamar críticos; y a buen seguro serán hombres de experimentos. Ya por el nombre con que he osado bautizarlos he subrayado expresamente la tentativa y el placer por la tentativa: ¿ocurrió esto porque, como críticos en cuerpo y alma, les gusta servirse del experimento en un sentido nuevo, tal vez más amplio, tal vez más peligroso? ¿No tiene que llegar su pasión por el conocimiento, mediante temerarias y dolorosas tentativas, más lejos de lo que permite el gusto tibio y debilitado de un siglo democrático? — No cabe duda alguna: a estos hombres venideros no les pueden faltar aquellas serias cualidades y no exentas de peligro que distinguen al escéptico del crítico, me refiero a la seguridad de los criterios de valoración, al manejo consciente de una unidad de método, al ánimo prevenido, al estar solos y poder responder de sí mismos; es más, admiten la existencia en ellos de un *placer* en el decir que no y en el diseccionar, y de cierta crueldad reflexiva que sabe cómo guiar el cuchillo con seguridad y delicadeza, incluso cuando sangra el corazón. Ellos serán *más duros* (y quizá no siempre solo consigo mismos) de lo que querrían las personas humanitarias, no se relacionarán con la «verdad» para que esta les

---

[89] Fuente no localizada.

[90] Esta «mujer masculinizada» no es otra que la escritora de origen suizo Madame de Staël (1766-1817). En efecto, una de sus últimas obras, *De l'Allemagne* (1813), estaba dedicada a una particular interpretación de la cultura y el pueblo alemanes. Nietzsche había adquirido los tres tomos de dicha obra en la traducción alemana (cfr. *Deutschland*, Reutlingen, J. J. Macken, 1815 [BN]). Sobre Madame de Staël, cfr. más adelante los parágrafos 232 y 233.

[91] El relato de este encuentro, que tuvo lugar en Erfurt el 2 de octubre de 1808, ya había impresionado al joven Nietzsche (cfr. SE, 3, en OC I, p. 673). Como ha demostrado Andreas Urs Sommer (cfr. «Skeptisches Europa? Einige Bemerkungen zum Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten», en *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa*, V. Gerhardt/R. Retschke (eds.), Berlín, Akademie Verlag, 2007, p. 76, nota 21), la fuente principal de esta anécdota no es Goethe, sino las memorias del canciller Friedrich von Müller, que asistió a ese encuentro y recogió la expresión exacta «*Voilà un homme!*» (cfr. *Erinnerungen aus den Kriegszeiten 1806-1813*, Braunschweig, Viehweg & Sohn, 1851, p. 241).

«plazca» o «eleve» y «entusiasme»: — más bien tienen poca confianza de que precisamente la *verdad* encierre tales diversiones para el sentimiento. Dibujarán una sonrisa, estos espíritus rigurosos, cuando alguien diga delante de ellos «ese pensamiento me eleva: ¿cómo podría no ser verdadero?» O bien: «esa obra me cautiva: ¿cómo podría no ser bella?» O bien: «ese artista me engrandece: ¿cómo podría no ser grande?» — quizás no solo tengan preparada una sonrisa, sino una auténtica náusea frente a todo lo que de ese modo sea exaltado, idealizado, feminizado, hermafroditizado, y quien supiera seguirlos hasta las cámaras secretas de su corazón difícilmente hallaría en ellas la intención de conciliar los «sentimientos cristianos» con el «gusto antiguo» y menos aún con el «parlamentarismo moderno» (un espíritu de conciliación que puede encontrarse en nuestro muy inseguro y por tanto muy conciliador siglo incluso en los filósofos). Estos filósofos del futuro no solo se exigirán a sí mismos disciplina crítica y cualquier hábito que conduzca a la limpieza y al rigor en cosas del espíritu: podrían incluso lucirlos como su propia especie de joyas, — aunque no por eso quieren que se les llame todavía críticos. A ellos les parece una afrenta no pequeña la que sufre la filosofía cuando se decreta, como tan a menudo ocurre hoy: «la filosofía misma es crítica y ciencia crítica» — ¡y nada más que eso!» Por mucho que esta valoración de la filosofía reciba el aplauso de todos los positivistas de Francia y Alemania (— y sería incluso posible que hubiese deleitado el corazón y el gusto de *Kant*: basta con recordar los títulos de sus principales obras — ): a pesar de ello, nuestros filósofos seguirán diciendo: ¡los críticos son instrumentos del filósofo, y justo por eso, por ser instrumentos, todavía no son, ni de lejos, filósofos! Hasta el gran chino de Königsberg fue solo un gran crítico.

211.

Insisto en que se deje por fin de confundir al filósofo con los trabajadores filosóficos y en general con los hombres científicos, — en que precisamente aquí se le dé «a cada uno lo suyo», y aquellos no reciban demasiado y aquel demasiado poco. Es posible que para la educación del verdadero filósofo sea necesario que él mismo haya pasado también por todos esos peldaños en los que sus sirvientes, los trabajadores científicos de la filosofía, se han quedado parados, — se *han tenido que* quedar parados; incluso que haya sido tal vez crítico y escéptico y dogmático e historiador, además de poeta y coleccionista y viajero y descifrador de enigmas y moralista y vidente y «espíritu libre» y prácticamente todo cuanto haya podido ser, a fin de recorrer todo el espectro de valores y de sentimientos de valor humanos y *poder* mirar con toda suerte de ojos y de conciencias, desde las alturas hacia cualquier lejanía, desde las profundidades hacia cualquier altura, desde los rincones hacia cualquier extensión. Pero todas estas cosas son solo condiciones previas de su tarea: esta misma tarea quiere algo distinto, — exige que él *cree valores*. Aquellos trabajadores filosóficos cortados por el noble patrón de Kant y Hegel establecieron y redujeron a fórmulas algunos grandes hechos relativos a las estimaciones de valor —es decir, antiguas *fijaciones* de valor, creaciones de valor que han sido predominantes y durante un tiempo se las ha llamado «verdades»—, sea en el reino de lo *lógico* o de lo *político* (moral) o de lo *artístico*. A estos investigadores corresponde hacer patente, ponderable, palpable, maneja-

ble todo lo que hasta ahora ha ocurrido y ha sido valorado, acortar todo lo largo, incluso «el tiempo» mismo, y *subyugar* el pasado entero: una tarea formidable y maravillosa, al servicio de la cual puede satisfacerse a buen seguro todo orgullo refinado, toda voluntad tenaz. *Pero los auténticos filósofos son los que mandan y legislan*: ellos dicen «¡así *debe* ser!», ellos determinan primero el «hacia dónde» y el «para qué» del hombre, y para ello disponen del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los subyugadores del pasado, — se aferran al futuro con mano creadora, y todo cuanto es y ha sido se convierte para ellos en un medio, en un instrumento, en un martillo. Su «conocer» es *crear*, su crear es una legislación, su voluntad de verdad es — *voluntad de poder*. — ¿Existen hoy semejantes filósofos? ¿Han existido ya semejantes filósofos? ¿No *tienen que* existir semejantes filósofos?...

212.

Cada vez tengo más claro que el filósofo, por ser un hombre *necesario* del mañana y del pasado mañana, se ha encontrado y se *ha tenido que* encontrar siempre en contradicción con su hoy: su enemigo ha sido siempre el ideal de hoy. Hasta ahora, todos estos extraordinarios promotores del ser humano a los que se llama filósofos, y que raramente se vieron a sí mismos como amigos de la sabiduría, sino más bien como locos incómodos y peligrosos signos de interrogación —, han encontrado su tarea, su penosa, indeseada e indeclinable tarea, pero a fin de cuentas la grandeza de su tarea, en el hecho de haber sido la mala conciencia de su época. En la medida en que, para poder viviseccionarlas, pusieron precisamente el cuchillo sobre el pecho a las *virtudes de la época*, revelaron cuál era su particular secreto: conocer una *nueva* grandeza del hombre, un nuevo camino sin recorrer hacia su engrandecimiento. Cada vez descubrían cuánta hipocresía, comodidad, dejarse ir y dejarse caer, cuánta mentira se hallaba escondida en el tipo más venerado de su moralidad contemporánea, cuánta virtud había quedado *desfasada*; cada vez decían: «hemos de ir hacía allí, hacia fuera, donde *vosotros* hoy os sintáis menos como en casa». A la vista de un mundo de las «ideas modernas» que quisiera desterrar a cualquier persona a una esquina y «especialidad», un filósofo, en el caso de que hoy pudiera haber filósofos, se vería obligado a fijar la grandeza del hombre, el concepto «grandeza», precisamente en su extensión y en su multiplicidad, en su totalidad dentro de una pluralidad: incluso determinaría el valor y el rango en función del número y la diversidad de cosas que un solo individuo pudiera soportar y cargar consigo mismo, de lo *lejos* que pudiera extender su responsabilidad. Hoy en día el gusto y las virtudes de la época debilitan y diluyen la voluntad, nada es tan actual como la debilidad de la voluntad: por tanto, en el ideal del filósofo, el concepto «grandeza» ha de incluir justamente la fortaleza de la voluntad, la dureza y capacidad para tomar decisiones a largo plazo; con el mismo derecho con que la doctrina opuesta y el ideal de una humanidad estúpida, abnegada, humilde y desinteresada era adecuada a una época opuesta, a una época que, como el siglo dieciséis, sufría por culpa de las energías acumuladas de la voluntad y de las aguas y mareas más salvajes del egoísmo. En tiempos de Sócrates, entre multitud de hombres de instinto fatigado, entre viejos atenienses conservadores que se dejaban llevar —«por la felicidad», según de-

cían, por placer, según hacían —, y que, al hacerlo, todavía ponían en su boca las antiguas y ostentosas palabras a las que desde hacía mucho tiempo su vida había dejado de tener derecho, tal vez fuese necesaria, para la grandeza del alma, la *ironía*, aquella maliciosa seguridad socrática del viejo médico y plebeyo que sajaba sin paliativos tanto su propia carne como la carne y el corazón del «noble», con una mirada que decía con bastante claridad: «¡No disimuléis delante de mí! ¡Aquí — somos iguales!» Hoy, por el contrario, donde el único que en Europa recibe y reparte honores es el animal de rebaño, donde la «igualdad de derechos» podría transformarse fácilmente en la igualdad dentro de la injusticia: quiero decir en un combate generalizado contra todo lo singular, extraño, privilegiado, contra el hombre superior, el alma superior, el deber superior, la responsabilidad superior, contra la plenitud de poder y el dominio creativos — hoy ser noble, querer ser para sí, poder ser distinto, estar solo y tener que vivir por cuenta propia forman parte del concepto «grandeza»; y el filósofo revelará algo de su propio ideal cuando determine: «El más grande será aquel que pueda ser el más solitario, el más oculto, el más discrepante, el hombre más allá del bien y del mal, el señor de sus virtudes, el colmado de voluntad; justo esto significa *grandeza*: el poder ser tanto múltiple como íntegro, tanto vasto como pleno». Y por preguntarlo una vez más: ¿es hoy — *posible* la grandeza?

## 213.

Lo que es un filósofo resulta difícil de aprender por cuanto no se puede enseñar: se tiene que «saber», por experiencia, — o se debe tener el orgullo de *no* saberlo. Pero que hoy todo el mundo habla de cosas respecto de las cuales no *puede* tener experiencia alguna, eso se cumple sobre todo y de la peor manera en el caso del filósofo y la condición filosófica: — muy pocos la conocen, les está permitido conocerla, y todas las opiniones populares acerca de ella son falsas. Así, por ejemplo, la mayor parte de los pensadores y doctos no conocen por experiencia propia aquella coexistencia genuinamente filosófica entre una espiritualidad audaz y desenvuelta, que corre *presto*, y un rigor y una necesidad dialécticos, que no cometen un paso en falso, y por eso, en el caso de que alguien quisiera hablarles sobre esto, lo considerarian inverosímil. Ellos se imaginan cualquier necesidad como una carga, como una penosa consecuencia forzosa y una obligación; y el pensar mismo lo conciben como algo lento, vacilante, casi como una fatiga y en no pocas ocasiones como «digno del *sudor* de los nobles»[92] — ¡pero en ningún caso como algo ligero, divino e íntimamente ligado a la danza, a la altivez! «Pensar» y «tomar en serio» una cosa, «tomarla con rigor» — para ellos todo es lo mismo: solo así la han «vivido» —. Tal vez en esto los artistas tengan un olfato más fino: ellos, que saben demasiado bien que justo cuando ya no hacen nada «arbitrariamente», y sí por necesidad, su sentimiento de libertad, de sutileza, de plenitud de poderes, de fijación, disposición y configuración creativas alcanzan su nivel más alto, — en definitiva, que para ellos necesidad y «libertad de la voluntad» se convierten entonces en una y la misma cosa. Finalmente, existe una jerarquía de estados anímicos que se corresponde con la jerarquía de los proble-

[92] *Des* Schweisses *der Edlen werth*: versos del poeta F. G. Klopstock (1724-1803), pertenecientes a su oda *Der Zürchersee* (1750).

mas; y los problemas supremos repelen sin piedad a todo aquel que ose acercarse demasiado a ellos sin haber estado predestinado para resolverlos en virtud de la altura y el poder de su espiritualidad. ¡De qué sirve que haya flexibles sabelotodos o torpes y bonachones mecánicos y empíricos que se esfuercen, tal como ocurre hoy de tantos modos, por acercarse a ellos con su ambición plebeya y agolparse, por así decirlo, delante de aquella «corte de cortes»! Pero nunca jamás unos pies ordinarios deberán pisar tales alfombras: de eso se ocupa ya la ley primordial de las cosas; las puertas permanecen cerradas para estos entremetidos, ¡por mucho que golpeen y se rompan las cabezas contra ellas! Para acceder a cualquier mundo elevado uno tiene que haber nacido para él; dicho con mayor claridad, uno tiene que haber sido *criado* para él: derecho a la filosofía —tomando la palabra en su sentido amplio— solo se posee en virtud de su ascendencia, también aquí deciden los antepasados, la raza. Numerosas generaciones tienen que haber preparado el terreno para el surgimiento de los filósofos; cada una de sus virtudes tiene que haber sido adquirida, cultivada, transmitida, asimilada individualmente, y no solo la marcha y el curso temerario, ligero y delicado de sus pensamientos, sino sobre todo la disposición para grandes responsabilidades, la altura de las miradas dominantes, de las miradas que miran hacia abajo, el sentirse separado de la masa y de sus deberes y virtudes, la afectuosa protección y defensa de aquello que es malentendido y calumniado, sea Dios, el diablo, el placer y el ejercicio de la gran justicia, el arte de mandar, la amplitud de la voluntad, el ojo lento, que rara vez admira, raza vez mira hacia arriba, raza vez ama...

# SECCIÓN SÉPTIMA

## NUESTRAS VIRTUDES

### 214.

¿Nuestras virtudes? — Es probable que también nosotros sigamos teniendo nuestras virtudes, aunque francamente no serán aquellas virtudes cándidas y rudas por las cuales rendimos honores a nuestros abuelos, pero los mantenemos también un poco a distancia. Nosotros, europeos del pasado mañana, primogénitos del siglo XX, —con toda nuestra peligrosa curiosidad, nuestra versatilidad y nuestro arte del difraz, nuestra tierna y, por así decirlo, dulcificada crueldad en el espíritu y en los sentidos,— nosotros, *si* es que hemos de tener virtudes, seguramente solo tendremos aquellas que aprendieron a congeniar mejor con nuestras inclinaciones más secretas y entrañables, con nuestras necesidades más ardientes: ¡pues bien, busquémoslas de una vez en nuestros laberintos! — en donde, como es sabido, tantas cosas se extravían, tantas otras se pierden para siempre. ¿Y hay algo más bello que *buscar* las propias virtudes? ¿No significa esto prácticamente: *creer* en la propia virtud? Pero este «creer en la propia virtud» — ¿no es en el fondo lo mismo que en el pasado se llamaba su «buena conciencia», aquella venerable trenza conceptual de larga cola que nuestros abuelos se colgaban detrás de su cabeza y no pocas

veces también detrás de su entendimiento? Así pues, por mucho que no queramos considerarnos anticuados y respetables a la manera de nuestros abuelos, parece ser no obstante que en una cosa somos los dignos nietos de estos abuelos, nosotros, europeos con buena conciencia: también nosotros seguimos llevando su trenza. — ¡Ay! ¡Si supierais qué pronto, qué pronto ya — cambiarán las cosas!...

215.

Así como a veces en el reino de las estrellas son dos los soles que determinan la órbita de un planeta, así como en algunos casos hay soles de distinto color que brillan alrededor de un único planeta, unas veces con una luz roja, otras con una luz verde, y luego, simultáneamente, lo irradian e inundan con una luz multicolor: así nosotros, hombres modernos, gracias a la compleja mecánica de nuestro «firmamento» — estamos determinados por *distintas* morales; nuestros actos brillan alternativamente con distintos colores, rara vez son unívocos, — y hay bastantes casos en los que realizamos actos *multicolores*.

216.

¿Amar a nuestros enemigos? Yo creo que esto se ha aprendido bien: ocurre hoy de mil maneras, a pequeña y gran escala; es más, a veces ocurre ya lo más elevado y sublime: — nosotros aprendemos a *despreciar* cuando amamos, y justo cuando mejor amamos: — ahora bien, todo ello de manera inconsciente, sin alboroto, sin pompa ni boato, con aquel pudor y disimulo de la bondad que impiden a la boca decir la palabra solemne y la fórmula de la virtud. La moral como pose — esto hoy atenta contra nuestro gusto. También esto es un progreso: como fue un progreso de nuestros padres el que finalmente la religión como pose atentara contra su gusto, incluyendo la hostilidad y la aspereza volteriana contra la religión (y todo lo que antaño pertenecía al lenguaje de señas del espíritu libre). Son la música en nuestra conciencia y el baile de nuestro espíritu los que no armonizan con toda la letanía puritana, con todo el sermoneo moral y la verborrea edificante.

217.

¡Tener cuidado de aquellos que conceden mucha importancia a que se confíe en su tacto y sutileza morales en materia de distinciones morales! Ellos nunca nos perdonarán si alguna vez se equivocan delante de nosotros (o incluso *sobre* nosotros), — se convertirán inevitablemente en nuestros instintivos calumniadores y detractores, incluso cuando continúen siendo nuestros «amigos». — Bienaventurados los olvidadizos: pues ellos «acabarán» también con sus tonterías.

218.

Los psicólogos de Francia —¿y en qué otro lugar existen hoy psicólogos?— todavía no han terminado de degustar su amarga y frecuente diversión en la *bêtise bourgeoise*, en cierto modo, es como si… Basta, esto dice algo sobre ellos. Flaubert, por ejemplo, el honrado ciudadano de Rouen, no vio, ni escuchó ni

saboreó al final nada más que eso: fue su forma de tortura de sí mismo y de sutil crueldad. Ahora bien, yo propongo, para variar —pues esto empieza a ser aburrido—, otro objeto de deleite: se trata de la astucia inconsciente con la que todos los buenos y gordos y honrados espíritus de la medianía se comportan respecto de los espíritus superiores y sus tareas, aquella astucia sutil, retorcida, jesuítica, que es mil veces más sutil que el entendimiento y el gusto de esa clase media en sus mejores momentos — incluso más que el entendimiento de sus víctimas —: sirva esto de enésima demostración de que el «instinto», de entre todos los tipos de inteligencia que han sido descubiertos hasta ahora, es el más inteligente. En definitiva, filósofos, estudiad la filosofía de la «regla» en pugna con la «excepción»: ¡allí tendréis un espectáculo digno de los dioses y de la maldad divina! O dicho de un modo más moderno: ¡practicad una vivisección al «hombre bueno», al «*homo bonae voluntatis*»... a *vosotros*!

219.

El juicio y la condena morales son la venganza preferida de los hombres espiritualmente limitados contra aquellos que no lo son tanto, asimismo, una especie de compensación por el hecho de que hayan sido poco agraciados por la naturaleza, y, finalmente, una oportunidad para adquirir espíritu y *volverse* sutiles: — la maldad espiritualiza. En el fondo de sus corazones ya les va bien que exista una norma frente a la que incluso los colmados de bienes y de privilegios del espíritu estén a su mismo nivel: — ellos luchan por la «igualdad de todos ante Dios» y para eso prácticamente *necesitan* la fe en Dios. Entre ellos se encuentran los más firmes adversarios del ateísmo. Si alguien les dijera «una espiritualidad elevada es incomparable a cualquier probidad y respetabilidad de un hombre simplemente moral» se pondrían furiosos: — yo me guardaré de hacerlo. Antes bien, me gustaría agasajarlos con mi principio de que la espiritualidad elevada solo existe propiamente como último aborto de las cualidades morales; de que es una síntesis de todos aquellos estados que son atribuidos al hombre «simplemente moral», después de que hayan sido adquiridos uno a uno, mediante una disciplina y un ejercicio prolongados, quizá a lo largo de toda una sucesión de generaciones; de que la espiritualidad elevada es precisamente la espiritualización de la justicia y de aquella severidad bondadosa que se sabe encargada de conservar el *orden jerárquico* en el mundo, entre las cosas mismas — y no solo entre los hombres.

220.

Con respecto a la alabanza ahora tan popular del «desinterasado», uno tiene que tomar conciencia, tal vez no sin cierto peligro, de *qué* cosas suscitan propiamente el interés del pueblo, y cuáles son, en general, las cosas por las que se preocupa el hombre corriente de manera exhaustiva y profunda: incluidos los hombres cultos, incluso los doctos, y, si no ando del todo equivocado, casi también los filósofos. En ello se revela el hecho de que la mayor parte de las cosas que interesan y atraen a los gustos más refinados y exigentes, a toda naturaleza superior, le parecen completamente «faltas de interés» al hombre corriente: — y si, pese a todo, advierte una dedicación a ellas, la llama «*désintéressé*» y se asombra

de que sea posible actuar «desinteresadamente». Ha habido filósofos que han sabido darle además una expresión seductora y místicamente ultraterrena a ese asombro popular (—¿tal vez porque no conocían la naturaleza superior por experiencia propia?) — en lugar de plantear la pura y llana verdad de que el acto «desinteresado» es un acto *muy* interesante e interesado, presuponiendo... «¿Y el amor?» — ¡Cómo! ¿Incluso un acto por amor habría de ser «no egoísta»? ¡Pero seréis zoquetes —! «¿Y la alabanza de quien se sacrifica?» — Pero el que realmente ha realizado sacrificios sabe que quería algo a cambio y que lo recibió, —tal vez algo de sí a cambio de algo de sí—, que aquí dio para tener más allí, acaso para ser más en general o sentirse como un «más». Sin embargo, este es un reino de preguntas y respuestas donde un espíritu exigente se detiene de mala gana: hasta tal punto tiene aquí la verdad la necesidad de reprimir un bostezo cuando se ve obligada a responder. A fin de cuentas, ella es una mujer: no se la debe violentar.

221.

Puede ocurrir, decía un pedante y buhonero moralista, que yo honre y premie a una persona altruista: pero no porque sea altruista, sino porque me parece que tiene derecho a serle útil a otra persona por su propia cuenta y riesgo. Desde luego, la cuestión es siempre quién es *este* y quién es *aquel*. Por ejemplo, para una persona que estuviese destinada y hecha para el mando, la negación de sí mismo y la modesta retirada no serían una virtud, sino el despilfarro de una virtud: así me lo parece. Cualquier moral no egoísta que se tiene por incondicional y se dirige a todo el mundo no solo peca contra el gusto: es una incitación a los pecados de omisión, una seducción *más* bajo la máscara de la filantropía — y precisamente una seducción y un perjuicio de los hombres más elevados, raros, privilegiados. Hay que obligar a las morales a que se inclinen sobre todo frente a la *jerarquía*, hay que meterles en la conciencia su arrogancia, — hasta que por fin se den cuenta de que es *inmoral* decir: «lo que es justo para uno es justo para otro». — Así que mi pedante y *bonhomme* moralista: ¿merecía verdaderamente que se rieran de él cuando exhortó de ese modo a las morales a la moralidad? Pero uno no debe tener demasiada razón si quiere tener a la risa de *su* lado; una pizca de falta de razón forma parte incluso del buen gusto.

222.

Allí donde hoy se predique la compasión —y si prestamos atención ahora no se predica otra religión— abra el psicólogo sus oídos: detrás de toda la vanidad, de todo el alboroto que es propio de estos predicadores (como de todos los predicadores), él percibirá un sonido ronco, quejumbroso y genuino de *autodesprecio*. Forma parte de aquel ensombrecimiento y embrutecimiento de Europa que desde hace un siglo no para de aumentar (y cuyos primeros síntomas ya están fehacientemente documentados en una carta preocupada de Galiani a Madame d'Épinay)[93]: ¡*si es que no son su causa*! El hombre de las «ideas modernas», ese

[93] La carta en cuestión, fechada el 12 de septiembre de 1778, se encuentra en *Lettres de l'Abbé Galiani*, vol. 2, París, G. Charpentier, 1882, p. 332 [BN]. Para esta información es indis-

simio orgulloso, está rabiosamente descontento consigo mismo: eso está claro. Sufre: y su vanidad solo quiere que «com-padezca»...

223.

El híbrido europeo —con todo, un plebeyo razonablemente feo— necesita desde luego un disfraz: necesita la historia como almacén de disfraces. Sin duda advierte que ninguno le queda bien del todo, — él cambia y vuelve a cambiar. Basta con observar el siglo diecinueve en relación a estas rápidas preferencias y variaciones de mascaradas estilísticas; también en relación a los momentos de desesperación cuando «nada nos queda bien» —. Es inútil exhibirse como romántico o clásico o cristiano o florentino o barroco o «nacional», *in moribus et artibus*[94]: ¡«Nada viste»! Pero el «espíritu», especialmente el «espíritu histórico», descubre su ventaja aun en esta desesperación: una y otra vez se ensaya, arregla, descarta, empaqueta y sobre todo *estudia* un trozo nuevo de antigüedad y de país extranjero: nosotros somos la primera época estudiada *in puncto* [en materia] de «disfraces», quiero decir, de morales, artículos de fe, gustos artísticos y religiones, preparada, como ninguna lo estuvo antes, para el carnaval del gran estilo, para la más espiritual de las risotadas y petulancias carnavalescas, para la altura trascendental de la estupidez suprema y de la mofa aristofánica del mundo. Tal vez hayamos descubierto justo aquí el reino de nuestra *invención*, ese reino donde también nosotros podemos llegar a ser originales, por ejemplo, como parodistas de la historia universal y bufones de Dios, — ¡tal vez porque ya nada de hoy tiene futuro, precisamente nuestra risa todavía lo tenga!

224[95].

El *sentido histórico* (o la capacidad de adivinar con rapidez la jerarquía de estimaciones de valor según las cuales ha vivido un pueblo, una sociedad, un hombre, el «instinto adivinatorio» de las relaciones entre esas estimaciones de valor, de la correspondencia entre la autoridad de los valores y la autoridad de las fuerzas actuantes): este sentido histórico, que nosotros europeos reivindicamos como nuestra especialidad, ha llegado hasta nosotros como resultado de la *semibarbarie* fascinante y demencial en la que se ha precipitado Europa debido a la mezcla democrática de los estamentos y las razas, — solo el siglo diecinueve ha conocido este sentido como su sexto sentido. Gracias a esa mezcla, el pasado de cada forma y estilo de vida, de culturas que antes se hallaban íntimamente yuxtapuestas, superpuestas irrumpe en nosotros, «almas modernas», desde entonces nuestros instintos retroceden por todos lados, nosotros mismos somos una especie de caos : al final, como hemos dicho, «el espíritu» descubre en ello su ventaja. Por medio de nuestra semibarbarie en cuerpo y deseos tenemos entradas secretas a todas partes, como ninguna época noble las tuvo nunca, sobre todo entradas al laberinto de las

pensable cotejar el correspondiente fragmento preparatorio (FP III, 36 [49]) con el *Nachbericht zur siebten Abteilung. Nachgelassene Fragmente: Frühjahr 1882 – Herbst 1885*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1985, p. 420.

[94] «En las costumbres y en las artes».

[95] Cfr. FP III, 25 [294].

culturas inacabadas y a todas las semibarbaries que hayan existido sobre la tierra; y en la medida en que la parte más considerable de la cultura humana ha sido hasta ahora precisamente una semibarbarie, el «sentido histórico» significa casi el sentido y el instinto para todo, el gusto y el paladar para todo: hecho por el cual se revela de inmediato como un sentido *innoble*. Por ejemplo, volvemos a disfrutar de Homero: tal vez se trate de nuestra ventaja más afortunada el que sepamos cómo degustar a Homero, de quien los hombres de una cultura aristocrática (por ejemplo, los franceses del siglo diecisiete, como Saint-Evremond, que le reprocha un *esprit vaste*[96], o incluso su último epígono, Voltaire) no saben ni supieron apropiarse con tanta facilidad, — de quien apenas se permitieron disfrutar. El sí y el no tan decididos de su paladar, su náusea a flor de piel, su vacilante circunspección respecto de todo lo foráneo, su aprensión ante la falta de gusto que hay incluso en la viva curiosidad, y, en general, aquella mala predisposición de toda cultura noble y autosuficiente para consentir en sí misma un nuevo deseo, una insatisfacción en lo propio, una admiración de lo extranjero: todo eso lo toma y la predispone desfavorablemente incluso contra las mejores cosas del mundo, aquellas que no son de su propiedad o que no *podrían* convertirse en su presa, — y no hay sentido más incomprensible para hombres así que el sentido histórico y su sumisa curiosidad de plebeyo. No sucede otra cosa con Shakespeare, esa sorprendente síntesis del gusto hispano-moro-sajona que habría hecho reír o enfurecer irrefrenablemente a un viejo ateniense del círculo de Esquilo; pero nosotros — tomamos justo esta salvaje policromía, esta confusión de los elementos más delicados, brutos y artificiales con una confianza y una cordialidad secretas, nosotros disfrutamos de él como un refinamiento del arte, reservado precisamente para nosotros, y en ello los vapores nauseabundos y la cercanía de la plebe inglesa en que habitan el arte y el gusto shakesperianos nos incomodan tan poco como, pongamos, la Chiaia en Nápoles: por donde seguimos nuestro camino con todos nuestros sentidos, fascinados y dóciles, por más que en el aire se respiren las cloacas de los barrios plebeyos. Nosotros, hombres del «sentido histórico»: nosotros poseemos como tales nuestras virtudes, esto es incontestable, — somos comedidos, desinteresados, humildes, valientes, llenos de autosuperación y de entrega, muy agradecidos, muy pacientes, muy complacientes: — quizá con todo eso no tengamos muy «buen gusto». Admitámoslo por fin: lo que a nosotros, hombres del «sentido histórico», más nos cuesta captar, percibir, degustar y amar de manera prolongada, lo que en el fondo nos hace poner en guardia y casi hostiles es justamente la perfección y la plena madurez en toda cultura y en todo arte, lo propiamente noble en las obras y los hombres, su momento de calma marina y de autosuficiencia alciónica, el tono dorado y frío que revelan todas las cosas que se han consumado. Tal vez nuestra gran virtud del sentido histórico esté en necesaria contradicción con el *buen* gusto, cuando menos con el mejor de los gustos, y solo a duras penas, solo vacilantes, solo a la fuerza logramos reproducir en nosotros justamente los pequeños y cortos y supremos golpes de fortuna y de transfiguración de la vida humana que resplandecen de vez en cuando aquí y allá: aquellos instantes y milagros en los que una gran fuerza se detuvo vo-

[96] El reproche de Charles de Saint-Évremond (1610-1703) se había expresado en un tratado titulado *Dissertation sur le mot Vaste* (1677), dirigido a los miembros de la *Académie française* para discutir el uso correcto del término *vaste*, que había sido aplicado —a su entender, de forma indebida— al cardenal Richelieu. Cfr. también FP III, 34 [20, 80].

luntariamente frente a lo desmesurado e ilimitado —, en los que una sobreabundancia de sutil placer fue gozada en la repentina contención y petrificación, en el mantenerse firme y el plantarse erguido sobre un suelo todavía tembloroso. La *mesura* nos es desconocida, admitámoslo; nuestro prurito es precisamente el prurito de lo infinito, de lo desmesurado. Igual que un jinete avanzando a lomos de un caballo jadeante, así nosotros dejamos caer las riendas frente a lo infinito, nosotros, hombres modernos, nosotros, semibárbaros — y solo encontramos *nuestra* beatitud allí donde también — *corremos el mayor peligro.*

225.

Ya sea hedonismo o pesimismo, utilitarismo o eudemonismo: todos estos modos de pensar que miden el valor de las cosas en función del *placer* y el *sufrimiento*, es decir, en función de estados concomitantes y aspectos secundarios, son modos de pensar superficiales e ingenuidades sobre las que cualquier persona que sea consciente de sus fuerzas *configuradoras* y de una conciencia de artista mirará hacia abajo no sin burla, también sin compasión. ¡Compasión por *vosotros*! sin duda no es la compasión, tal como vosotros la entendéis: no es la compasión por la «miseria» social, ni por la «sociedad» y sus enfermos y desgraciados, ni tampoco por los pervertidos y mutilados de nacimiento que yacen por los suelos a nuestro alrededor; y, menos aún, la compasión por las gruñonas, oprimidas y sediciosas capas de esclavos que aspiran a dominar — ellos lo llaman «libertad»—. *Nuestra* compasión es una compasión más elevada, más panorámica: ¡nosotros vemos cómo se empequeñece *el hombre*, cómo lo empequeñecéis *vosotros*! — y hay momentos en los que observamos precisamente *vuestra* compasión con una angustia indescriptible, en los que nos defendemos de esta compasión —, en los que encontramos vuestra seriedad más peligrosa que cualquier otra frivolidad. Vosotros queréis, en lo posible —y no hay «en lo posible» más demencial—, *eliminar el sufrimiento*; ¿y nosotros? — ¡parece de hecho como si *nosotros* prefiriésemos tenerlo más arriba y peor de lo que ha estado nunca! El bienestar, tal como vosotros lo entendéis — ¡no es ningún fin, eso nos parece un *final*! ¡Un estado que inmediatamente hace del ser humano algo ridículo y despreciable, — que hace *deseable* su decadencia! La disciplina del sufrimiento, del *gran* sufrimiento — ¿no sabéis que únicamente *esta* disciplina ha producido hasta ahora todas las elevaciones del hombre? Aquella tensión del alma en la desgracia, que es la que le inculca la fortaleza, su estremecimiento en la visión de la gran destrucción, su inventiva y valentía al soportar, resistir, interpretar y aprovechar la desgracia y todo cuanto le fue concedido al alma en materia de profundidad, secreto, máscara, ingenio, astucia y grandeza: — ¿es que no le fue concedido en el sufrimiento, en la disciplina del gran sufrimiento? En el hombre están unidos la *criatura* y el *creador*: en el hombre hay materia, fragmento, sobreabundancia, lodo, excremento, sinsentido, caos; pero en el hombre también hay un creador, un plasmador, una dureza de martillo, una divinidad de espectador y un séptimo día: — ¿entendéis esta oposición? ¿Y que *vuestra* compasión está dirigida a la «criatura en el hombre», a aquello que tiene que ser moldeado, quebrado, forjado, rasgado, quemado, abrasado y purificado — a aquello que necesariamente tiene que *sufrir* y que *debe* sufrir? Y *nuestra* compasión — ¿es que no compren-

déis a quién va dirigida nuestra compasión *inversa*, cuando esta se defiende de vuestra compasión como si fuera el peor de los reblandecimientos y debilidades? — ¡Así que compasión *contra* compasión! — Pero, dicho de nuevo, hay problemas más elevados que todos los problemas del placer, del sufrimiento y de la compasión; y cualquier filosofía que solo se limite a ellos es una ingenuidad. —

226.

*¡Nosotros, inmoralistas!* — Este mundo que *nos* concierne, en el que *nosotros* hemos de temer y amar, este mundo casi invisible e inaudible del sutil mando, de la sutil obediencia, un mundo del «casi» en cualquier respecto, espinoso, insidioso, acerado, tierno: ¡por supuesto, está bien protegido contra toscos espectadores y contra una excesiva curiosidad! Nosotros nos encontramos entretejidos en una estricta red y camisa de deberes y no *podemos* salir de ella —, justo en eso somos «hombres del deber», ¡también nosotros! Alguna vez, es cierto, bailamos seguramente en nuestras «cadenas» y entre nuestras «espadas»; más a menudo, no es menos cierto, rechinan nuestros dientes y nos impacientamos por toda la secreta dureza de nuestro destino. Pero hagamos lo que hagamos: los cretinos y las apariencias dicen contra nosotros «esos son hombres *sin* deber» — ¡siempre tenemos a los cretinos y a las apariencias en contra!

227.

La probidad, suponiendo que esta sea nuestra virtud, de la que no podemos deshacernos, nosotros, espíritus libres — pues bien, nosotros queremos trabajar en ella con toda la maldad y el amor, y no cansarnos de «perfeccionar» *nuestra* virtud, la última que nos queda: ¡quiera su brillo permanecer como una luz crepuscular dorada, azul y burlona sobre esta cultura envejecida y su irrespirable y lúgubre seriedad! Y si, pese a todo, un día nuestra probidad se cansara y suspirara y estirase los miembros y nos encontrase demasiado duros y prefiriese algo mejor, más ligero, más tierno, semejante a un vicio agradable: ¡mantengámonos *duros*, nosotros, últimos estoicos! y enviémosle en ayuda solo aquello que en nosotros sea diabólico — nuestra aversión a lo tosco e impreciso, nuestro «*nitimur in vetitum*»[97], nuestro coraje de aventurero, nuestra avispada y malcriada curiosidad, nuestra voluntad de poder y de superación del mundo más sutil, más enmascarada, más espiritual, que deambula y fantasea ávida por todos los reinos del futuro, — ¡acudamos en ayuda de nuestro «dios» con todos nuestros «demonios»! Es probable que por ello seamos malentendidos y tomados por otros: ¡qué importa! Dirán: «su "probidad" — es su diabolismo, ¡y nada más!» ¡Qué importa! ¡Y aunque tuviesen razón! ¿No han sido todos los dioses habidos hasta ahora demonios rebautizados y declarados santos? ¿Y qué sabemos a fin de cuentas de nosotros? ¿Y cómo *se llama* el espíritu que nos guía? (es una cuestión de nombres.) ¿Y cuántos espíritus albergamos? Nuestra probidad, nosotros, espíritus libres, ¡cuidemos de que no se convierta en nuestra vanidad, en nuestra pompa y boato, en nuestra limitación, en nuestra estupidez! Toda virtud tiende a la estu-

[97] «Nos lanzamos a lo prohibido»: expresión de Ovidio, *Amores*, III, 4, 17. Se trata de un lema muy estimado por el último Nietzsche, cfr. GM III, 9, también EH, prólogo, 3.

pidez, toda estupidez a la virtud; «estúpido hasta la santidad», dicen en Rusia, ¡cuidémonos de no acabar convertidos en santos y aburridos a fuerza de probidad! ¿No es la vida cien veces demasiado corta como para — aburrirse en ella? Tendríamos que creer ya en la vida eterna para…

228[98].

Se me perdonará el descubrimiento de que hasta ahora toda la filosofía moral haya sido aburrida y como perteneciente al género de los somníferos — y de que, a mi modo de ver, nada haya perjudicado más a «la virtud» que este *aburrimiento* de sus defensores; por lo que todavía no habré ignorado su utilidad general. Es muy importante que sobre la moral reflexionen el menor número posible de personas, — por consiguiente, ¡es *muy* importante que la moral no se vuelva un día interesante! ¡Pero no hay que preocuparse! Todavía hoy las cosas siguen como siempre: yo no veo a nadie en Europa que entienda (o *dé a entender*) que la reflexión sobre la moral podría estar llevándose a cabo de una manera peligrosa, capciosa, seductora, — ¡que en ella podría albergarse una *fatalidad*! Por ejemplo, observad a los incansables, inevitables utilitaristas ingleses y de qué forma tosca y honorable deambulan de aquí para allá siguiendo los pasos de Bentham (un símil homérico lo expresa con mayor claridad[99]), del mismo modo que este ya había deambulado siguiendo los pasos del honorable Helvétius (¡no, no fue un hombre peligroso, ese Helvétius![100]). Ninguna idea nueva, ningún giro ni pliegue más sutiles de una idea antigua, ni siquiera una verdadera historia de las ideas anteriores: una literatura del todo *imposible*, a menos que se sepa cómo avinagrarla con un poco de maldad. Y es que también en estos moralistas (los cuales hay que leer definitivamente con segundas intenciones, si es que *se tienen que* leer —) se ha infiltrado aquel viejo vicio inglés que se llama *cant*[101], pero que es *tartufería moral*, oculta esta vez bajo la nueva forma de la cientificidad; tampoco falta una resistencia secreta a los remordimientos de conciencia, como es natural que los padezca una raza de antiguos puritanos cada vez que se ocupan científicamente de la moral. (¿No es un moralista lo opuesto a un puritano? Esto es, ¿en cuanto pensador que asume la moral como algo cuestionable, digno de ser interrogado, en definitiva, como un problema? ¿No debería el moralizar — ser inmoral?) A fin de cuentas, todos quieren que la moralidad *inglesa* tenga razón: precisamente en la medida en que con ello se sirve a la humanidad de la mejor manera posible, o al «bien común», o a «la felicidad de la mayoría», ¡no! a la felicidad de *Inglaterra*; quieren demostrarse a sí mismos, con todas sus fuerzas, que aspirar a una felicidad inglesa, quiero decir, al *comfort* y *fashion* (y, en más alto lugar, a un escaño

98 Cfr. FP III, 34 [239], 35 [34].

99 La referencia al ganado vacuno (*Hornvieh*) en el correspondiente fragmento preparatorio (FP III, 35 [34]) confirma el guiño a la *Ilíada*, VI, v. 424.

100 En su ejemplar personal de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche escribió a continuación el siguiente comentario: «Helvétius, *ce sénateur Pococurante*, para decirlo con Galiani». Cfr. Galiani, *Lettres à Madame d'Épinay*, *op. cit.*, p. 217 [BN].

101 El término en inglés, subrayado expresamente por Nietzsche, tiene una manifiesta carga peyorativa y significa algo así como «mojigatería», «gazmoñería». Los dos términos que vendrán a continuación, *comfort* («comodidad», «bienestar») y *fashion* («elegancia»), no están subrayados en el original.

en el parlamento), es también al mismo tiempo el recto camino hacia la virtud, es más, que toda virtud que hasta ahora haya existido en el mundo ha consistido justamente en semejante aspiración. Ninguno de estos pesados animales de rebaño con la conciencia inquieta (que pretenden liderar la causa del egoísmo como causa del bienestar general —) quiere saber ni oler nada de que el «bienestar general» no es un ideal, un fin, un concepto de algún modo comprensible, sino solo un vomitivo, — de que lo que es justo para uno *puede* no serlo en absoluto para otro, de que exigir una sola moral para todos atenta precisamente contra los hombres superiores, en definitiva, de que existe una *jerarquía* entre hombre y hombre y, por consiguiente, también entre moral y moral. Son una especie de hombres modesta y profundamente mediocre, estos utilitaristas ingleses, y, como ya se ha dicho: en la medida en que sean aburridos, no podremos tener una idea lo bastante elevada de su utilidad. Incluso habría que *animarlos*: como en parte se ha intentado hacer con las siguientes rimas.

Salve, vosotros, bravos carreteros,
Siempre «cuanto más tiempo, tanto mejor»,
Tiesos siempre de cabeza a rodilla,
Sin entusiasmo, sin alegría,
Inalterable medianía,
*Sans genie et sans esprit*!

229.

En aquellas épocas tardías que pueden sentirse orgullosas de su humanidad perdura tanto miedo, tanta *superstición* del miedo a la «bestia salvaje y cruel», cuyo sometimiento había constituido precisamente el orgullo de aquellas épocas más humanas, que incluso las verdades palpables permanecen inexpresadas durante siglos en una especie de convención, ya que parecen contribuir a que aquella bestia salvaje y definitivamente abatida vuelva a la vida. Tal vez me esté arriesgando al dejar escapar a semejante verdad: confiemos en que otros vuelvan a capturarla y darle a beber tanta «leche del piadoso pensar»[102] hasta que yazca muda y olvidada en su vieja esquina. — Debemos abrir los ojos y cambiar nuestra opinión respecto de la crueldad; debemos aprender por fin a ser impacientes, para que no sigan deambulando semejantes errores mayúsculos e indiscretos con aires virtuosos e insolentes, tal como han sido alimentados, por ejemplo, con ocasión de la tragedia por parte de viejos y nuevos filósofos. Casi todo lo que llamamos «cultura superior» descansa sobre una espiritualización y profundización de la *crueldad* — he aquí mi tesis; aquella «bestia salvaje» no ha muerto en absoluto, vive, prospera, solo que se ha — divinizado. Lo que constituye la dolorosa voluptuosidad de la tragedia, es crueldad; lo que produce un efecto placentero en la llamada compasión trágica, en el fondo incluso en todo lo sublime, hasta llegar a los más altos y delicados estremecimientos de la metafísica, recibe solo su dulzura cuando se le mezcla el ingrediente de la crueldad. Lo que el ro-

[102] *Milch der frommen Denkungsart*: Nietzsche utiliza con fines paródicos la célebre expresión de Schiller en su *Guillermo Tell* (acto IV, escena III). Volverá a recurrir a ella para recomendársela a los artistas alemanes en GM III, 5.

mano saborea en la arena, el cristiano en los arrebatos de la cruz, el español frente a hogueras o corridas de toros, el japonés de hoy, que se lanza a ver tragedias, el obrero de suburbio parisino, que tiene nostalgia de revoluciones sangrientas, la wagneriana que, con su voluntad suspendida, «se deja engullir» por *Tristán e Isolda*, lo que todos ellos disfrutan y anhelan sorber con misterioso celo es la poción aromática de la gran Circe «crueldad». Para ello, claro está, hay que expulsar a la torpe psicología de otros tiempos, que sobre la crueldad solo supo enseñar que surgía en la visión del sufrimiento *ajeno*: también hay un goce abundante, sobreabundante en el propio sufrimiento, en el hacerse-sufrir-a-sí-mismo, — y siempre que el hombre se deja convencer para la autonegación en sentido *religioso*, o para la automutilación, como entre los fenicios o los ascetas, o en general para la desensualización, la desencarnación, la contrición, el espasmo de penitencia puritano, para la vivisección de la conciencia o el *sacrifizio dell'intelletto* pascaliano, es su crueldad la que secretamente lo atrae e impulsa hacia adelante a través de aquellos peligrosos estremecimientos de la crueldad vuelta *contra uno mismo*. Por último, considérese que incluso el hombre de conocimiento, en la medida en que somete a su espíritu, actúa *en contra* de la inclinación del espíritu y no pocas veces también en contra de los deseos de su corazón por conocer —esto es, por decir que no cuando en realidad desearía afirmar, amar, adorar —, como artista y transfigurador de la crueldad; tomar cualquier cosa de manera profunda y radical es ya una violación, un querer-hacerle-daño a la voluntad fundamental del espíritu, la cual busca incesantemente la apariencia y las superficies, — todo querer-conocer contiene ya una gota de crueldad.

230.

Quizá no se entienda sin más lo que aquí he dicho acerca de una «voluntad fundamental del espíritu»: permitidme una aclaración. Ese algo imperioso, que el pueblo llama «el espíritu», quiere ser señor y sentirse señor dentro de sí y a su alrededor: posee la voluntad de reducir la multiplicidad a la simplicidad, una voluntad constrictiva, sojuzgadora, dominante y verdaderamente señorial. Sus necesidades y facultades son de hecho las mismas que los fisiólogos atribuyen a todo ser que vive, crece y se multiplica. La fuerza del espíritu consistente en apropiarse de lo extraño se manifiesta en una fuerte tendencia a equiparar lo nuevo con lo viejo, a simplificar lo múltiple, a obviar o rechazar lo que es del todo contradictorio: del mismo modo que subraya, realza y falsifica deliberadamente con mayor intensidad determinados rasgos y líneas en lo extraño, en cada trozo de «mundo exterior». Su intención apunta así a la incorporación de nuevas «experiencias», a la inclusión de cosas nuevas bajo viejos patrones, es decir, al crecimiento; o más exactos todavía, al *sentimiento* de crecimiento, al sentimiento de la fuerza incrementada. Al servicio de esta misma voluntad se halla una pulsión del espíritu aparentemente contraria, una brusca resolución a la ignorancia, a cerrar sus ventanas, una íntima oposición a esta o aquella cosa, un no permitir que nada se acerque, una especie de estado defensivo contra todo cuanto puede ser conocido, una satisfacción con la oscuridad, con el horizonte cerrado, un decir que sí y un dar por buena la ignorancia: todo lo cual es necesario según el grado de su fuerza asimiladora, de su «fuerza diges-

tiva», por decirlo con un símil — y en realidad a lo que más se asemeja «el espíritu» es a un estómago. A este orden de cosas pertenece también la voluntad ocasional del espíritu de dejarse engañar, acaso presintiendo con arrogancia que las cosas son así y *no* de otro modo, que hay que contentarse con dejarlas así y solo así, un placer por todo lo incierto y equívoco, una exultante autocomplacencia en la arbitraria estrechez y clandestinidad de su rincón, en lo demasiado cercano, en la fachada, en lo aumentado, empequeñecido, desplazado, embellecido, una autocomplacencia en la arbitrariedad de todas estas expresiones de poder. También pertenece, finalmente, aquella predisposición del espíritu, cuando menos preocupante, para engañar a otros espíritus y disimular delante de ellos, aquella continua presión e insistencia de una fuerza creadora, configuradora, transformadora: el espíritu disfruta aquí de su pluralidad de máscaras y de su astucia, disfruta asimismo del sentimiento de su seguridad, — ¡precisamente a través de sus artes proteicas nadie se protege ni esconde mejor que él! — *Contra esta* voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en definitiva, de superficie —pues toda superficie es un manto— actúa aquella sublime tendencia del hombre de conocimiento, que toma y *quiere* tomar las cosas de manera profunda, múltiple, radical: como una especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectuales que cualquier pensador con coraje reconocerá dentro de sí, suponiendo que, como es debido, se haya endurecido y afilado durante suficiente tiempo su mirada como para verse a sí mismo y se haya acostumbrado a la dura disciplina no menos que a las duras palabras. Él dirá «hay algo cruel en la inclinación de mi espíritu»: — ¡que los virtuosos y amables intenten disuadirle de ello! De hecho, todo sonaría más cordial si a nosotros nosotros espíritus libres, *muy* libres— en vez de crueldad nos atribuyesen, nos susurrasen, nos pregonasen, por ejemplo, una «probidad desenfrenada»: — ¿y acaso un día no sonará realmente *así* nuestra — fama postuma? Por el momento —pues hasta ese día aún hay tiempo—, nosotros seguramente queramos ser los menos inclinados a adornarnos con semejantes palabras de luz y de color morales: toda nuestra labor precedente justamente nos amarga este gusto y su jocosa exuberancia. Son palabras hermosas, brillantes, tintineantes, solemnes: probidad, amor a la verdad, amor a la sabiduría, sacrificio por el conocimiento, heroísmo de la veracidad — hay algo en ellas que le insuflan orgullo a uno. Sin embargo, nosotros, ermitaños y marmotas, nosotros nos hemos convencido desde hace tiempo, en el escondrijo de nuestra conciencia de ermitaño, de que también estas pomposas y honorables palabras forman parte de los viejos ornamentos, baratijas y doraduras de la mentira de la vanidad humana, y de que también debajo de semejantes colores y capas de pintura halagadores tendrá que ser reconocido de nuevo el terrible texto fundamental *homo natura*. En efecto, volver a traducir al hombre dentro de la naturaleza; hacerse amo y señor de tantas y tan vanidosas y exaltadas interpretaciones y connotaciones que hasta ahora han sido garabateadas y pintadas sobre aquel eterno texto fundamental *homo natura*; hacer que de ahora en adelante el hombre se plante frente al hombre, igual que hoy, curtido en la disciplina de las ciencias, se planta frente a la *otra* naturaleza con los ojos impávidos de un Edipo y las orejas tapadas de un Ulises, sordo a los reclamos de viejos pajareros metafísicos que durante demasiado tiempo silbáronle al oído: «¡Tú eres más! ¡Eres superior! ¡Tu procedencia es otra!» — es posible que esta sea una tarea

extraña y loca, pero es una *tarea* ¡quién pudiera negarlo! ¿Que por qué la elegimos esta loca tarea? O preguntemos de otro modo: «¿Por qué el conocimiento en absoluto?» — Todo el mundo nos lo preguntará. Y nosotros, presionados hasta tal punto, nosotros, que ya nos lo hemos preguntado así más de cien veces, nosotros no hemos encontrado ni encontramos mejor respuesta...

231.

El aprender nos transforma, hace lo que hace todo alimento que no solo se limita a «conservar» —: como sabe el fisiólogo. Pero en el fondo de nosotros, «allí abajo» del todo, existe ciertamente algo que no se puede enseñar, un granito de *fatum* espiritual, de resoluciones y respuestas predeterminadas a cuestiones predeterminadas y seleccionadas. A todo problema cardinal responde un inalterable «ese soy yo»; por ejemplo, sobre el hombre y la mujer un pensador no puede cambiar de opinión, sino solo completar su aprendizaje, — solo descubrir hasta el final aquello que en él «está fijo». En ocasiones se encuentran ciertas soluciones a problemas que *nos* hacen tener precisamente creencias fuertes; tal vez a partir de entonces las llamemos nuestras «convicciones». Más tarde — solo advertimos en ellas las huellas que conducen al conocimiento de nosotros mismos, los itinerarios del problema que *somos*, — mejor dicho, de la gran estupidez que somos, de nuestro *fatum* espiritual, de lo que *no se puede enseñar* «allí abajo» del todo. — Habida cuenta de las abundantes gentilezas con que acabo de atentar contra mí mismo, tal vez ahora me resulte más fácil conseguir permiso para expresar algunas verdades sobre la «mujer en sí»: suponiendo que se sepa que, de ahora y en adelante, serán solo eso — *mis* verdades. —

232[103].

La mujer quiere ser independiente: y para ello empieza a ilustrar a los hombres sobre la «mujer en sí» — *he aquí* uno de los peores progresos del *embrutecimiento* general en Europa. ¡Pues qué de cosas sacan a la luz estos burdos intentos de cientificidad y autodesnudez femeninas! La mujer tiene tantos motivos para el pudor; en la mujer se esconde tanta pedantería, superficialidad, petulancia, tanta presunción, desenfreno e inmodestia mezquinos —¡basta con estudiar su trato con los niños!—, circunstancia que hasta ahora, en el fondo, ha sido reprimida y refrenada de la mejor manera por el *miedo* ante el hombre. ¡Mal asunto si «lo eternamente aburrido en la mujer»[104] —¡de eso tiene de sobra!— se atreve a salir primero! ¡Si empieza a desaprender, de manera radical y por principio, su inteligencia y su arte, aquellas que son propias del encanto, del juego, del quitar las penas, del alivio y del tomar las cosas como vienen, así como su refinada habilidad para satisfacer deseos agradables! Hoy en día ya empiezan a oírse voces femeninas que ¡por san Aristófanes! infunden terror, amenazan con una explicación médica acerca de lo que la mujer *quiere* ante todo y sobre todo del hombre.

---

[103] Cfr. FP III, 37 [17].

[104] *Das Ewig-Langweilige am Weibe*: fórmula que parodia los versos finales de la segunda parte del *Fausto*, «*Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan*» («Lo eternamente femenino nos atrae hacia arriba»). Cfr. más adelante el parágrafo 236.

¿No es de pésimo gusto que la mujer se disponga a convertirse en semejante científica? Por suerte hasta ahora el ilustrar ha sido una cosa de hombres, un don de hombres — así todo quedaba «entre nosotros»; y a fin de cuentas, con todo lo que las mujeres escriben sobre «la mujer», hay buenos motivos para dudar de si la mujer *quiere* realmente una ilustración sobre sí misma — y si *puede* quererla... Por tanto, cuando una mujer no busca un nuevo adorno para sí —¿acaso el adornarse no forma parte de lo eternamente femenino?— , pues bien, entonces es que quiere infundir miedo ante su presencia: — tal vez lo que quiera es dominar. Pero no *quiere* la verdad: ¡que le importa a la mujer la verdad! Desde un principio no hay nada más extraño, repulsivo, hostil a la mujer que la verdad, — su arte superior es la mentira, su mayor preocupación son la apariencia y la belleza. Hombres, admitámoslo: nosotros veneramos y amamos precisamente *este* arte y *este* instinto en la mujer: nosotros, para quienes la vida resulta difícil y que, para aliviarnos de ella, buscamos la compañía de seres en cuyas manos, miradas y delicadas insensateces nuestra seriedad, nuestra pesadumbre y nuestra profundidad nos parezcan casi como una insensatez. Para terminar, planteo esta cuestión: ¿ha habido alguna vez una mujer que haya reconocido profundidad en una cabeza de mujer, justicia en un corazón de mujer? ¿Y no es cierto que hasta ahora, en líneas generales, «la mujer» ha sido despreciada más por la propia mujer — y no, en modo alguno, por nosotros? — Nosotros los hombres deseamos que la mujer no siga comprometiéndose a través de su ilustración: del mismo modo que fue una protección del hombre y una consideración hacia la mujer cuando la Iglesia decretó: *mulier taceat in ecclesia!*[105]. Ocurrió en beneficio de la mujer cuando Napoleón dio a entender a la lenguaraz Madame de Staël: *mulier taceat in politicis!*[106] — y creo que un buen amigo de las mujeres les dará hoy el siguiente consejo: *mulier taceat de muliere!*[107].

233[108].

Revela una corrupción de los instintos —además de revelar un mal gusto— el hecho de que una mujer invoque justamente a Madame Roland o Madame de Staël o Monsieur George Sand, como si con ello se hubiese demostrado algo en favor de la «mujer en sí». Para los hombres, las aludidas son las tres mujeres *cómicas* en sí — ¡nada más! — y justo los mejores *contraargumentos* involuntarios respecto de la emancipación y la autoridad femenina.

234.

La estupidez en la cocina; la mujer como cocinera; ¡la escalofriante desaprensión con que se atiende a la alimentación de la familia y del señor de la casa! La mujer no entiende qué *significa* la comida: ¡y quiere ser cocinera! ¡Si la mujer fuese una criatura pensante, entonces haría milenios que debería haber descubierto como cocinera los mayores hechos fisiológicos, como también debería haberse

---

105 «¡Que la mujer calle en la iglesia!»: cfr. *1 Corintios*, 14, 34.

106 «¡Que la mujer calle en los asuntos políticos!».

107 «¡Que la mujer calle sobre la mujer!».

108 Cfr. FP III, 25 [422].

apoderado de las artes curativas! Han sido las malas cocineras — ha sido la absoluta insensatez en las cocinas la que ha retrasado durante más tiempo, lo que ha perjudicado más gravemente la evolución del ser humano: tampoco hoy las cosas están mucho mejor. Un discurso para señoritas de internado.

235.

Hay giros y golpes de ingenio, hay sentencias y pequeños puñados de palabras en que de repente se cristaliza toda una cultura, toda una sociedad. A este orden de cosas pertenecen aquellas palabras fortuitas de Madame de Lambert a su hijo: «*mon ami, ne vous permettez jamais que de folies, qui vous feront grand plaisir*»[109]: — las palabras más maternales e inteligentes que jamás le han sido dirigidas a un hijo, dicho sea de paso.

236.

Aquello que Dante y Goethe pensaron sobre la mujer —el primero, cuando cantaba «*ella guardava suso, ed io in lei*»[110], el segundo, cuando tradujo esto último como «lo eternamente femenino nos atrae *hacia arriba*»[111] —: no tengo ninguna duda de que cualquier mujer más noble se resistiría a esta creencia, pues ella cree precisamente *eso* de lo eternamente masculino...

237.

*Siete refranillos de mujeres*

¡Lejos vuela nuestro tedio, si el varón se arrastra presto!

¡Ay, vejez, y ciencia! Dais virtud a débiles potencias.

Ir de negro y ser calladas, viste a mujeres — moderadas.

¿A quién debo yo mi dicha? ¡A Dios — y a mi modista!

Joven: florida madriguera. Vieja: un dragón sale de ella.

Noble nombre, bonita pierna, y varón: ¡oh, si *él* mío fuera!

Frases breves, ideas muchas — ¡suelo helado para burras!

---

[109] «Amigo mío, no se permita nunca más que locuras que le causen gran placer»: Nietzsche conoce la anécdota a través de su lectura, en 1884, de A. de Custine, *Mémoires et voyages ou Lettres écrites à diverses époques, pendant des courses en Suisse, en Calabre, en Angleterre et en Écosse*, vol. 1, París, A. Vezard, 1830, p. 187, aunque la cita es algo inexacta: «*Mon ami, ne vous permettez jamais que des folies qui vous fassent plaisir*». Cfr. también FP III, 25 [45].

[110] «Ella miraba hacia arriba, y yo hacia ella»: cfr. Dante, *Divina Comedia*, «Paraíso» II, 22. La cita exacta es: «*Beatrice in suso, e io in lei guardava*» («Beatriz miraba al cielo, y yo la miraba a ella»).

[111] Cfr. nota 104. La cursiva es de Nietzsche.

237a[112].

Hasta ahora las mujeres han sido tratadas por los hombres como aves que, desde una altura cualquiera, han caído desorientadas hasta ellos: como algo más refinado, vulnerable, salvaje, maravilloso, dulce, animoso, — pero como algo que debe enjaularse para que no huya volando.

238.

Equivocarse con respecto al problema fundamental «hombre y mujer», unas veces negando el antagonismo más abismal y la necesidad de una tensión eternamente hostil, otras quizá soñando en términos de iguales derechos, de igual educación, de iguales reivindicaciones y obligaciones: he aquí el *típico* rasgo de una cabeza hueca, y un pensador que se haya mostrado superficial en este peligroso lugar —¡superficial en el instinto!— es lícito considerarlo, por lo general, como sospechoso, más aún, como traidor, como descubierto: probablemente sea demasiado «corto» para todas las cuestiones fundamentales de la vida, también de la vida futura, y no pueda descender a *ninguna* profundidad. Por el contrario, un hombre que tenga profundidad, tanto en su espíritu como en sus deseos, también aquella profundidad de la benevolencia, la cual es capaz de rigor y dureza y fácilmente es confundida con la primera, no puede sino pensar sobre la mujer de manera *oriental*: tiene que concebirla como una posesión, como una propiedad que se puede cerrar bajo llave, como algo predestinado a la servidumbre y que en ello alcanza su perfección, — tiene que adaptarse aquí a la inmensa razón asiática, a la superioridad de los instintos asiática: igual que hicieron en el pasado los griegos, los mejores herederos y discípulos de Asia, que, como es sabido, desde Homero hasta los tiempos de Pericles, conforme iba *aumentando* su cultura y la extensión de su fuerza se volvían también, paso a paso, *más estrictos* con la mujer, en definitiva, se volvían más orientales. ¡*Qué* necesario, *qué* lógico, *qué* humanamente deseable fue todo eso: he aquí algo que merece meditarse para nuestros adentros!

239.

No ha habido una época en que el sexo débil haya sido tratado con tanto respeto por parte de los hombres como la nuestra — esto forma parte de la tendencia y el gusto general democráticos, igual que la irreverencia frente a la vejez —: ¿sorprende entonces que este respeto degenere inmediatamente en un exceso? Lo que quieren es más, aprenden a exigir, hasta acaban considerando casi ofensivo aquel tributo de respeto, preferirían la competición por los derechos, incluso la lucha propiamente dicha: en definitiva, la mujer pierde el pudor. Añadamos de inmediato que también pierde el buen gusto. Ella desaprende a *temer* al hombre: pero una mujer que «desaprende el temer»[113] entrega sus instintos más femeni-

[112] La misma numeración para los dos últimos parágrafos, tal como aparece ya en la primera edición de *Más allá del bien y del mal* (Leipzig, C.G. Naumann, 1886), fue mantenida también por Colli y Montinari.

[113] *Das Fürchten verlernt*: inversión paródica de la fórmula que emplea el Sigfrido wagneriano en la ópera homónima. En efecto, el protagonista ha de enfrentarse al dragón Fafner, y

nos. Que la mujer se atreva a salir, cuando lo que infunde miedo en el hombre, digámoslo mejor, cuando el *hombre* dentro del hombre ya no quiere ser valorado ni cultivado, es algo natural, también algo comprensible; lo que resulta más difícil de comprender es que justamente con eso — la mujer degenere. Esto sucede hoy: ¡no nos engañemos al respecto! Allí donde el espíritu industrial ha triunfado sobre el espíritu militar y aristocrático, la mujer aspira ahora a la independencia económica y jurídica de un dependiente de comercio: «la mujer como dependiente de comercio», se lee en el portal de la sociedad moderna que se está construyendo. En la medida en que se apodera así de nuevos derechos y aspira a convertirse en «amo y señor» y escribe sobre sus banderas y banderitas las palabras «progreso» de la mujer, tiene lugar, con terrible claridad, lo contrario: *la mujer retrocede*. Desde la Revolución francesa, la influencia de la mujer sobre el hombre ha ido *disminuyendo* en Europa a medida que ha ido aumentando en términos de derechos y reivindicaciones; y la «emancipación de la mujer», en la medida en que es exigida y promovida por las propias mujeres (y no solo por cabezas huecas masculinas), se manifiesta así como un extraño síntoma del debilitamiento y embotamiento progresivos de los más auténticos instintos femeninos. Hay *estupidez* en este movimiento, una estupidez casi masculina, de la que una mujer hecha y derecha —que es siempre una mujer prudente— debería sentirse profundamente avergonzada. Perder el olfato para saber cuál es el terreno más seguro para la victoria; desatender el ejercicio en su genuino oficio de armas; dejarse ir frente al hombre, incluso «hasta el libro», donde antes se observaba una disciplina y una refinada y astuta humildad; trabajar, con virtuoso descaro, contra la creencia masculina de un ideal *oculto* y radicalmente distinto en la mujer, de algo eterna y necesariamente femenino; disuadir al hombre, de manera vehemente y locuaz, de que la mujer tendría que ser mantenida, alimentada, protegida y cuidada como un animal de compañía muy delicado, extrañamente salvaje y a menudo placentero; ir a la búsqueda, con torpeza e indignación, de todas las formas de esclavitud y servilismo que la mujer ha conocido y sigue conociendo en el orden social vigente hasta hoy (como si la esclavitud fuese un contraargumento y no más bien la condición de toda cultura superior, de toda elevación de la cultura): — ¿qué significa todo eso sino la desintegración de los instintos femeninos, una desfeminización? Desde luego, entre los estudiosos asnos del sexo masculino se encuentran bastantes cretinos amigos y corruptores de las mujeres que recomiendan a la mujer desfeminizarse justo así e imitar todas las estupideces de las que ha enfermado el «varón» en Europa, la «masculinidad» europea, los cuales desean rebajar a la mujer hasta la «cultura general», probablemente hasta la lectura de periódicos y la actividad política. Aquí y allá se quiere hacer de las mujeres librepensadores y literatos: como si una mujer sin piedad no fuera algo completamente repugnante o ridículo para un hombre profundo y ateo ; casi en todas partes se destrozan sus nervios con los géneros más enfermizos y peligrosos de música (nuestra música alemana contemporánea) y se las vuelve cada día más histéricas y menos capacitadas para su primer y último oficio, dar a luz

---

para ello debe aprender a tener miedo, tal como insiste Mime. Recordemos a este respecto que una de las inspiraciones principales del libreto de *Sigfrido* es el cuento de los hermanos Grimm titulado «*Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen*», que aquí en España conocemos bajo el título «Juan sin miedo».

niños vigorosos. Se las quiere «cultivar» en general todavía más, y, como se suele decir, *fortalecer* el «sexo débil» a través de la cultura: como si la historia no enseñara con tanta insistencia que el «cultivo» del ser humano y el debilitamiento — es decir, el debilitamiento, la fragmentación y la enfermedad de la *fuerza de voluntad* siempre han ido de la mano, y que las mujeres más poderosas e influyentes del mundo (la más reciente ha sido la madre de Napoleón) le debieron precisamente a su fuerza de voluntad —¡y no a sus maestros de escuela!— su poder y su superioridad sobre los varones. Lo que en la mujer infunde respeto y no pocas veces miedo es su *naturaleza*, que es «más natural» que la del hombre, su untuosidad genuinamente astuta y felina, su garra de tigresa bajo el guante, su ingenuidad en el egoísmo, su carácter indómito y su íntimo salvajismo, lo inaprensible, vasto y errático de sus deseos y virtudes... Lo que, pese a todo el miedo, nos suscita compasión en esta bella y peligrosa gata «mujer» es que parece más doliente, más vulnerable, parece estar más necesitada de amor y más condenada al desengaño que cualquier otro animal. Miedo y compasión: con estos sentimientos se ha plantado hasta ahora el hombre delante de la mujer, siempre con un pie ya en la tragedia, que nos despedaza en la medida en que nos conmueve —. ¿Cómo? ¿Y todo esto habría terminado? ¿Que el *desencantamiento* de la mujer estaría en camino? ¿Que la aburridificación[114] de la mujer emergería en el horizonte? ¡Oh, Europa! ¡Europa! ¡Ya sabemos cuál es el animal con cuernos que siempre te ha atraído más, por el que siempre de nuevo estás en peligro! Tu vieja fábula podría volver a convertirse en «historia», — ¡podrías volver a ser presa de una enorme estupidez que te llevase raptada! ¡Y esta vez no se ocultaría un dios, no! ¡Solo una «idea», una «idea moderna»!...

# SECCIÓN OCTAVA

## PUEBLOS Y PATRIAS

### 240.

He escuchado, de nuevo por primera vez — la obertura de *Los maestros cantores* de Richard Wagner: es este un arte fastuoso, recargado, pesado y tardío, que se enorgullece de presuponer que, para ser comprendido, continúan perviviendo dos siglos de música: — ¡es todo un honor para los alemanes que semejante orgullo no se equivocara en sus cálculos! ¡Pero qué de jugos y fuerzas, qué de estaciones y climas no están mezclados aquí! Unas veces nos parece antiguo, otras, extraño, rudo y excesivamente juvenil; es tan caprichoso como pomposamente tradicional, no pocas veces picaresco y con más frecuencia grosero y bruto, — esto tiene fogosidad y coraje y, al mismo tiempo, la piel flácida y amarillenta de las frutas que maduran demasiado tarde. Su afluencia es vasta y rica: y de

[114] *Verlangweiligung*: neologismo construido a partir del adjetivo *langweilig* («aburrido», «tedioso»), cuya idea enlaza con la desarrollada en el parágrafo 232.

repente surge un instante de vacilación inexplicable, como un vacío que se abre entre la causa y el efecto, una presión que nos hace soñar, casi una pesadilla[115] —, pero ya vuelve a extenderse y ensancharse la vieja corriente de satisfacción, de la satisfacción más variada, de una felicidad vieja y nueva, en la que se incluye *sobre todo* la felicidad del artista consigo mismo, de la cual no quiere hacer ningún secreto, su feliz y maravillada consciencia de los medios aquí empleados, de los medios artísticos innovadores, recién adquiridos y nunca antes ensayados, como parece darnos a entender. En resumidas cuentas, ninguna belleza, ningún sur, nada de la fina claridad del cielo meridional, nada de gracia, nada de baile, apenas una voluntad de ser lógica; incluso una cierta tosquedad, que encima es subrayada, como si el artista quisiera decirnos: «forma parte de mi intención»; un ropaje pesado, algo deliberadamente bárbaro y solemne, un centelleo de preciosidades y encajes cultos y honorables; una cosa alemana, en el mejor y en el peor sentido de la palabra, una cosa múltiple, informe e inagotable a la manera alemana; una cierta potencia y sobreabundancia alemanas del alma, que no tienen miedo de esconderse bajo los refinamientos de la decadencia, — que acaso sea allí donde más cómoda se encuentre; un emblema preciso y genuino del alma alemana, la cual es simultáneamente joven y anticuada, excesivamente madura y fecunda en su futuro. Este tipo de música es el que mejor expresa lo que pienso de los alemanes: son de anteayer y de pasado mañana, — *aún no tienen hoy*.

241.

Nosotros, «buenos europeos»: también nosotros tenemos momentos en que nos permitimos un intrépido patrioterismo, un batacazo y una recaída en viejos amores y estrecheces —acabo de dar una prueba de ello—, momentos de efervescencia nacional, de angustias patrióticas y de toda suerte de anticuadas inundaciones sentimentales. Es posible que espíritus más pesados que nosotros consigan desembarazarse, con respecto a aquello que para nosotros se limita y se juega íntegramente en unas cuantas horas, en espacios de tiempo más largos, unos en medio año, otros en media vida humana, en función de la rapidez y de la fuerza con que digieran y trabaje su «metabolismo». Por supuesto, yo podría imaginarme a unas razas brutas y titubeantes que también en nuestra Europa acelerada necesitasen medio siglo para superar semejantes episodios atávicos de patrioterismo y de apego al terruño y volver con ello a la razón, quiero decir, al «buen europeísmo». Y mientras divago sobre esta posibilidad, ocurre que soy testigo de una conversación entre dos viejos «patriotas», — ambos oían claramente mal y por eso hablaron tanto más alto. «*Ese* entiende y sabe menos de filosofía que un campesino o un estudiante afiliado a una corporación —dijo el primero—: ese todavía es inofensivo. ¡Pero qué importa eso hoy! Es la época de las masas: estas se tumban boca arriba frente a todo lo masivo. Y así también *in politicis*. Un hombre de Estado que les levante una nueva torre de Babel, una monstruosidad cualquiera de imperio o de poder, les parecerá "grande": ¡qué importa si nosotros, hombres más precavidos y reservados, no hemos abandonado por el momento la vieja creencia de que solo una gran idea confiere grandeza

[115] Juego de palabras entre *Druck* («presión») y *Alpdruck* («pesadilla», aunque literalmente significa «presión de los Alpes»).

a una acción o a una causa. Suponiendo que un hombre de Estado llevase a su pueblo a la situación de tener que practicar de ahora en adelante una "gran política", a la que, por naturaleza, este último estaría mal dotado y preparado: de modo que necesitara sacrificar sus viejas y conocidas virtudes por amor de una nueva y dudosa mediocridad, — suponiendo que un hombre de Estado condenara a su pueblo a "hacer política" sin más, pese a que hasta ahora siempre ha tenido mejores cosas que hacer y pensar, y en el fondo de su alma no ha podido desprenderse de una prudente repugnancia por la inquietud, la vaciedad y la escandalosa riña de gatos que son propias de los pueblos genuinamente políticos: — suponiendo que un hombre de Estado así aguijoneara las pasiones y apetitos adormecidos de su pueblo, que presentara como una mácula su anterior timidez y placer en permanecer al margen, como una deuda su extranjerismo y su secreta infinitud, que devaluara sus más intrépidas inclinaciones, subvertiera su conciencia, estrechara su espíritu, "nacionalizara" su gusto, — ¡cómo! ¿Un hombre de Estado que hiciera todo eso, a cuyo futuro, en caso de tenerlo, se viera condenado su pueblo, un hombre de Estado así sería *grande*?» «¡Sin duda alguna! respondió con firmeza el otro viejo patriota: ¡de lo contrario no habría *podido*! ¿Acaso fue una locura querer algo así? ¡Pero es que quizá todo lo grande no haya sido en sus comienzos más que una locura!» — «¡Abuso del lenguaje! replicó a gritos su interlocutor: — ¡Fuerte! ¡Fuerte! ¡Fuerte y loco! ¡No grande!» — Los viejos estaban visiblemente acalorados cuando empezaron a gritarse sus «verdades» a la cara de ese modo; yo, sin embargo, en mi dicha y en mi más allá, reflexionaba sobre la rapidez con que el fuerte acabará siendo dominado por alguien más fuerte; también sobre el hecho de que exista una compensación para el aplanamiento espiritual de un pueblo, esto es, a través de la profundización de otro. —

242.

Ya se le llame «civilización» o «humanización» o «progreso» a aquello en lo que hoy se busque la excelencia del europeo; o ya se le llame, sin alabarlo ni censurarlo, simplemente con una fórmula política, el movimiento *democrático* de Europa: detrás de todos estos primeros planos morales y políticos a los que remiten tales fórmulas tiene lugar un inmenso proceso *fisiológico* que no deja de avanzar, — el proceso de un asemejamiento de los europeos, su progresiva liberación de las condiciones bajo las que surgen razas ligadas a un clima y a unos estamentos, su creciente independencia de todo *milieu determinado* que durante siglos ha inscrito en el cuerpo y en el alma las mismas exigencias, — por tanto, la lenta emergencia de una especie de hombre esencialmente supranacional y nómada, que, por expresarlo en términos fisiológicos, posee como principal característica la capacidad maximizadora de un arte y una fuerza adaptativos. Este proceso del *europeo en devenir*, que puede ser retrasado en su *tempo* por grandes recaídas, pero que quizá, precisamente con ello, gana y crece en vehemencia y en profundidad — a él pertenece el todavía hoy rabioso *Sturm und Drang* del «sentimiento nacional», igual que el anarquismo emergente —: este proceso desembocará probablemente en resultados que sus ingeniosos promotores y apologistas, los apóstoles de las «ideas modernas», no esperaron en absoluto. Las mismas nuevas condiciones bajo las cuales se irá conformando una nivelación y una mediocrización

del hombre —un hombre útil, laborioso, aprovechable y competente en cualquier respecto como animal de rebaño— son propicias en grado sumo para hacer surgir hombres de excepción que posean las cualidades más peligrosas y atractivas. En efecto, mientras aquella fuerza adaptativa que ensaya con condiciones siempre variables, y que, con cada generación, casi con cada década, empieza una labor nueva, no haga posible en modo alguno la *potencialidad* del tipo; mientras que la impresión general de tales europeos venideros sea previsiblemente la de unos corrientes obreros charlatanes, pobres de voluntad y extremadamente ajustables, que *precisan* de un señor, de alguien que mande, tanto como del pan de cada día; mientras que, en consecuencia, la democratización de Europa desemboque en la producción de un tipo predispuesto a la *esclavitud* en el sentido más sutil: el hombre *fuerte* habrá de volverse, en los casos individuales y excepcionales, más fuerte y más rico de lo que quizá nunca haya sido, — gracias a la falta de prejuicios de su enseñanza, gracias a la inmensa multiplicidad de sus ejercicios, su arte y su máscara. Yo he querido decir: la democratización de Europa es al mismo tiempo una organización involuntaria para la crianza de *tiranos*, — la palabra tomada en todos sus sentidos, también en el más espiritual.

243.

Oigo decir con placer que nuestro Sol se dirige con un rápido movimiento hacia la constelación de *Hércules*: y espero que el hombre sobre esta Tierra se comporte igual que el Sol. ¡Y nosotros los primeros, buenos europeos! —

244[116].

Hubo un tiempo en que era costumbre llamar a los alemanes con el distintivo de «profundos»: ahora, dado que el tipo más boyante del nuevo germanismo aspira a otros honores muy distintos y en todo lo que tiene profundidad quizá echa de menos el «arrojo», casi resulta moderna y patriótica la duda de si en el pasado no nos habríamos engañado a nosotros mismos con aquella alabanza: en suma, de si la profundidad alemana no habría sido, en el fondo, algo distinto y más grave — y algo de lo que, gracias a Dios, estamos en situación de deshacernos con éxito. Por tanto, hagamos el intento de modificar nuestro concepto sobre la profundidad alemana: para ello no se necesita nada más que una pequeña vivisección del alma alemana. — El alma alemana es sobre todo una cosa múltiple, de origen diverso, más compuesta y superpuesta que verdaderamente construida: esto se debe a su procedencia. Un alemán que tuviese la osadía de afirmar de sí mismo «dos almas habitan, ¡ay! en mi pecho»[117] faltaría gravemente a la verdad, mejor dicho, permanecería alejado de la verdad a muchas almas de distancia. Como pueblo de la mezcla y la amalgama más formidable de razas, quizá incluso con una preponderancia del elemento pre-ario, como «pueblo del medio» en cualquier respecto, los alemanes son más inaprehensibles, más vastos, más con-

[116] Cfr. FP III, 34 [97, 114].

[117] *Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust*: conocidos versos de la primera parte del *Fausto*, v. 1121. Es interesante observar con detenimiento los diferentes usos que Nietzsche le da a esta cita en sus fragmentos preparatorios, cfr. FP III, 37 [16], 40 [39], 43 [3].

tradictorios, más desconocidos, más impredecibles, más sorprendentes, incluso más terribles de lo que son otros pueblos para sí mismos: — escapan a la *definición* y ya solo por eso desesperan a los franceses. Algo que caracteriza a los alemanes es que para ellos la pregunta «¿qué es alemán?» nunca se agota. Kotzebue ciertamente conocía bastante bien a sus alemanes: «hemos sido reconocidos» le exclamaron jubilosos, — pero también *Sand* creía conocerlos[118]. Jean Paul sabía lo que hacía cuando se pronunció furiosamente contra las mendaces pero patrióticas adulaciones y exageraciones de Fichte[119], — ahora bien, es posible que Goethe pensara algo distinto sobre los alemanes que Jean Paul, aun cuando le diese la razón a propósito de Fichte[120]. ¿Qué es lo que Goethe pensó realmente de los alemanes? — Sobre muchas cosas que le afectaron nunca se expresó con claridad, y durante toda su vida supo cómo guardar un fino silencio: — probablemente tenía buenas razones para hacerlo. Lo cierto es que no fueron «las Guerras de Liberación» las que le permitieron alzar la vista con mayor alegría, no más que la Revolución francesa, — el acontecimiento que le llevó a *reformular radicalmente* su concepto del *Fausto*, más aún, el problema «hombre», fue la aparición de Napoleón. Hay palabras de Goethe en las que, como si fuera un extranjero, desautoriza con impaciente dureza aquello que los alemanes se atribuyen como motivo de orgullo: el famoso *Gemüth* alemán lo define una vez como «indulgencia para con las debilidades ajenas y propias»[121]. ¿Se equivocó en este punto? — es característico de los alemanes que sobre ellos raramente no se esté equivocado. El alma alemana tiene en su interior pasadizos y galerías, hay en ella cuevas, escondites, mazmorras; su desorden guarda mucho del atractivo de lo misterioso; el alemán entiende de senderos que conducen al caos. Y así como cada cosa ama su símbolo, así el alemán ama las nubes y todo aquello que es indistinto, cambiante, crepuscular, húmedo y velado: él siente como «profundo» lo incierto, lo desconfigurado, lo desplazable y creciente en cualquier respecto. El alemán mismo no *es*, sino que *deviene*, «se desarrolla». De ahí que el «desarrollo» sea el hallazgo y la jugada específicamente alemanes dentro del gran reino de las fórmulas filosóficas: — un concepto soberano, que, en colaboración con la cerveza y la música alemanas, trabaja con miras a germanizar Europa entera. Los extranjeros se detienen aturdidos y fascinados ante los enigmas que les plantea la naturaleza contradictoria situada en el fondo del alma alemana (reducida a sistema por Hegel, incluso recientemente a música, por Richard Wagner). «Benévolo y pérfido» — una coexistencia así, absurda en cualquier otro pueblo, se defien-

[118] El escritor alemán August von Kotzebue (1761-1819) fue un prolífico autor teatral cuya carrera estuvo plagada de innumerables controversias. La última de ellas —burlarse de los ideales patrióticos de las asociaciones estudiantiles (*Burschenschaften*)— le costó la vida, al ser asesinado en Mannheim por el estudiante de teología y miembro de la *Burschenschaft* de Jena K. L. Sand (1795-1820).

[119] Durante la ocupación napoleónica, el escritor y poeta romántico Jean Paul (1763-1825) había respondido a los *Discursos de la nación alemana* (1807/08) del filósofo J. G. Fichte (1761-1814) tanto con un pequeño libro titulado *Friedenspredigt an Deutschland* (1808), que abogaba por una futura Alemania menos nacionalista y abierta a Europa, como con una reseña de aquella obra publicada en los *Heidelberger Jahrbücher* de 1810, a la que probablemente se refiere Nietzsche.

[120] Fuente no identificada.

[121] Cfr. J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, 340. Cfr. FP III, 25 [476]. El término *Gemüth*, de difícil traducción al castellano, puede vertirse como «ánimo» y «espíritu», pero también como modo de ser íntimo de una persona, como «naturaleza» y «talante» más propios.

de por desgracia demasiadas veces en Alemania: ¡basta con vivir una temporada entre suabos! La pesadez del docto alemán, su insulsez social congenian preocupantemente bien con un íntimo funambulismo y una liviana audacia, de los cuales todos los dioses ya han aprendido a tener miedo. Si se quiere una demostración *ad oculos* del «alma alemana», basta con lanzar una mirada al gusto alemán, a las artes y costumbres alemanas: ¡pero qué indiferencia campesina por el «gusto»! ¡Cómo conviven ahí lo más noble junto a lo más vulgar! ¡Qué desordenada y rica es esta economía global del alma! El alemán *carga* con su alma; carga con todas sus vivencias. El digiere mal sus acontecimientos, nunca «acaba» con ellos; a menudo, la profundidad alemana no es más que una difícil y reticente «digestión». Y así como todos los enfermos crónicos, todos los dispépticos tienden a la comodidad, así el alemán ama la «franqueza» y la «mojigatería» [*Biederkeit*]: ¡qué *cómodo* es ser franco y mojigato! — Tal vez sea este el disfraz más peligroso y más afortunado que domina ahora el alemán, esta familiaridad, este venir al encuentro, este levantar las cartas que es propio de la *probidad* alemana: se trata de su genuino arte mefistofélico, ¡con él puede «llegar todavía lejos»[122]! El alemán se deja llevar, y para ello mira con fieles ojos azules, vacíos, alemanes — ¡y de inmediato los países extranjeros lo confunden con su camisa de dormir! — He querido decir: sea lo que sea la «profundidad alemana», —¿y acaso no nos estará permitido, muy entre nosotros, reírnos de ella?— hacemos bien en seguir honrando, también en adelante, su apariencia y su buen nombre, y no malvender nuestra vieja reputación como pueblo de la profundidad al «arrojo» prusiano y al humor pantanoso de Berlín. Para un pueblo es inteligente hacerse pasar, *dejarse* pasar por profundo, torpe, bonachón, probo, imprudente: esto incluso podría — ¡ser profundo! En fin: debemos honrar nuestro propio nombre, — no por casualidad nos llaman *das «tuische» Volk*, *das Täusche-Volk*[123]...

245.

Los «viejos y buenos» tiempos pasaron, con Mozart vivieron su canto de cisne: — ¡dichosos *nosotros* porque su rococó todavía nos siga hablando, porque su «buena sociedad», su tierno entusiasmo, su gusto infantil por lo chinesco y florido, su cortesía del corazón, su anhelo de lo grácil, amado, bailable, bienaventurado, su creencia en el sur continúen apelando a cierto *vestigio* dentro de nosotros! — ¡Ay, llegará un día en el que todo esto termine! —¡mas quién duda de que antes aún habrá terminado la comprensión y el gusto por Beethoven! — alguien que solo ha sido la resonancia de una transición de estilo y *no*, como Mozart, la resonancia de un grandioso siglo del buen gusto europeo. Beethoven es el intermedio entre un alma vieja y desgastada, que no deja de quebrarse, y un alma futura y demasiado joven, que constantemente *llega*; en su música se extiende aquella luz crepuscular propia de una pérdida eterna y de una esperanza desenfrenada y eterna, — la misma luz que bañaba Europa cuando soñó con Rousseau, cuando bailó alrededor del árbol revolucionario

122 *Noch weit bringen*: guiño al *Fausto I*, v. 573.

123 «El pueblo "teutón", el pueblo engañador». La original derivación etimológica propuesta por Nietzsche se apoya en la asonancia entre el término del alto alemán *tiusch* (forma previa de *deutsch*, «alemán») y *täuschen* («engañar», «confundir»).

de la libertad y cuando prácticamente acabó idolatrando a Napoleón. ¡Pero qué rápido palidece justo ahora *este* sentimiento, qué difícil es ahora *saber* algo sobre este sentimiento, — qué extraño resulta a nuestro oído el lenguaje de aquellos Rousseau, Schiller, Shelley, Byron, en quienes el destino de Europa encontró *conjuntamente* el camino a la palabra, que es la que Beethoven supo cantar! — La música alemana que vino después pertenece al romanticismo, es decir, a un movimiento que desde un punto de vista histórico fue incluso más corto, más fugaz, más superficial que aquel gran entreacto, aquella transición europea de Rousseau a Napoleón y al ascenso de la democracia. Weber: ¡pero qué es para *nosotros* hoy *El cazador furtivo* y *Oberón*! ¡O *Hans Heiling* y *El vampiro* de Marschner! ¡E incluso el *Tannhäuser* de Wagner! Es esta una música que se ha ido apagando, aunque todavía no se haya olvidado. Además, toda esta música del romanticismo no era lo bastante noble, no era lo bastante música como para afirmar su derecho en otro lugar, como en el teatro o frente a las masas; desde un principio fue una música de segundo orden, que entre verdaderos músicos gozaba de escasa consideración. Un caso distinto es el de Felix Mendelssohn, ese maestro alciónico que, en virtud de su alma más ligera, más pura y más afortunada fue rápidamente idolatrado y olvidado igual de rápido: como el bello *intermedio* de la música alemana. Ahora bien, en lo que se refiere a Robert Schumann, que se lo tomó en serio y desde un principio fue tomado también en serio, —ha sido el último en crear escuela—: ¿no supone hoy para nosotros una suerte, un respiro, una liberación el hecho de que precisamente este romanticismo schumanniano haya sido superado? Schumann, refugiado en la «Suiza sajona» de su alma, mitad Werther, mitad Jean Paul, ¡ciertamente no beethoveniano! ¡Ciertamente no byroniano! — La música de su *Manfred* es un despropósito y un malentendido que rayan la injusticia —, Schumann, con su gusto, que en el fondo era un gusto *pequeño* (esto es, una tendencia peligrosa, doblemente peligrosa para los alemanes, hacia el lirismo calmo y la embriaguez del sentimiento), constantemente haciéndose a un lado, retirándose y retrayéndose tímidamente, un noble afeminado que se entregaba a una felicidad y a un dolor puramente anónimos, una especie de mujercita y un *noli me tangere*[124] desde el principio: este Schumann solo fue en la música un acontecimiento *alemán*, y no uno europeo, como lo había sido Beethoven, como lo había sido, en mucha mayor medida, Mozart, — con él se cernió la amenaza más grande sobre la música alemana, a saber, perder *la voz para expresar el alma de Europa* y rebajarse hasta un mero patrioterismo. —

246.

¡Qué tortura suponen los libros escritos en alemán para aquel que ha desarrollado el *tercer* oído! ¡Con qué fastidio asiste a la lenta alternancia de los pantanosos sonidos sin resonancia, de ritmos sin baile que los alemanes llaman «libro»! ¡Y qué decir del alemán que *lee* libros! ¡Con qué pereza, con qué reticencia, qué mal lee! Qué pocos alemanes saben y se exigen a sí mismos saber cuánto *arte* se esconde en toda buena frase, — ¡arte que quiere ser descubierto, siempre y cuando la frase quiera ser comprendida! Por ejemplo, basta con un malenten-

[124] «¡No me toques!»: traducción de la Vulgata de *Juan*, 20, 17.

dido sobre su *tempo*: ¡y la frase misma se malentiende! No dudar de las sílabas decisivas para el ritmo, percibir como algo intencionado y estimulante la ruptura de la simetría excesivamente rigurosa, prestar oídos finos y pacientes a cada *staccato*, a cada *rubato*, entrever el sentido en la sucesión de las vocales y diptongos, así como la delicada y rica capacidad de colorearse y reteñirse en su sucederse: ¿quién, entre los alemanes lectores de libros, es lo bastante obediente como para reconocer semejantes deberes y exigencias y prestar atención a tanto arte y a tantas intenciones contenidos en el lenguaje? A fin de cuentas, no se tiene justo «el oído para eso»: de ahí que los contrastes estilísticos más intensos pasen desapercibidos y se *derroche*, como ante sordos, la maestría artística más refinada. — Tales fueron mis pensamientos cuando advertí con qué tosquedad e ignorancia eran confundidos entre sí dos maestros en el arte de la prosa, el primero, cuyas palabras goteaban lentas y frías, como desde el techo de una húmeda cueva —él cuenta con su sonoridad y su resonancia sordas—, y el otro, que dominaba su lenguaje como una espada cimbreante y sentía, del brazo a los dedos del pie, la peligrosa felicidad de la hoja trepidante y superafilada, que quiere morder, silbar, cortar. —

247[125].

Hasta qué punto el estilo alemán tiene poco que ver con la sonoridad y el oído lo prueba el hecho de que precisamente nuestros buenos músicos escriban mal. El alemán no lee en voz alta, no lee para el oído, sino simplemente con los ojos: al hacerlo ha metido sus orejas en el cajón. El hombre de la Antigüedad, cuando leía —ocurría muy raramente— lo que hacía era recitarse algo a sí mismo, esto es, en voz alta; la gente se sorprendía si alguien leía en voz baja, y en secreto se preguntaban las razones. En voz alta: esto quiere decir, con todas las amplificaciones, inflexiones, alteraciones del tono y los cambios de *tempo* en los que el antiguo mundo *público* encontraba su gozo. Por aquel entonces, las leyes del estilo escrito eran las mismas que las del estilo oratorio; y estas últimas dependían, por una parte, del asombroso entrenamiento y las refinadas exigencias del oído y la laringe, y, por otra parte, de la robustez, la persistencia y la potencia del pulmón antiguo. Un período, en el sentido atribuido por los antiguos, es en primer término un todo fisiológico, en la medida en que es abarcado por una sola respiración. Semejantes períodos, tal como aparecen en Demóstenes, en Cicerón, dos veces ascendentes y dos veces descendentes y todo en el espacio de una sola respiración: he aquí goces para hombres *antiguos*, los cuales, por su propia formación, sabían apreciar la virtud que eso implicaba, la rareza y la dificultad a la hora de declamar un período así: — ¡*nosotros* realmente no tenemos ningún derecho al *gran* período, nosotros, hombres modernos, hombres de aliento corto en todos los sentidos! En efecto, estos antiguos eran todos unos diletantes en materia de oratoria, por tanto expertos, por tanto críticos, — así llevaban a sus oradores al máximo; del mismo modo que en el siglo pasado, cuando todos los italianos e italianas eran expertos en cantar, el virtuosismo lírico (y con ello también el arte de la melodía — ) alcanzó entre ellos su apogeo. En Alemania, sin embargo, solo ha existido (hasta la época

[125] Cfr. FP III, 25 [172, 173], 34 [102].

más reciente, donde una especie de elocuencia de tribuna ha venido agitando sus jóvenes alas con bastante timidez y torpeza) propiamente un único género de oratoria pública y *más o menos* conforme a las reglas del arte, a saber: la que se hacía desde el púlpito. En Alemania solo el predicador sabía cuánto pesa una sílaba, cuánto una palabra, en qué medida una frase golpea, salta, embiste, corre, desborda, solo él tenía conciencia en sus oídos, no pocas veces una mala conciencia: pues no faltan motivos para pensar que justamente un alemán alcanza pocas veces, y casi siempre demasiado tarde, la habilidad en materia de oratoria. De ahí que la obra maestra de la prosa alemana sea con razón la obra maestra de su mayor predicador: la *Biblia* ha sido hasta ahora el mejor libro alemán. Frente a la Biblia de Lutero, casi todo lo demás es solo «literatura» — algo que no ha crecido en Alemania y que por tanto tampoco creció ni crece en los corazones alemanes: como sí hizo la Biblia.

248.

Existen dos especies de genio: uno que sobre todo engendra y quiere engendrar, y otro que le gusta ser fecundado y dar a luz. Y del mismo modo existen entre los pueblos geniales aquellos a quienes ha recaído el problema femenino del embarazo y la tarea secreta de la plasmación, maduración y culminación — los griegos, por ejemplo, fueron un pueblo de esta especie, igual que los franceses —; y otros que tienen que fecundar y que se convierten en la causa de nuevos ordenamientos de la vida, —igual que los judíos, los romanos y, preguntado con toda modestia, ¿los alemanes? pueblos atormentados y cautivados por fiebres desconocidas, impulsados irresistiblemente fuera de sí, pueblos enamorados y ávidos de razas extranjeras (de aquellas que se «dejan fecundar» — ), y en ello dominantes como todo lo que se sabe colmado por plenos poderes engendradores y, en consecuencia, «por la gracia de Dios». Estas dos especies de genio se buscan, como el hombre y la mujer; pero también se malentienden uno al otro, — como el hombre y la mujer.

249.

Cada pueblo tiene su propia tartufería y la denomina sus virtudes. — Lo mejor de uno mismo no se conoce, — no se puede conocer.

250.

¿Lo que Europa debe a los judíos? — Muchas cosas, buena y malas, pero sobre todo una, que participa a la vez de lo mejor y de lo peor: el gran estilo en materia moral, el carácter terrible y majestuoso de exigencias infinitas, de significados infinitos, todo el romanticismo y la sublimidad de las problemáticas morales — y, por consiguiente, justamente la parte más atractiva, más capciosa de aquellos juegos cromáticos y seducciones para la vida, en cuyos tardíos fulgores se enrojece hoy —tal vez se consume— el cielo de nuestra cultura europea, su cielo crepuscular. Por eso nosotros, artistas entre el público y los filósofos, a los judíos les estamos — agradecidos.

251[126].

Hay que hacerse a la idea de que cuando un pueblo sufre y *quiere* sufrir de fiebre nerviosa nacional y ambición política —, su espíritu queda cubierto por toda suerte de nubes y perturbaciones, en definitiva, por pequeños ataques de embrutecimiento: por ejemplo, entre los alemanes de hoy, unas veces es la estupidez antifrancesa, otras la antijudía, otras la antipolaca, otras la cristiano-romántica, otras la wagneriana, otras la teutónica, otras la prusiana (basta con observar a esos pobres historiadores, esos Sybel y Treitzschke y sus cabezas fuertemente vendadas[127] —), o como quieran llamarse estas pequeñas obnubilaciones del espíritu y la conciencia alemanes. Perdonadme que tampoco yo, tras una breve y osada estancia en una región muy infectada, no me haya librado del todo de la enfermedad, y que, como todo el mundo, empezara reflexionando sobre cosas que no me concernían: primer síntoma de la infección política. Por ejemplo, sobre los judíos: prestad atención. — Todavía no me he tropezado con ningún alemán que haya simpatizado con los judíos; y por muy incondicional que sea el rechazo del antisemitismo propiamente dicho por parte de todos los hombres prudentes y políticos, lo cierto es que esta prudencia y esta política no se dirigen, pongamos, contra la naturaleza misma del sentimiento, sino solo contra su peligrosa desmesura, particularmente contra la expresión insípida e ignominiosa de este desmedido sentimiento, — no hay que engañarse sobre este punto. Que Alemania tiene en abundancia *suficientes* judíos, que el estómago alemán, la sangre alemana pasan penurias (y seguirá pasando penurias durante largo tiempo) para acabar siquiera con este cuanto [*Quantum*] de «judío» — del mismo modo que el italiano, el francés o el inglés han acabado con él como resultado de una digestión más poderosa —: he aquí la expresión y el lenguaje rotundos de un instinto general al que hay que escuchar, de acuerdo con el que hay que actuar. «¡No permitir la entrada a nuevos judíos! ¡Y especialmente cerrar las puertas hacia el Este (también hacia Austria[128])!» ordena el instinto de un pueblo cuya naturaleza todavía es débil e indecisa, de modo que puede fácilmente desdibujarse, fácilmente erradicarse por una raza más fuerte. Pero los judíos son, sin lugar a dudas, la raza más fuerte, más tenaz y más pura que vive ahora en Europa; saben cómo triunfar aun en las peores condiciones (mejor incluso que en condiciones favorables), por medio de determinadas virtudes que hoy gustan de ser tachadas de viciosas, — gracias, sobre todo, a una fe decidida que no necesita avergonzarse frente a las «ideas modernas»; ellos cambian, *si* es que lo hacen, siempre solo a la manera como el Imperio ruso realiza sus conquistas, — como un imperio que tiene tiempo y no es de ayer —: es decir, de acuerdo con el principio «¡lo más lento posible!» Un pensador que cargue sobre su conciencia el futuro de Europa deberá contar, de entre todos los escenarios que se plantee sobre dicho futuro, con los judíos y también con los rusos como aquellos factores más seguros y más proba-

[126] Cfr. FP III, 41 [13].

[127] En efecto, los historiadores y políticos alemanes Heinrich von Sybel (1817-1895) y Heinrich von Treitschke (1834-1896) son considerados los máximos representantes de la historiografía prusiana del siglo XIX. La tendencia marcadamente nacionalista del segundo le valdrá duras críticas en EH, «Las Intempestivas», 2 y 3.

[128] Juego de palabras entre *Osten* («Este») y *Ostreich* (variación de *Österreich*, la actual Austria, característica del siglo XVIII y principios del XIX). Cfr. también FP III, 41 [13].

bles en el gran juego y lucha de fuerzas. Lo que ahora en Europa se denomina «nación», y que en realidad es más una *res facta* que *nata* (incluso a veces se parece, hasta confundirse con ella, a una *res ficta et picta*), es en todo caso algo que está en devenir, joven, fácilmente desplazable, todavía ninguna raza, ni mucho menos algo *aere perennius*[129] como lo es la raza judía: ¡estas «naciones» deberían guardarse cuidadosamente de toda competencia y hostilidad irascibles! Que los judíos, si quisieran —o si se les obligara a ello, como parecen querer los antisemitas—, *podrían* tener ahora mismo el predominio, de hecho, literalmente, el dominio sobre Europa, es algo incontestable; que *no* trabajan ni hacen planes en esa dirección, también. De momento quieren y desean más bien, incluso con cierta importunidad, ser absorbidos y succionados en y por Europa, anhelan por fin ser estables, tolerados, respetados, y fijarle una meta a la vida nomáda, al «eterno judío» —; y uno debería tener muy en cuenta este tira y afloja[130] (que acaso manifiesta ya una atenuación de los instintos judíos) e ir a su encuentro: para lo que tal vez sería útil y justo proscribir a los vocingleros antisemitas del país. Ir a su encuentro con todo el cuidado, con criterio; más o menos como lo hace la nobleza inglesa. Es evidente que quienes podrían establecer relaciones con ellos sin el menor escrúpulo serían los tipos más fuertes y mejor curtidos de la nueva germanidad, por ejemplo, el oficial aristócrata de la Marca[131]: sería muy interesante observar si al arte hereditario del mando y la obediencia —para ambas cosas, el país mencionado es hoy un clásico— no se le podría injertar, cruzar el genio del dinero y la paciencia (y sobre todo algo de espíritu y espiritualidad, que tanta falta hacen en el lugar mencionado —). Sin embargo, en este punto conviene interrumpir mi jovial teutomanía y mi discurso edificante: pues estoy tocando ya lo que para mí es *serio*, el «problema europeo», tal como yo lo entiendo, la crianza de una nueva casta que gobierne sobre Europa. —

252.

No son ninguna raza filosófica — estos ingleses: Bacon supone un *atentado* contra el espíritu filosófico en general, Hobbes, Hume y Locke, un envilecimiento y una devaluación del concepto «filósofo» por más de un siglo. *Contra* Hume se alzó y levantó Kant; fue Schelling el que *se permitió* decir de Locke: «*je méprise Locke*»[132]; en la lucha contra el entorpecimiento anglo-mecanicista del mundo estuvieron de acuerdo Hegel y Schopenhauer (con Goethe), aquellos dos hostiles genios-hermanos en filosofía que divergieron hacia polos opuestos del espíritu alemán y en ello fueron injustos el uno con el otro, como solo los hermanos pue-

---

[129] «Más perenne que el bronce»: cfr. Horacio, *Odas*, III, 30, 1.

[130] *Zug und Drang*: juego de palabras que remite al célebre movimiento prerromántico *Sturm und Drang*.

[131] Nietzsche se refiere aquí a la Marca de Brandenburgo (*Mark Brandenburg*), antiguo territorio precursor del reino de Prusia, que desde 1815 se había convertido en provincia prusiana de Brandenburgo, y del que provenían la mayoría de los altos oficiales del ejército prusiano.

[132] «Yo desprecio a Locke»: de hecho fue Friedrich Schiller, en una carta dirigida a Goethe el 30 de noviembre de 1803, el que evocó irónicamente las palabras del joven Schelling a una visitante inglesa en Weimar que defendía los principios lockeanos (cfr. *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. Zweiter Band vom Jahre 1798 bis 1805*, Stuttgart, J. G. Cotta, ³1870, p. 430 [BN]).

den ser injustos. — Lo que falta y siempre ha faltado en Inglaterra lo sabía bastante bien aquel semicomediante y orador, aquel insulso cuentista de Carlyle, alguien que debajo de sus apasionadas muecas trataba de esconder lo que sabía de sí mismo: es decir, aquello que *faltaba* en Carlyle — una verdadera *potencia* en la espiritualidad, una verdadera *profundidad* de la mirada espiritual, en una palabra, filosofía. — Algo que caracteriza a una raza afilosófica así es que se escuda rigurosamente en el cristianismo: *necesita* su disciplina para «moralizarse» y humanizarse. El inglés, más sombrío, más sensual, más fuerte de voluntad y más brutal que el alemán — es, justo por eso, por ser el más vulgar de los dos, también más piadoso que el alemán: tiene aún *mayor necesidad* de cristianismo. Para olfatos más finos este cristianismo inglés tiene incluso un olor añadido de *spleen* [tedio] y excesos alcohólicos genuinamente inglés, contra los cuales este es utilizado, no sin razón, como remedio,— es decir, el veneno más sutil contra el veneno más ordinario: en efecto, para pueblos toscos un envenenamiento más fino representa ya un progreso, una etapa más hacia la espiritualización. A través del lenguaje gestual cristiano y de sus oraciones y salmodias es con lo que se ofrece el disfraz más aceptable para la tosquedad y la seriedad de campesino inglesas, o dicho con mayor exactitud: es con lo que se traduce y se interpreta de nuevo; y para aquella manada de borrachos y libertinos que han aprendido a emitir gruñidos morales, en tiempos pasados bajo la violencia del metodismo y, en tiempos recientes, de nuevo como «ejército de salvación», un espasmo de penitencia parece ser realmente la más elevada contribución al «humanitarismo» a la que, en términos relativos, esta se puede llegar a elevar: justo es admitirlo. Ahora bien, lo que también ofende incluso en el inglés más humano es su falta de música, o por decirlo en un símil (y sin símil —): en los movimientos de su alma y de su cuerpo no tiene ritmo ni baile, es más, ni siquiera tiene el deseo de ritmo y de baile, de «música». Basta con oírle hablar; basta con ver *andar* a las más bellas inglesas —no hay país en el mundo con palomas y cisnes más bellos, — en definitiva: ¡basta con oírlas cantar! Pero pido demasiado...

253.

Hay verdades que una inteligencia mediocre puede reconocer perfectamente, ya que están hechas a su medida, hay verdades que solo poseen un atractivo y un poder de seducción para espíritus mediocres: — es hacia esta tesis quizá algo incómoda a la que justo hoy nos vemos empujados, desde que el espíritu de unos respetables pero mediocres ingleses —nombraré a Darwin, John Stuart Mill y Herbert Spencer— comienza a predominar en la región intermedia del gusto europeo. De hecho, ¿quién podría dudar de la utilidad del dominio provisional de *tales* espíritus? Sería un error considerar que precisamente los espíritus más excelsos, los que vuelan aparte, son particularmente hábiles a la hora de detectar muchos pequeños hechos vulgares, de coleccionarlos y reducirlos a fórmulas: — antes bien, por ser excepciones, se encuentran de entrada en una situación desfavorable con respecto a las «reglas». A fin de cuentas, tienen más cosas que hacer que solo conocer — esto es, ¡*ser* algo nuevo, *significar* algo nuevo, *representar* valores nuevos! El abismo entre el saber y el poder es tal vez más grande, también más inquietante de lo que se cree: el hombre capacitado para un gran estilo, el

creador, probablemente tendrá que ser un ignorante, — mientras que, por otro lado, para los descubrimientos científicos a la manera de Darwin no es mala disposición una cierta estrechez, enjutez y escrupulosa diligencia, en fin, cualquier cosa inglesa. — Después de todo, no olvidemos que ya en una ocasión los ingleses causaron una depresión global del espíritu europeo con su profunda medianía: lo que se denomina «las ideas modernas» o «las ideas del siglo dieciocho», o también «las ideas francesas» —es decir, aquello contra lo que se alzó el espíritu *alemán* con profunda náusea—, tuvo un origen inglés, no cabe duda. Los franceses solo han sido los monos y comediantes de dichas ideas, también sus mejores soldados, así como por desgracia sus primeras y más acreditadas *víctimas*: pues debido a la maldita anglomanía de las «ideas modernas», el *âme française* ha terminado tan delgada y raquítica que su siglo dieciséis y diecisiete, su fuerza profunda y pasional y su nobleza inventiva son recordados ahora casi con incredulidad. Sin embargo, a esta tesis de equidad histórica hemos de aferramos con los dientes y defenderla contra el momento presente y las apariencias: la *noblesse* europea —del sentimiento, del gusto, de la costumbre, en definitiva, la palabra tomada en cualquier sentido elevado— es la obra y el invento de *Francia*, la vulgaridad europea, el plebeyismo de las ideas modernas — de *Inglaterra*. —

254.

Francia continúa siendo todavía hoy la sede de la cultura más espiritual y refinada en Europa y la escuela superior del gusto: pero hay que saber encontrar esta «Francia del gusto». Quienes pertenecen a ella se mantienen bien ocultos: — es posible que sean un número reducido aquellos en los que esta se encarna y vive, quizá también personas que no se sostengan sobre las piernas más robustas, algunos de ellos fatalistas, ofuscados, enfermos, otros afeminados y artificiosos que tienen la *ambición* de ocultarse. Hay algo común a todos ellos: se tapan los oídos ante la vertiginosa estupidez y el escandaloso vocerío del *bourgeois* democrático. En efecto, es una Francia atontada y embrutecida la que hoy se revuelca sobre el escenario, — recientemente, con ocasión del entierro de Victor Hugo, ha celebrado una verdadera orgía del mal gusto a la vez que de admiración de sí misma. También hay otra cosa común a todos ellos: una buena predisposición para resistirse a la germanización espiritual — ¡y una incapacidad para ella aún mejor! Tal vez Schopenhauer ya se encuentre más a gusto y aclimatado en esta Francia del espíritu, que es también una Francia del pesimismo, de lo que nunca estuvo en Alemania; por no hablar de Heinrich Heine, que desde hace tiempo se ha convertido ya en cuerpo y sangre para los poetas más refinados y exigentes de París, o de Hegel, que a día de hoy ejerce, a través de la figura de Taine —es decir, del *primer* historiador vivo—, una influencia casi tiránica. Pero en lo que se refiere a Richard Wagner: cuanto más aprenda la música francesa a configurarse de acuerdo con las necesidades reales del *âme moderne*, tanto más se «wagnerizará», eso lo puedo vaticinar, — ¡bastante que lo hace ya! Sin embargo, en la actualidad todavía hay tres cosas que los franceses pueden exhibir orgullosos como su herencia y su patrimonio y como marca imborrable de una vieja superioridad cultural sobre Europa, pese a toda la germanización y plebeyización voluntarias o involuntarias: en

primer lugar, la capacidad de expresar pasiones artísticas, de entregarse a la «forma», para lo cual ha sido inventada, entre otras muchas más, la expresión *l'art pour l'art*: – desde hace tres siglos no han faltado tales cosas en Francia, y siempre de nuevo, gracias a la veneración por el «número pequeño», han permitido una especie de música de cámara de la literatura, que en el resto de Europa es buscada en vano —. En segundo lugar, algo en lo que los franceses pueden fundar una superioridad sobre Europa es su vieja y variada cultura *moralista*, la cual hace que, por término medio, encontremos una excitación y una curiosidad psicológicas hasta en los pequeños *romanciers* de la prensa y en los ocasionales *boulevardiers de Paris*, algo para lo que Alemania por ejemplo no puede hacerse una idea (¡por no hablar de la cosa!). A los alemanes les falta para eso un par de siglos de talante moralista, que, como ya he apuntado, Francia no se ha ahorrado; quien por esta razón llame «ingenuos» a los alemanes, hará de su defecto una virtud. (A diferencia de la inexperiencia e inocencia alemanas *in voluptate psychologica*, que no están tan alejadas del tedio que provoca el trato con los alemanes, — y como expresión más lograda de una curiosidad e inventiva genuinamente francesas para este reino de delicados estremecimientos puede considerarse a Henri Beyle[133], aquel hombre singular, anticipador y pionero que con un *tempo* napoleónico recorrió *su* Europa a través de numerosos siglos del alma europea en calidad de rastreador y descubridor de esa alma: — hicieron falta dos generaciones para *alcanzarlo* de algún modo, para adivinar tardíamente algunos de los enigmas que le atormentaron y cautivaron, aquel sorprendente epicúreo y hombre-interrogante que fue el último gran psicólogo de Francia —). Existe aún un tercer título de superioridad: en la naturaleza de los franceses se halla una síntesis medianamente lograda entre norte y sur, la cual les permite comprender muchas cosas y les hace hacer otras que el inglés jamás comprenderá; su temperamento, periódicamente orientado o abandonado al sur, donde de vez en cuando rebosa la sangre provenzal y ligur, les protege de la escalofriante lugubrez septentrional, así como de la fantasmagoría conceptual y la anemia provocadas por la falta de sol, — nuestra enfermedad *alemana* del gusto, contra cuyo exceso se nos ha prescrito momentáneamente, y con firme determinación, sangre y hierro[134], quiere decir: la «gran política» (de acuerdo con un peligroso arte médico que por ahora me enseña a esperar y esperar, pero no a tener esperanza —). Todavía hoy existe en Francia una predisposición y una condescendencia hacia aquellos hombres más singulares y rara vez satisfechos, que son demasiado abarcadores como para encontrar su satisfacción en cualquier patrioterismo y saben cómo amar el sur en el norte, el norte en el sur, — para los mediterráneos de nacimiento, los «buenos europeos». — Para ellos escribió su música *Bizet*, aquel último genio que ha visto una belleza y una seducción nuevas, — que ha descubierto un trozo de *sur de la música*.

---

[133] Recordemos que Henri Beyle era el verdadero nombre de Stendhal.

[134] *Eisen und Blut*: Nietzsche alude a las célebres palabras que el entonces primer ministro prusiano Otto von Bismarck pronunció en el Parlamento prusiano el 30 de septiembre de 1862, preludiando así la agresiva política exterior que llevaría a la unificación alemana en 1870/71: «No es con discursos ni acuerdos mayoritarios que se deciden las grandes cuestiones de la época —ese fue el gran error de 1848 y 1849—, sino con hierro y sangre».

## 255.

Contra la música alemana me parece prudente tomar diversas precauciones. Suponiendo que un individuo amara el sur, igual que yo lo amo, como una gran escuela de la convalecencia, tanto en lo más espiritual como en lo más sensual, como una desenfrenada plenitud y transfiguración solares que se extienden sobre una existencia dominante, que cree en sí misma: pues bien, alguien así aprenderá a ponerse un poco en guardia frente a la música alemana, porque en la medida en que esta deteriora de nuevo su gusto, deteriora también de nuevo, su salud. Semejante hombre meridional, no por ascendencia, sino por *fe*, tiene que soñar también, siempre y cuando sueñe con el futuro de la música, con una redención de la música del norte, y guardar en su oído el preludio de una música más profunda, más poderosa, tal vez más malvada y misteriosa, una música superalemana que frente a la visión del voluptuoso mar azul y la claridad del cielo mediterráneo no se extinga, ni languidezca, ni palidezca como lo hace toda la música alemana, una música supereuropea que se reafirme aun frente a las bronceadas puestas de sol del desierto, cuya alma esté emparentada con la palmera y sepa cómo sentirse en casa y deambular entre grandes y bellos y solitarios animales de presa... Podría imaginarme una música cuyo más singular hechizo consistiera en no saber nada sobre el bien y el mal, cerca de la cual pasara de largo, quizá, cierta nostalgia de navegante, ciertas sombras doradas y tiernas debilidades: un arte que, desde muy lejos, observase la huida hasta su posición de los colores de un mundo *moral* caduco y prácticamente incomprensible, y que fuera lo bastante hospitalario y profundo como para acoger a esos tardíos fugitivos. —

## 256[135].

Debido al morboso extrañamiento que el delirio nacionalista ha introducido y sigue introduciendo entre los pueblos de Europa, gracias también a los políticos de mirada corta y manos rápidas, en virtud de las cuales están ahora seguros de sí mismos y no intuyen hasta qué punto la política disolvente que practican solo puede serlo necesariamente como política de entreacto, — debido a todo esto y a algunas otras cosas totalmente inexpresables a día de hoy, se omiten o se reinterpretan deliberada y mentirosamente los indicios más inequívocos en los que se expresa que *Europa quiere ser una sola*. Para todos los hombres más profundos y abarcantes de este siglo, la verdadera orientación general en la misteriosa labor de sus almas tendió a preparar el camino para aquella nueva *síntesis* y anticipar, a título de ensayo, el europeo del futuro: solo en sus aspectos más superficiales, o en horas bajas, por ejemplo en la vejez, pertenecieron a las «patrias», — solo estaban descansando de sí mismos cuando se hicieron «patriotas». Pienso en hombres como Napoleón, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer: no se me tome a mal que entre ellos incluya también a Richard Wagner, respecto del cual no hay que dejarse seducir por sus propios malentendidos, — los genios de su especie rara vez tienen el derecho a comprenderse a sí mismos. Y menos aún, desde luego, por el ruido maleducado con el que ahora en Francia se oponen y resisten a Richard Wagner: — sin embargo, esto no cambia el hecho de que el *romanticismo tardío francés* de los años cuarenta y Richard Wagner se pertenezcan mutuamente de una manera muy estrecha e íntima.

---

[135] Cfr. FP III, 25 [184].

Se hallan emparentados, fundamentalmente emparentados, en todas las alturas y profundidades de sus necesidades: es Europa, una única Europa, cuya alma se impulsa más allá, más arriba, anhelante ella, a través de su arte múltiple y tumultuoso — ¿hacia dónde? ¿Hacia una nueva luz? ¿Hacia un nuevo sol? ¿Pero quién podría expresar con exactitud lo que todos aquellos maestros de nuevos recursos lingüísticos no supieron expresar con claridad? Lo cierto es que les atormentaba el mismo *Sturm und Drang*, el cual *buscaron* de un mismo modo, ¡estos últimos grandes buscadores! Todos ellos poseídos por la literatura hasta en su manera de ver con sus ojos y de escuchar con sus oídos —fueron los primeros artistas con formación literaria universal—, en la mayoría de los casos incluso también escritores, poetas, mediadores y amalgamadores de las artes y de los sentidos (Wagner pertenece como músico a los pintores, como poeta a los músicos, como artista en general a los comediantes); todos ellos fanáticos de la *expresión* «a cualquier precio» —destaco a Delacroix, el más cercano a Wagner—, todos ellos grandes descubridores en el reino de lo sublime, también de lo feo y horrendo, descubridores aún más grandes en materia de efectos, en la puesta en escena, en el arte de los escaparates, todos ellos talentos muy por encima de su genio —, virtuosos de pies a cabeza, con inquietantes accesos hacia todo cuanto seduce, atrae, coacciona, trastorna, enemigos natos de la lógica y de las líneas rectas, ávidos de lo extraño, exótico, monstruoso, torcido, de lo que se contradice a sí mismo; como hombres, Tántalos de la voluntad, plebeyos encumbrados que en su vida y en su obra se sabían incapaces de un *tempo* noble, de un *lento*, —pensemos por ejemplo en Balzac— trabajadores desenfrenados, casi destructores de sí mismos por medio del trabajo; antinomistas y rebeldes en materia de costumbres, ambiciosos e insaciables sin medida ni goce; todos ellos, por último, claudicando y arrodillándose ante la cruz cristiana (y con razón: ¿pues quién entre ellos habría sido lo bastante profundo y originario para una filosofía del *Anticristo*? —), en definitiva, una especie de hombres superiores, temerariamente audaces, majestuosamente violentos, de vuelo y arrastre elevados, que fueron los primeros en enseñar a su siglo —¡y se trata del siglo de la *masa*!— el concepto de «hombre superior»... Que los amigos alemanes de Richard Wagner decidan ellos mismos si en el arte wagneriano hay algo completamente alemán, o si, por el contrario, no radica precisamente su distinción en el hecho de que provenga de fuentes e impulsos *superalemanes*: aunque no deberíamos subestimar hasta qué punto fue indispensable justamente París para la formación de su tipo, ciudad por la que la profundidad de sus instintos se inclinó en el momento más decisivo y donde pudo perfeccionar toda su manera de presentarse, de hacer apostolado de sí mismo, solo a partir del modelo de los socialistas franceses. Tal vez alguien encuentre, en una comparación más sutil, para honra de la naturaleza alemana de Richard Wagner, que este demostró ser en todo más fuerte, audaz, duro y elevado de lo que ningún francés del siglo diecinueve podría haber demostrado, —debido a la circunstancia de que nosotros los alemanes nos hallamos más cerca de la barbarie que los franceses—; quizá incluso lo más extraño que ha creado Richard Wagner, algo que a la raza latina tan tardía le resulta para siempre y no solo para hoy impenetrable, inaprehensible, inimitable: la figura de Sigfrido, aquel hombre *muy libre*, que de hecho resulta sin duda demasiado libre, demasiado duro, demasiado jovial, demasiado sano, demasiado *anticatólico* para el gusto de viejas y marchitas civilizaciones. Incluso ha podido resultar un pecado contra el romanticismo, este Sigfrido anti-

rromántico: pues bien, este pecado Wagner lo ha pagado con creces en sus turbios días de vejez, cuando —anticipando un gusto que entre tanto se ha convertido en política— empezó, no tanto a caminar, sino a predicar, con esa vehemencia religiosa propiamente suya, *el camino hacia Roma*. — Para que no se me malinterprete con estas últimas palabras, me serviré de algunas jugosas rimas, las cuales revelarán, incluso a oídos menos finos, qué es lo que yo quiero, — qué es lo que quiero *frente al* «último Wagner» y la música de su *Parsifal*.

— ¿Es esto aún alemán? —
¿De un corazón alemán salió este sofocante alarido?
¿Y de un cuerpo alemán es este descarnarse a sí mismo?
¿Es alemán este abrir las manos sacerdotal,
este estímulo a incienso y a fragancia sensorial?
¿Y es alemán este desplomarse, pararse y vacilar,
Este incierto bimbambolear?
¿Esta mirada monjil, este repiqueteo de campanas,
Este cielo sobre el cielo de falsedades exaltadas?
— ¿Es esto aún alemán? —
¡Pensadlo bien! ¡Aún estáis en la entrada: —
Pues lo que oís es *Roma*, — *¡la fe en Roma sin palabras*![136]

# Sección novena

## ¿Qué es aristocrático?

### 257[137].

Toda elevación del tipo «hombre» ha sido hasta ahora la obra de una sociedad aristocrática — y así lo seguirá siendo siempre: de una sociedad que cree en una larga escalera de jerarquías y de diferencias de valor entre hombre y hombre y que tiene necesidad de esclavitud en un cierto sentido. Sin el *pathos de la distancia*, tal como este surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la constante mirada panorámica y descendente de la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, así como del ejercicio igualmente constante en el mandar y el obedecer, en el mantener bajo y a distancia, tampoco podría surgir en modo alguno aquel otro *pathos* más misterioso, aquel anhelo de aumentar cada vez más la distancia dentro de la propia alma, el desarrollo de estados cada vez más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en suma, precisamente la elevación del tipo «hombre», la continua «autosuperación del hombre», por tomar una fórmula moral en un sentido supramoral. Ciertamente: no hay que entregarse a ilusiones humanitarias con respecto a la historia del surgimiento de una sociedad aristocrática (es decir, del presupuesto de aquella eleva-

---

[136] Este poema volverá a aparecer, con ligeras modificaciones, en NW, «Wagner como apóstol de la castidad», 1.

[137] Cfr. FP IV, 1 [7, 10], 2 [13].

ción del tipo «hombre» —): la verdad es dura. ¡Digámonos sin rodeos cómo ha *empezado* hasta ahora toda cultura elevada sobre la tierra! Hombres dotados de una naturaleza todavía natural, bárbaros en todos los sentidos terribles del término, hombres de presa aún en posesión de fuerzas de voluntad y deseos de poder inquebrantables, se arrojaron sobre razas más débiles, más civilizadas, más pacíficas, quizá dedicadas al comercio o a la ganadería, o sobre viejas y marchitas culturas cuyo último aliento se extinguía en magníficos fuegos artificiales de ingenio y depravación. La clase aristocrática siempre fue al principio la clase de los bárbaros: su predominio no residía principalmente en la fuerza física, sino en la psíquica, — fueron los hombres *más enteros* (que en cada peldaño significa tanto como «las bestias más enteras» —).

258.

La corrupción como expresión de que los instintos están amenazados por la anarquía y que los fundamentos de los afectos que llamamos «vida» han sido removidos: la corrupción es algo radicalmente distinto dependiendo de la forma de vida en la que se manifieste. Por ejemplo, si una aristocracia, como lo fue la francesa al principio de la Revolución, desecha sus privilegios con una náusea sublime y se sacrifica a sí misma en un desvarío de su sentimiento moral, entonces se trata de corrupción: — de hecho, solo fue el último acto de aquella corrupción secular en virtud de la cual fueron entregando paso a paso su prerrogativa de dominio y se rebajaron a la función de monarquía (y finalmente incluso a la de adorno y centro de mesa). Ahora bien, lo esencial en una buena y saludable aristocracia es que *no* se sienta como una función (sea de la monarquía, sea de la comunidad), sino como su *sentido* y suprema justificación, — que con buena conciencia acepte el sacrificio de un sinnúmero de personas que *por causa de ella* tienen que ser oprimidas y reducidas a seres incompletos, a esclavos, a instrumentos. Su creencia fundamental ha de ser, precisamente, que la sociedad *no* debe existir por sí misma, sino solo como infraestructura y andamiaje a partir de los cuales una especie seleccionada de seres consigue elevarse hacia una tarea superior y, en general, hacia una *existencia* superior: a semejanza de aquellas enredaderas de Java, ávidas de sol —las llaman *Sipo Matador*—, las cuales se aferran con sus brazos al roble durante tanto tiempo y todas las veces necesarias hasta que, finalmente, pueden desplegar, ya muy por encima de él, aunque apoyadas en él, su corona a plena luz y hacer alarde de su felicidad[138]. —

259.

Abstenerse mutuamente de la injuria, de la violencia, de la explotación, de equiparar su propia voluntad a la del otro: esto puede convertirse, en un cierto sentido grosero, en una buena costumbre entre individuos cuando se dan las con-

---

[138] Como ha señalado Maria Cristina Fornari [cfr. *Nietzsche-Studien* 39 (2010), pp. 507 s.], Nietzsche extrae la información de la planta trepadora de H. Burmeister, *Geologische Bilder zur Geschichte der Erde und ihrer Bewohner*, vol. II, Leipzig, O. Wigand, ²1855, pp. 238-241.

diciones para ello (a saber, como parecido efectivo entre cantidad de fuerza y criterios de valor y su pertenencia a un único cuerpo). Sin embargo, desde el momento en que se quisiera extender este principio e incluso considerarlo quizá como *principio fundamental de la sociedad*, se mostraría de inmediato como lo que es: como voluntad de *negación* de la vida, como principio de disolución y decadencia. Aquí debemos pensar radicalmente hasta el fondo y guardarnos de toda debilidad sentimental: la vida misma es *esencialmente* apropiación, injuria, aplastamiento de lo extraño y más débil, subyugación, dureza, imposición de formas propias, incorporación y, cuando menos, en su sentido más clemente[139], explotación, — ¿pero para qué íbamos a utilizar siempre estas exactas palabras, que desde tiempos inmemoriales llevan inscritas una intención calumniosa? También dentro de aquel cuerpo que, como antes hemos asumido, los individuos se tratan como iguales —ocurre en cualquier aristocracia sana—, tendrá que hacer, si es un cuerpo vivo y no uno moribundo, todo aquello que los otros individuos dentro de él se abstienen de realizar: él tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer hacia sí, predominar, — no en virtud de una moralidad o inmoralidad, sino porque *vive*, y porque la vida *es* precisamente voluntad de poder. Sin embargo, no hay ningún otro punto donde la vulgar conciencia de los europeos sea más reticente a la enseñanza que en este de aquí; ahora en todos lados se pontifican, incluso bajo ropajes científicos, estados futuros de la sociedad en los que deberá desaparecer «el carácter explotador»: — en mis oídos esto suena como si se prometiese inventar una vida que prescindiera de todas las funciones orgánicas. La «explotación» no forma parte de una sociedad pervertida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, que es justamente la voluntad de vida. — Suponiendo que como teoría esto sea una innovación, — como realidad es el *hecho primordial* de toda historia: ¡seamos honestos, pues, con nosotros mismos al menos en este punto! —

260[140].

En mi recorrido por las numerosas morales, tanto las más sutiles como las más bastas, que hasta ahora han dominado o continúan dominando sobre la tierra, he observado rasgos regularmente recurrentes y recíprocamente entrelazados: hasta que por fin se me revelaron dos tipos fundamentales y se desprendió una diferencia fundamental. Existe una *moral de señores* y una *moral de esclavos*; — y añadiré de inmediato que en todas las culturas más elevadas y mezcladas salen a la luz también intentos de mediación entre ambas morales, y con más frecuencia todavía una alteración de las mismas y la confusión de una con otra, incluso en ocasiones su brutal coexistencia — incluso en la misma persona, dentro de una misma alma. Las distinciones de valor morales han surgido, o bien entre una especie dominante que tomó conciencia con satisfacción de su diferencia respecto de la especie dominada, — o bien entre los domina-

139 *Mindestens, mildestens*: sutil juego de palabras que realza la proximidad fonética entre ambos términos.

140 Cfr. FP III, 7 [22].

dos, los esclavos y subordinados de cualquier grado. En el primer caso, si los hombres dominantes son aquellos que determinan el concepto «bueno», entonces serán los estados del alma elevados y orgullosos los que serán sentidos como una distinción y determinantes para la jerarquía. El hombre noble se separa de los seres en los que se expresa lo contrario de semejantes estados elevados y orgullosos: los desprecia. Nótese ya que en esta primera especie de moral, la oposición entre «bueno» y «malo» significa tanto como «noble» y «despreciable»: — la oposición entre «*bueno*» y «*malvado*» tiene otra procedencia. Es despreciado el cobarde, el miedoso, el mezquino, el que piensa en la estrecha utilidad; asimismo, el desconfiado con su servil mirada, el que se rebaja a sí mismo, la especie perruna de ser humano que se deja maltratar, el adulador mendicante, pero sobre todo el mentiroso: — es una creencia fundamental de todos los aristócratas que el pueblo común es mentiroso. «Nosotros, los veraces» — así se llamaban a sí mismos los nobles en la antigua Grecia. Es evidente que en todas partes las distinciones de valor morales se han aplicado primero a *personas* y solamente de manera derivada y tardía a *acciones*: de ahí que sea un grave desacierto que los historiadores de la moral tomen su punto de partida en preguntas como «¿por qué ha sido alabada la acción compasiva?» La especie noble de hombre *se* siente como aquella que determina los valores, no tiene necesidad de aprobación, juzga «lo que es perjudicial para mí es perjudicial en sí», se sabe como aquella que le confiere honor en general a las cosas, ella es *creadora de valores*. Todo lo que conoce en sí misma es honrado: una moral así es autoglorificación. En un primer plano se encuentra el sentimiento de plenitud, de un poder que quiere desbordarse, la felicidad de la alta tensión, la conciencia de una riqueza que busca regalar y repartir: — también el hombre noble ayuda al desdichado, pero nunca o casi nunca por compasión, sino más bien a partir de un impulso generado por el exceso de poder. El hombre noble honra en sí mismo al poderoso, también al que tiene poder sobre sí mismo, que sabe cuándo hablar y cuándo callar, el que con placer ejerce rigor y dureza contra sí mismo y rinde pleitesía a todo lo riguroso y duro. «Duro es el corazón que Wotan alojó en mi pecho», dice una antigua saga escandinava: he aquí la justa expresión poética que brotó del alma de un orgulloso vikingo. Una especie de hombre así está precisamente orgullosa de *no* estar hecha para la compasión: de ahí que el héroe añada, a título de advertencia: «quien desde joven no tenga un corazón duro, no lo tendrá jamás». Los nobles y valientes, que así piensan, son los que están más alejados de aquella moral que ve el distintivo de lo moral justamente en la compasión o en el obrar por los demás o en el *désintéressement*; la fe en sí mismo, el orgullo de sí mismo, una hostilidad fundamental y una ironía frente a la «abnegación» forman parte de la moral noble exactamente igual que un ligero desdén y cautela frente a los sentimientos de simpatía y a los «corazones cálidos». — Son los poderosos los que *entienden* cómo honrar, es su arte, su reino de invenciones. El profundo respeto por la vejez y la tradición — el derecho entero descansa sobre este doble respeto—, la creencia y el prejuicio favorables para con los ancestros y desfavorables para con los venideros es típico en la moral de los poderosos; y, cuando, a la inversa, los hombres de las «ideas modernas» creen casi por instinto en el «progreso» y en «el futuro» y tienen cada vez menos respeto por la vejez, con ello se delata ya bastante el origen innoble de dichas «ideas». Sin embargo, lo que más extraño y patético le resulta al gusto

actual de una moral de dominadores es la severidad de su máxima según la cual solo se tendrían deberes frente a sus iguales; que se podría actuar a discreción o «como dicta el corazón» frente a los seres de rango inferior, frente a todo lo extraño y, en cualquier caso, «más allá del bien y del mal» —: a este orden de cosas pertenecen la compasión y cosas por el estilo. La capacidad y el deber del largo agradecimiento y de la larga venganza —ambas cosas solo en el círculo de sus iguales—, la sutileza en la represalia, el refinamiento conceptual en la amistad, una cierta necesidad de tener enemigos (en cierto modo, como canales de desagüe para los afectos de la envidia, la belicosidad, la arrogancia, — en el fondo, para poder ser un buen *amigo*): todo esto son características típicas de la moral noble, la cual, como ya he apuntado, no es la moral de las «ideas modernas» y por eso hoy es tan difícil de percibir, también difícil de desenterrar y descubrir. — La cosa es distinta con el segundo tipo de moral, la *moral de esclavos*. Suponiendo que los atropellados, los oprimidos, los dolientes, los encadenados, los inseguros y cansados de sí mismos moralicen: ¿cuál será el rasgo común de sus estimaciones de valor morales? Probablemente se ponga de manifiesto un recelo pesimista hacia la situación entera del ser humano, tal vez una condena del ser humano junto con la de su condición. La mirada del esclavo recela de las virtudes del poderoso: alberga escepticismo y desconfianza, la *sutileza* de la desconfianza contra todo lo «bueno» que allí es honrado —, él quiere convencerse a sí mismo de que incluso allí la felicidad no es auténtica. Por el contrario, las cualidades que sirven para aliviar la existencia del doliente son ensalzadas y colmadas de luz: aquí son honradas la compasión, la mano gentil y caritativa, el corazón cálido, la paciencia, la diligencia, la humildad, la amabilidad —, pues estas son aquí las cualidades más útiles y prácticamente los únicos medios para soportar la opresión de la existencia. La moral de esclavos es esencialmente una moral de la utilidad. He aquí el foco del surgimiento de aquella celebrada oposición entre «bueno» y «*malo*»: — el poder y la peligrosidad son localizados afectivamente en el mal, también una cierta atrocidad, sutileza y fortaleza que inhiben cualquier desprecio. Así pues, según la moral de esclavos, el «malo» inspira temor; según la moral de señores, es precisamente el «bueno» el que inspira y quiere inspirar temor, mientras que el hombre «malvado» es percibido como el despreciable. La oposición alcanza su cima cuando, de acuerdo con la lógica de la moral de esclavos, acaba adhiriendose también una brizna de menosprecio al «bueno» de dicha moral —puede ser un menosprecio ligero y benévolo—, porque para el modo de pensar esclavo el bueno tiene que ser en cualquier caso el hombre *inofensivo*: él es benévolo, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un *bonhomme*. Allí donde predomina la moral de esclavos, el lenguaje muestra una tendencia a acercar mutuamente las palabras «bueno» y «estúpido». — Una última diferencia fundamental: el anhelo de *libertad*, el instinto para la felicidad y las sutilezas del sentimiento de libertad pertenecen necesariamente a la moral y a la moralidad de esclavos, igual que el arte y la exaltación en la veneración, en la devoción son un síntoma habitual de un modo de pensar y valorar aristocráticos. — Con ello entendemos sin más explicaciones por qué el amor *como pasión* —es nuestra especialidad europea— ha de ser de procedencia sencillamente noble: como es sabido, su invención es la obra de los caballeros-poetas provenzales, aquellos magníficos e inventivos hombres del «*gai saber*», a los que Europa tanto debe, incluso casi a sí misma. —

261.

Entre las cosas que tal vez le resulten más difíciles de comprender a un hombre noble se encuentra la vanidad: estará tentado a negarla incluso allí donde otra especie de hombre crea apresarla con ambas manos. El problema para él consiste en imaginarse a seres que intenten formarse una buena opinión sobre sí mismos que ellos mismos no tengan de sí —y por tanto tampoco «merecen»—, y que, sin embargo, luego acaben *creyendo* en dicha buena opinión. Tal cosa le parece, por un lado, tan falta de gusto e irrespetuosa hacia sí mismo, por el otro, tan barrocamente irracional, que le gustaría concebir la vanidad como una excepción y ponerla en entredicho en la mayoría de los casos donde se habla de ella. Dirá, por ejemplo: «Yo puedo equivocarme acerca de mi valor y sin embargo exigir, por otro lado, que mi valor sea reconocido por otros exactamente tal como yo lo he fijado, — pero esto no es vanidad (sino presunción, o lo que más frecuentemente es llamado "humildad" y también "modestia")». O también: «Son muchas las razones por las que puedo alegrarme de la buena opinión que otros tienen de mí, acaso porque los honro y amo y disfruto de cada una de sus alegrías, acaso también porque su buena opinión ratifica y reconforta la fe en mi propia buena opinión, acaso porque la buena opinión de otros, incluso en los casos donde no la comparta, me resulta útil o me promete utilidad, — mas todo esto no es vanidad». Es solo a la fuerza, y especialmente con ayuda de la historia, que el hombre noble ha de hacerse a la idea de que, desde tiempos inmemoriales, en todas las capas populares dependientes de algún modo u otro el hombre vulgar solo *era* aquello que *valía*: en absoluto acostumbrado a fijar él mismo valores, tampoco a atribuirse a sí mismo ningún otro valor que el fijado por sus señores (crear valores es el genuino *derecho señorial*). Puede considerarse como la consecuencia de un inmenso atavismo el hecho de que todavía hoy el hombre ordinario siga *esperando* primero una opinión sobre sí mismo y que luego se someta instintivamente a ella: pero no simplemente una «buena» opinión, sino también una mala e injusta (pensemos, por ejemplo, en la mayor parte de las apreciaciones y depreciaciones de sí mismas que las mujeres creyentes aprenden de sus confesores y, en general, las que el creyente cristiano aprende de su Iglesia). De hecho, a la vista del lento advenimiento del orden democrático de las cosas (y de su causa, la mezcla de sangre entre señores y esclavos), el impulso originariamente noble y excepcional por asignarse a sí mismo su valor y «pensar bien» de sí mismo estará cada vez más alentado y extendido: pero en todo momento tendrá en su contra una inclinación más antigua, más amplia, incorporada de un modo más fundamental — y en el fenómeno de la «vanidad» esta inclinación más antigua predomina sobre la más joven. El vanidoso se alegra de *cualquier* buena opinión que escuche sobre él (completamente al margen de todos los puntos de vista de su utilidad, y al margen también de lo verdadero y de lo falso), igual que sufre por cualquier mala opinión: pues se somete a ambas, se *siente* sometido a ellas, en virtud de aquel antiquísimo instinto de sometimiento que brota en él. — Es «el esclavo» en la sangre del vanidoso, un residuo de la picardía del esclavo —¡y cuánto «esclavo» perdura todavía hoy, por ejemplo en la mujer!—, que busca *seducir* con buenas opiniones de sí misma; es también el esclavo el que inmediatamente después se postra ante esas opiniones, como si nunca las hubiera expresado. — Y por decirlo de nuevo: la vanidad es un atavismo.

## 262[141].

Una *especie* surge, un tipo se estabiliza y se hace fuerte en una larga lucha bajo condiciones *desfavorables* sustancialmente idénticas. A la inversa, sabemos por las experiencias de los criadores que las especies que reciben una alimentación superabundante y, en general, un suplemento de protección y cuidado tienden rápidamente, de un modo muy pronunciado, hacia la variación del tipo y son ricas en portentos y monstruosidades (también en vicios monstruosos). Ahora considérese una comunidad aristocrática, por ejemplo una vieja *polis* griega o Venecia, como una institución, ya sea voluntaria o involuntaria, cuya finalidad es la *crianza*: allí se encuentran, mano a mano, contando unos con otros, hombres que quieren imponer su especie, en la mayoría de los casos porque *tienen que* imponerse o de lo contrario corren el terrible peligro de ser exterminados. Falta aquí aquel cuidado, aquella sobreabundancia, aquella protección bajo los cuales es favorecida la variación; la especie se necesita como especie, como algo que precisamente en virtud de su dureza, de su uniformidad, de la simplicidad de su forma puede imponerse en absoluto y prevalecer, en una lucha constante contra los vecinos o los oprimidos que se sublevan o amenazan con sublevarse. La experiencia más variada le enseña a qué cualidades debe sobre todo agradecer la circunstancia de que, pese a todos los dioses y hombres, siga existiendo, siga resultando siempre triunfadora: a esas cualidades las llama virtudes, solo ellas engrandecen su crianza. Lo hace con dureza, es más, quiere la dureza; toda moral aristocrática es intransigente, en la educación de la juventud, en el control sobre las mujeres, en las costumbres matrimoniales, en la relación entre viejos y jóvenes, en las leyes penales (las cuales solo toman en consideración las desviaciones de la especie): —cuenta la intransigencia misma entre las virtudes bajo el nombre de «justicia». Así, un tipo con pocos rasgos pero muy acentuados, una especie de hombre severo, guerrero, prudentemente callado, cerrado y reservado[142] (y como tal dotado, del sentido más refinado para los encantos y matices de la sociedad) queda fijada más allá del cambio de generaciones; la lucha constante en condiciones *desfavorables* siempre idénticas es, como se ha dicho, la causa de que un tipo se estabilice y se endurezca. Pero al final acaba surgiendo una situación afortunada, la enorme tensión remite; tal vez no encontremos ya enemigos entre los vecinos, y los medios para vivir, incluso aquellos para gozar de la vida, se den en sobreabundancia. De un solo golpe se rompe el vínculo y la coacción de la vieja disciplina: esta ya no se siente como algo necesario, como condicionando la existencia, — si quisiera perdurar solo podría hacerlo como una forma de *lujo*, como un *gusto* arcaizante. La variación, sea como desviación (hacia lo más elevado, refinado, singular), sea como degeneración y monstruosidad, entra de repente en escena con su plenitud y esplendor máximas, el individuo se atreve a ser individual y a sobresalir. En estos puntos de inflexión de la historia se manifiestan, uno al lado de otro, a veces íntimamente entrelazados e imbricados, un maravilloso y frecuente crecer y tender hacia lo alto, como de selva virgen, una especie de *tempo tropical* en la carrera por el crecimiento, y un formidable perecer y destruirse por culpa de los salvajes egoísmos, mutuamente enfrentados, en cierto modo explosi-

[141] Cfr. FP III, 35 [22].

[142] *Geschlossener und verschlossener*: nuevo juego de palabras entre dos adjetivos de significado muy parecido.

vos, que luchan unos con otros «por el sol y la luz» y ya no saben deducir de la moral precedente ni límite, ni freno, ni cuidado alguno. Fue esta misma moral la que acumuló, hasta proporciones descomunales, la fuerza que ha tensado el arco de un modo tan amenazador: — ahora ella está y se ha quedado «anticuada». Hemos alcanzado el peligroso e inquietante punto en el que la vida más grande, más frecuente, más amplia *vive por encima* de la vieja moral; ahí está el «individuo», obligado a darse su propia legislación, sus propias técnicas y artificios de autoconservación, autoelevación y autorredención. Tantos fines nuevos, tantos medios nuevos, nada de fórmulas comunes, incomprensión y desprecio mutuos en la alianza, a su vez, la decadencia, la corrupción y los más elevados deseos, anudados de manera escalofriante, el genio de la raza, desbordando todas las cornucopias del bien y de lo perverso, una fatídica simultaneidad de la primavera y el otoño colmada de nuevos atractivos y velos propios de la joven corrupción, aún no agotada, aún infatigable. De nuevo está ahí el peligro, padre de la moral[143], el gran peligro, transferido esta vez al individuo, al prójimo y al amigo, a las calles, al propio hijo, al propio corazón, a lo más íntimo y secreto del deseo y la voluntad: ¿qué habrán de predicarnos ahora estos filósofos de la moral que emergen en nuestra época? Estos refinados observadores y holgazanes descubren que pronto se acerca el final, que todo a su alrededor se corrompe y corrompe a otros, que nada perdura hasta pasado mañana, salvo una especie de hombre, los incurablemente *mediocres*. Solo los mediocres tienen perspectivas de perdurar, de propagarse, — ellos son los hombres del futuro, los únicos supervivientes; «¡Sed como ellos! ¡Volveos mediocres!» dice ahora la única moral que todavía tiene sentido, que todavía encuentra oídos. — ¡Pero qué difícil resulta predicar esta moral de la mediocridad! — ¡Pues nunca podrá admitir lo que es y lo que quiere! Tiene que hablar de mesura y de dignidad y de deber y de amor al prójimo, — ¡y a duras penas podrá *disimular la ironía*! —

263.

Existe un *instinto para el rango* que, más que cualquier otra cosa, es ya el indicio de un rango *elevado*; existe un *placer* por los matices del respeto que permite entrever una procedencia y unos hábitos nobles. La delicadeza, la bondad y la elevación de un alma son puestas a prueba con temeridad cuando algo que es de primer rango pasa por encima de esta, pero los estremecimientos de la autoridad todavía no la han protegido de las groseras manipulaciones y tosquedades: algo que prosigue su camino como una piedra de toque viviente, sin ser reconocido ni detectado, tentador, acaso deliberadamente oculto y disfrazado. Alguien, cuya tarea y entrenamiento impliquen escrutar almas, hará un uso muy variado precisamente de ese arte, para determinar el valor último de un alma, la jerarquía irreversible e innata a la que esta pertenece: la pondrá a prueba en su *instinto de respeto*. *Différence engendre haine*[144]: la vulgaridad de más de una naturaleza salpica de repente, como si fuera agua sucia, cada vez que se transporta de cerca algún

[143] *Die Mutter del Moral*: en alemán «el peligro» es de género femenino, *die Gefahr*, por lo que, en rigor, se trataría de la «madre de la moral». Cfr. también la nota 80.

[144] «La diferencia engendra odio»: idea stendhaliana expresada por el joven Sorel en *Rojo y negro*: «*J ai assez vécu pour voir que* différence engendre haine» (subrayado en el original por Stendhal).

recipiente sagrado, alguna preciosidad sacada de un cofre sellado, algún libro marcado con los signos del gran destino; y, por otro lado, existe un enmudecimiento involuntario, un titubeo de la mirada, una quietud de todos los gestos, en los cuales se expresa que un alma *siente* la cercanía de lo más digno de veneración. La manera en la que hasta ahora se ha venido manteniendo en conjunto el respeto por la *Biblia* en Europa es quizá la mejor muestra de disciplina y refinamiento de las costumbres que Europa le debe al cristianismo: tales libros de la profundidad y los significados últimos necesitan, para ser preservados, una tiranía de autoridad que venga de fuera, a fin de alcanzar aquella *duración* milenaria que es necesaria para su explotación y desciframiento. Mucho se habrá logrado ya si a la gran masa (a los superficiales, a los ligeros intestintos de todo género) se le inculca por fin aquel sentimiento de que no le está permitido manosearlo todo; de que existen vivencias sagradas frente a las que debe quitarse los zapatos y mantener alejadas sus sucias manos, — es casi su elevación suprema hacia la humanidad. A la inversa, en los llamados hombres cultos, en los creyentes de las «ideas modernas», tal vez no haya nada que cause tanta repugnancia como su falta de pudor, su cómoda insolencia de ojos y manos con que tocan, lamen, palpan todo; y es posible que a día de hoy se siga encontrando en el pueblo, en el pueblo bajo, particularmente entre campesinos, más nobleza del gusto *relativa* y más tacto del respeto que en el semimundo del espíritu que lee periódicos, en los hombres cultos.

264.

No se puede borrar del alma de un hombre aquello que sus antepasados hicieron de manera más gustosa y constante: ya fueran, pongamos por caso, incansables ahorradores y accesorios de escritorio y de caja fuerte, modestos y burgueses en sus deseos, modestos también en sus virtudes; o bien viviesen acostumbrados a obedecer de la mañana a la noche, propensos a distracciones austeras y quizá también a deberes y obligaciones más austeros si cabe; o bien hubiesen sacrificado finalmente en algún momento antiguos privilegios de nacimiento y de propiedad, a fin de vivir enteramente para su fe —su «Dios»—, como hombres de conciencia implacable y delicada que se ruborizan ante cualquier mediación. No es posible en modo alguno que una persona *no* tenga en su cuerpo las cualidades y las preferencias de sus padres y antepasados: digan lo que digan las apariencias. Este es el problema de la raza. Suponiendo que se conozcan algunas cosas de sus padres, entonces es lícito concluirlas en el hijo: cierta repugnante incontinencia, cierta envidia mezquina, una tosca necesidad de tener razón —tres rasgos que han caracterizado en todas las épocas al auténtico tipo plebeyo—, cosas así se transmiten al hijo con la misma seguridad que la sangre viciada; y con ayuda de la mejor educación y cultura [*Bildung*] lo único que se conseguirá cabalmente es *engañar* con respecto a esa herencia. — ¡Y qué otra cosa quieren hoy la educación y la cultura! En nuestra época muy popular, vale decir plebeya, la «educación» y la «cultura» *tienen que* ser esencialmente el arte de disimular, — disimular el origen, la plebe transmitida en cuerpo y alma. Un educador que hoy predicase sobre todo veracidad y les gritase constantemente a sus discípulos «¡Sed verdaderos! ¡Sed naturales! ¡Mostraos como sois!» — incluso ese asno virtuoso y cándido aprendería después de algún tiempo

a empuñar aquella *furca* horaciana, para *naturam expellere*: ¿Con qué resultado? «La plebe» *usque recurret*[145]. —

265.

A riesgo de disgustar a oídos inocentes yo declaro lo siguiente: el egoísmo forma parte de la esencia del alma noble, me refiero a aquella creencia inamovible según la cual a un ser, como «lo somos nosotros», deben sometérsele por naturaleza otros seres y sacrificarse por él. El alma noble acepta este hecho de su egoísmo sin cuestionamiento alguno, también sin un sentimiento de dureza, coacción, arbitrariedad, más bien como algo que puede estar fundado en la ley originaria de las cosas: — si buscara un nombre para eso, entonces diría que «es la justicia misma». Bajo determinadas circunstancias, que al principio la hacen vacilar, ella admite que a su lado existen seres iguales en derechos; tan pronto como tiene clara esta cuestión de la jerarquía, se mueve entre estos iguales e iguales en derechos con la misma seguridad en el pudor y en el delicado respeto que en el trato consigo misma, — conforme a una mecánica celestial innata en la que despuntan todas las estrellas. Esta delicadeza y esta contención en el trato con sus iguales son una parcela *más* de su egoísmo — toda estrella es una egoísta de este género —: ella se honra *a sí misma* en ellos y en los derechos que les otorga, no duda de que el intercambio de honores y derechos, en cuanto *esencia* de todo trato, es parte integrante del estado natural de las cosas. El alma noble da igual que toma, desde un apasionado y excitable instinto de retribución que descansa en su profundidad. El concepto «gracia» no tiene ningún sentido ni aroma *inter pares*: es posible que haya una manera sublime de dejarse agasajar, por así decir, desde arriba con regalos y de saciarse sorbiéndolos como gotas: pero el alma noble no tiene destreza para este arte y este gesto. Su egoísmo se lo impide: en general mira con desgana hacia «arriba», — mira, o bien *delante* de él, de manera horizontal y lenta, o bien hacia abajo: — *ella se sabe en las alturas*. —

266[146].

«Solo se puede apreciar verdaderamente a quien no *se busca* a sí mismo». — Goethe al consejero Schlosser[147].

267.

Entre los chinos hay un proverbio que las madres enseñan ya a sus hijos: *siao-sin* «¡haz *pequeño* tu corazón!»[148]. He aquí la genuina tendencia fundamen-

---

[145] Cfr. Horacio, *Epístolas*, I, 10, 24: «*Naturam expelles furca, tamen usque recurret*» («Aunque expulses a la naturaleza a golpe de horcón, ella siempre volverá»).

[146] Cfr. FP III, 26 [245].

[147] Como ocurre a menudo con Nietzsche, las fuentes que utiliza no son directas, de ahí que la localización de esta cita goethiana haya sido una tarea muy difícil para la mayoría de los editores. En efecto, la cita está extraída de la obra de Johannes Janssen titulada *Zeit— und Lebensbilder* (Friburgo, Herder, 1876, p. II), un sacerdote católico e historiador que Nietzsche había leído por recomendación de Burckhardt.

[148] Un proverbio que, de acuerdo con G. Campioni (cfr. *Nietzsche-Studien* 25 (1996), pp. 417 s.), Nietzsche conoce muy probablemente a través de H. Taine, *Die Entstehung des moder-*

tal en las civilizaciones tardías: no tengo ninguna duda de que lo primero que un antiguo griego reconocería también en nosotros, europeos contemporáneos, sería el empequeñecimiento de nosotros mismos, — ya solo por eso iríamos «contra su gusto». —

268[149].

¿Qué es, a fin de cuentas, la vulgaridad? — Las palabras son signos sonoros para conceptos; los conceptos, sin embargo, son signos gráficos más o menos determinados para sensaciones frecuentemente recurrentes que aparecen juntas, para grupos de sensaciones. Para entenderse unos con otros no basta con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para la misma clase de vivencias internas, hay que tener, en última instancia, una experiencia mutua *común*[150]. Por eso los hombres de un mismo pueblo se entienden mejor entre sí que los miembros de diferentes pueblos, incluso si se sirven del mismo idioma; o, más bien, cuando los hombres han convivido bajo condiciones similares (de clima, de suelo, de peligro, de necesidades, de trabajo), entonces *surge* algo que «se entiende», un pueblo. En todas las almas ocurre que un mismo número de vivencias frecuentemente recurrentes se han impuesto sobre otras menos recurrentes: es sobre la base de las primeras sobre las que la gente se entiende de una manera rápida, cada vez más rápida — la historia de la lengua es la historia de un proceso de abreviación —; sobre la base de este entendimiento la gente se vincula de una manera estrecha, cada vez más estrecha. Cuanto más grande es el peligro, mayor es la necesidad de ponerse rápida y fácilmente de acuerdo sobre aquello que conviene; de lo que las personas no pueden sencillamente prescindir en el trato con otros es de malentenderse en el peligro. Hasta en cualquier amistad o relación amorosa puede hacerse esta prueba: nada de eso perdura desde el momento en que se descubre que uno de los dos siente, opina, intuye, desea, teme de manera diferente al otro empleando las mismas palabras. (El miedo ante el «malentendido eterno»: he aquí ese genio benévolo que tantas veces impide la unión precipitada de personas de distinto sexo, movidas por sus sentidos y por su corazón — ¡y *no* un «genio de la especie» schopenhaueriano cualquiera —!) Cuáles son los grupos de sentimientos dentro de un alma que despiertan más rápido, que toman la palabra y dan la orden, eso es algo que decide la jerarquía entera de sus valores, que determina, en última instancia, su tabla de bienes. Las estimaciones de valor de una persona revelan algo de la *constitución* de su alma, y donde ve ella sus condiciones de vida, sus verdaderas necesidades. Pues bien, suponiendo que desde siempre la necesidad

---

*nen Frankreich. II. Band: Das revolutionäre Frankreich. Dritte Abtheilung*, Leipzig, E. J. Günther, 1885, p. 122.

[149] Cfr. FP III, 34 [86].

[150] *Gemein*: es importante recordar que el término *gemein* posee en alemán una doble dimensión semántica, por un lado, «común», «corriente», por el otro, «vulgar», «ordinario», aunque no es menos cierto que para Nietzsche estas dos acepciones están íntimamente entrelazadas. En efecto, la «vulgaridad» (*Gemeinheit*) siempre se da cuando una cosa es común, corriente (*gemein*), por ejemplo —como ya ha explicado en el parágrafo 43— el «bien común» (*Gemeingut*).

solo haya acercado entre sí a aquellos hombres que pudieron indicar mediante signos similares unas necesidades similares, unas vivencias similares, de ello resultará en conjunto que la fácil *comunicabilidad* de la necesidad, es decir, en último término, el hecho de vivir solo vivencias medianas y *vulgares*, haya tenido que ser, de entre todas las fuerzas que hasta ahora han dominado al ser humano, la más violenta de todas. Los hombres más parecidos, más corrientes siempre estuvieron y han estado en ventaja, los más selectos, los más sutiles, los más singulares, los más difíciles de comprender es fácil que permanezcan solos, están sujetos, en su aislamiento, a los accidentes y raramente se propagan. Hay que invocar brutales fuerzas contrarias para oponerse a este *progressus in simile* natural, demasiado natural, al progreso del hombre hacia lo similar, corriente, mediano, gregario —¡hacia lo *vulgar*!—.

269.

Cuanto más grande es la atención de un psicólogo —un psicólogo y un escrutador de almas nato, inevitable— por los casos y hombres más selectos, tanto mayor es el peligro de morir ahogado por la compasión: él *necesita* dureza y serenidad, más que ninguna otra persona. En efecto, la corrupción, la perdición de los hombres superiores, de las almas de constitución más excepcional, supone la regla: es terrible tener siempre presente una regla así. El frecuente suplicio del psicólogo que a lo largo de toda la historia descubre esta perdición, que descubre, primero una vez, y luego *casi* siempre de nuevo, esta completa «incurabilidad» interior del hombre superior, este eterno «¡demasiado tarde!» en todos los sentidos, — puede quizá llegar a convertirse un día en la causa de que se vuelva con exasperación contra su propio destino y acometa un intento de autodestrucción, — de que él mismo se «corrompa». Casi en cada psicólogo puede advertirse una preferencia y un placer muy acusados por el trato con personas corrientes y de conducta ordenada: en esto revela que él precisa siempre una curación, que tiene necesidad de una especie de huida y olvido, alejado de lo que sus inspecciones e incisiones, de lo que su «oficio» han hecho pesar sobre su conciencia. Es propio de él tener miedo a su memoria. Ante el juicio de otros enmudece con facilidad: él escucha, con rostro impasible, cómo veneran, adoran, aman, transfiguran allí donde él ha *visto*, — o incluso disimula su enmudecimiento en la medida en que asiente expresamente a una opinión superficial cualquiera. Acaso lo paradójico de su situación llegue hasta el escalofriante extremo de que justo allí donde él ha aprendido el gran sufrimiento junto con el gran desprecio, la masa, los hombres cultos y los exaltados hayan aprendido, a su vez, la gran veneración, — la veneración a los «grandes hombres» y animales portentosos, por amor a los cuales se bendice y se honra a la patria, a la tierra, a la dignidad de la humanidad y a sí mismo, por virtud de los cuales se orienta, se educa a la juventud... Y quién sabe si hasta ahora no ha ocurrido exactamente lo mismo en todos los grandes casos, a saber: que la masa adoró a un dios, ¡y que el «dios» solo fue un pobre animal de sacrificio! El éxito siempre ha sido el mayor embustero, — y la «obra» misma es un éxito; el gran estadista, el conquistador, el descubridor están disfrazados con sus creaciones hasta lo irreconocible; la «obra», la del artista, la del filósofo,

inventa primero a aquel que la ha creado, que tiene el deber de haberla creado; los «grandes hombres», tal como se los venera, son pequeñas y malas ficciones añadidas posteriormente; en el mundo de los valores históricos *impera* la moneda falsa. Por ejemplo, esos grandes poetas, esos Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Gogol[151], — tal como acaso deben ser en realidad: hombres del momento, entusiastas, sensuales, pueriles, versátiles y bruscos en la desconfianza y en la confianza; en cuyas almas suele ocultarse cierta fractura; a menudo tomando venganza con sus obras de una contaminación interna, a menudo buscando el olvido a través de sus vuelos frente a un recuerdo demasiado fiel, a menudo perdidos en el fango, casi enamorados de él, hasta terminan siendo idénticos a los fuegos fatuos que vagan por los pantanos y *simulan* ser estrellas —entonces el pueblo los llama idealistas—, a menudo luchando contra una náusea prolongada, contra un recurrente fantasma de incredulidad que los deja fríos y les obliga a desvivirse por la *gloria* y a devorar la «fe en sí mismos» de manos de embriagados aduladores: — ¡pero qué *suplicio* son esos grandes artistas y, en general, los grandes hombres para quien los ha adivinado ya! Es tan comprensible que precisamente *ellos* experimenten ante la mujer —que es clarividente en el mundo del sufrimiento y, por desgracia, es movida también por un deseo de ayuda y de salvación que sobrepasa el límite de sus fuerzas— aquellos arrebatos de la más abandonada e ilimitada *compasión*, y que la masa, sobre todo la masa que venera, no entiende y sobrecarga con interpretaciones curiosas y preñadas de autosatisfacción. Esta compasión se engaña por lo general sobre su propia fuerza; la mujer quisiera creer que el amor *todo* lo puede, — es su *fe*[152] particular. ¡Ay, quien conoce el corazón adivina cuán pobre, estúpido[153], desvalido, presuntuoso, desacertado, más fácil de destruir que de salvar es incluso el mejor y más profundo amor! — Es posible que debajo de la fábula y el disfraz sagrados de la vida de Jesús se esconda uno de los casos más dolorosos de martirio del *saber acerca del amor*: el martirio del más inocente y anhelante corazón, nunca saciado del amor a los hombres, que *exigía* amor, ser amado y nada más, con dureza, con locura, con terribles arrebatos contra aquellos que le negaban el amor; la historia de un pobre insatisfecho e insaciable en el amor, que tuvo que inventarse el infierno para enviar allí a quienes no le *quisieron* amar, — y que, al final, habiendo alcanzado el saber acerca del amor humano, tuvo que inventarse a un dios que fuese todo amor, todo *facultad*-de-amar, — ¡que se apiadara del amor a los hombres por ser este tan insignificante, tan ignorante! Alguien que sienta de este modo, alguien que *sepa* tales cosas del amor —, *busca* la muerte. — Ahora bien, ¿por qué entregarse a estas cosas tan dolorosas? Suponiendo que no haya que hacerlas. —

---

[151] En su ejemplar personal de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche añadió el siguiente comentario: «No me atrevo a mencionar a nombres más grandes, pero me refiero a ellos». Esta anotación, así como las que serán indicadas a continuación, fueron realizadas en diciembre de 1888 con ocasión de la redacción del pasaje final de NW, «El psicólogo toma la palabra», que es una reelaboración de este parágrafo 269 y también del siguiente.

[152] *Glaube*: palabra tachada en su ejemplar personal y sustituida por «superstición» (*Aberglaube*).

[153] *Dumm*: palabra tachada en su ejemplar personal.

270.

El orgullo y la repugnancia espirituales de cualquier hombre que haya sufrido profundamente —la jerarquía determina prácticamente *hasta qué punto* pueden sufrir los hombres—, su estremecedora certeza, de la que está completamente impregnado y coloreado, de *saber más* en virtud de su sufrimiento de lo que pueden saber los más inteligentes y sabios, de ser conocido y haber estado «en casa» en muchos de los lejanos y terribles mundos de los que «¡*vosotros* nada sabéis!»... Este callado orgullo espiritual del sufrimiento, esta arrogancia del elegido del conocimiento, del «iniciado», del casi sacrificado, encuentra necesarias todas las especies de disfraz para protegerse del contacto de manos importunas y compasivas y, en general, de todo aquello que no lo iguala en dolor. El sufrimiento profundo ennoblece; separa. Una de las formas más sutiles de disfraz es el epicureísmo y una cierta valentía del gusto, de la cual hace gala a partir de ese momento, que toma a la ligera el sufrimiento y se opone a todo lo triste y profundo. Hay «hombres serenos» que se sirven de la serenidad porque esta les permite ser malentendidos: — ellos *quieren* ser malentendidos. Hay «hombres científicos» que se sirven de la ciencia porque esta otorga una apariencia serena y porque la cientificidad permite concluir que el hombre es superficial: — ellos *quieren* inducir a una falsa conclusión. Hay espíritus libres e insolentes que querrían ocultar y negar que son corazones rotos, orgullosos e incurables[154]; y en ocasiones la locura misma es la máscara para un saber funesto y demasiado cierto. — De lo que se sigue que forma parte de la humanidad más refinada el tener respeto «por la máscara» y no practicar psicología ni curiosear en los sitios equivocados.

271.

Lo que más profundamente separa a dos personas es un sentido y un grado distintos de higiene. De qué sirve toda la decencia y toda la utilidad mutua, de qué sirve toda buena voluntad de uno con otro: al final se está en lo mismo — «¡no pueden ni olerse!» El instinto supremo de limpieza coloca a quien lo posee en el más sorprendente y peligroso de los aislamientos, como si fuese un santo: porque la santidad es justo eso — la espiritualización suprema del mencionado instinto. Una cierta confidencialidad de indescriptible plenitud en la felicidad del baño, cierta ardicia y sed que constantemente empujan al alma de la noche a la mañana y de lo túrbido, de la «tribulación» a la luz, al brillo, a la profundidad y al refinamiento—: en la misma medida en que una inclinación así *distingue* —se trata de una inclinación noble—, también *separa*. — La compasión del santo es la compasión con la *suciedad* de lo humano, demasiado humano. Y existen grados y alturas en los que la propia compasión es sentida por él como una impureza, como una suciedad...

[154] En su ejemplar personal, Nietzsche añadió el siguiente comentario: «el cinismo de Hamlet — el caso Galiani».

272.

Signos de nobleza: no pensar jamás en rebajar nuestros deberes a deberes para todo el mundo; no querer entregar, no querer compartir la propia responsabilidad; contar sus privilegios y el ejercicio de los mismos entre sus *deberes*.

273[155].

Un hombre que aspira a cosas grandes considera a todo aquel con quien se encuentra en su camino, o bien como un medio, o bien como una rémora y obstáculo — o como un lecho provisional. Su peculiar *bondad* de naturaleza superior para con el prójimo solo es posible cuando encuentra su altura y domina. La impaciencia, así como su conciencia de haber estado condenado hasta ese momento a la comedia —pues incluso la guerra es una comedia y oculta, igual que todo medio oculta su fin—, le arruinan cualquier compañía: esta especie de hombre conoce la soledad y lo más venenoso en ella.

274.

*El problema de los que esperan.* — Se necesitan golpes de suerte y todo tipo de imprevistos para que un hombre superior, en cuyo interior descansa la solución de un problema, entre en acción en el momento propicio — «a estallar», podríamos decir. De ordinario eso *no* ocurre, y en todos los rincones de la tierra están sentados los que esperan, que apenas saben hasta qué punto esperan, pero menos aún que esperan en balde. A veces también el toque de diana llega demasiado tarde, aquel azar que otorga el «permiso» para actuar, — entonces, cuando ya la mejor juventud y las mejores fuerzas para actuar han sido empleadas en permanecer sentados; ¡y más de uno, justo al «ponerse de pie», descubrió con horror que sus miembros se habían adormercido y su espíritu agravado en exceso! «Es demasiado tarde» — se dijo, perdida la fe en sí mismo y desde entonces inútil para siempre. — ¿Acaso en el reino del genio el «Rafael sin manos»[156], tomada esta expresión en su sentido más amplio, no debería constituir la excepción, sino la regla? — Tal vez el genio no sea tan infrecuente: pero sí lo son las quinientas *manos* que necesita para tiranizar el *καιρός*, «el momento oportuno» — ¡para coger el azar por los pelos!

275[157].

Quien no *quiere* ver lo que hay de elevado en un hombre mira con tanta mayor agudeza lo que hay de inferior y superficial en él — y con ello se revela a sí mismo.

276.

En todo género de heridas y pérdidas el alma inferior y más tosca lo tiene mejor que el alma más noble: los peligros de la última han de ser mayores, su proba-

[155] Cfr. FP III, 37 [18].
[156] Expresión de G. E. Lessing en su *Emilia Galotti*, acto I, escena IV.
[157] Cfr. Za II, «De los virtuosos», así como FP III, 1 [92], 3 [1] (4), 12 [1] (120).

bilidad de sufrir un accidente y perecer es incluso inmensa, dada la multiplicidad de sus condiciones de vida. — En una lagartija un dedo perdido vuelve a crecer: no así en el hombre. —

277.

— ¡Mal asunto! ¡Otra vez la vieja historia! Cuando hemos terminado de construir nuestra casa nos damos cuenta de que mientras tanto hemos aprendido sin querer algo que deberíamos haber sabido absolutamente — antes de empezar a construirla. El eterno y sufriente «¡demasiado tarde!» — ¡La melancolía de toda *completitud*!...

278.

— Caminante, ¿quién eres tú? Veo que recorres tu camino sin desdén, sin amor, con ojos inescrutables; húmedo y triste como una cuerda plomada que retorna a la luz insatisfecha de toda profundidad —¿qué buscaría ahí abajo?—, con un pecho que no suspira, con unos labios que ocultan su repugnancia, con una mano que ya solo lenta se aferra: ¿Quién eres tú? ¿Qué hiciste? Descansa aquí: este lugar es hospitalario para todo el mundo, — ¡recupérate! Y quienquiera que seas: ¿Qué te apetece ahora? ¿Qué puede ayudar a recuperarte? Basta que lo nombres: ¡Lo que yo tenga te lo ofrezco! — «¿Para recuperarme? ¿Para recuperarme? ¡Oh, curioso, qué cosas dices! Pero dame, te lo ruego — —» ¿Qué? ¿Qué? ¡Dilo! — «¡Una máscara más! ¡Una segunda máscara!»...

279.

Los hombres de la tristeza profunda se delatan cuando son felices: tienen una manera de aprehender la felicidad como si la quisieran aplastar y estrangular, por celos, — ¡Ay, saben demasiado bien que se les escapa!

280.

«¡Mal! ¡Mal! ¿Cómo? ¿Que no — retrocede?» — ¡Sí! Pero si os quejáis de eso es que lo entendéis mal. El retrocede como cualquiera que quiere realizar un gran salto. — —

281.

— «¿Se me creerá? Pero yo exijo que se me crea: yo solo he pensado siempre mal de mí, sobre mí, solo en casos muy excepcionales, solo de manera forzada, siempre sin placer "por la cosa", dispuesto a divagar lejos de "mí", siempre sin confiar en el resultado, gracias a una invencible desconfianza con respecto a la *posibilidad* del autoconocimiento, la cual me ha llevado tan lejos que incluso en el concepto "conocimiento inmediato" que admiten los teóricos he llegado a sentir una *contradictio in adjecto*: — todo este hecho es prácticamente lo más seguro que yo sé sobre mí. Debe haber una especie de aversión dentro de mí a *creer* algo

concreto sobre mí. — ¿Acaso se esconde ahí un enigma? Probablemente; pero por suerte ninguno para mis propios dientes. — ¿Revela quizá la *species* a la que pertenezco? — Pero no a mí: como bien me conviene. —»

282.

«¿Pero a quién te has encontrado?» — «No lo sé, dijo titubeante; tal vez las arpías hayan volado por encima de la mesa.» — De vez en cuando sucede hoy que una persona templada, comedida, discreta se vuelve de repente furiosa, rompe los platos, vuelca la mesa, grita, alborota, insulta a todo el mundo — y al final se echa a un lado, avergonzada, enfadada consigo misma, — ¿hacia dónde? ¿Para qué? ¿Para morir de hambre apartada? ¿Para ahogarse en su propio recuerdo? — Quien tenga los deseos de un alma elevada y exigente y rara vez encuentre preparada su mesa, su alimento, correrá en todas las épocas un gran peligro: hoy sin embargo es enorme. Arrojado a una época ruidosa y plebeya, con la que no quiere comer del mismo plato, puede morir fácilmente de hambre y de sed, o en el caso de que termine por «servirse» — hacerlo por una náusea repentina. — Probablemente todos nosotros hemos comido alguna vez en mesas a las que no pertenecíamos; y justo los más espirituales entre nosotros, aquellos que más cuesta alimentar, conocemos aquella peligrosa *dyspepsia* que proviene de un descubrimiento y una desilusión repentinas con respecto a nuestro plato y a nuestros vecinos de mesa, — la *náusea del postre*.

283.

Constituye un sutil y al mismo tiempo noble dominio de sí mismo el alabar, suponiendo que se quiera alabar en general siempre solo cuando *no* se está de acuerdo: — en caso contrario, en efecto, estaríamos alabándonos a nosotros mismos, lo cual atenta contra el buen gusto — cierto, se trata de un dominio de sí mismo que brinda un motivo y una ocasión idóneos para ser constantemente *malentendidos*. Para poder permitirse este verdadero lujo de gusto y de moralidad no se tiene que vivir entre cretinos del espíritu, sino más bien entre hombres cuyos malentendidos y desatinos diviertan aun por su sutileza, — ¡de lo contrario, el precio a pagar será alto! — «Él me alaba: *luego* me da la razón» — a nosotros, hombres ermitaños, esta asnada de deducción nos estropea media vida, ya que acerca los asnos a nuestro vecindario y a nuestra amistad.

284.

Vivir con una inmensa y orgullosa placidez; siempre más allá —. Tener o no tener, a voluntad, afectos propios, pros y contras propios, ser condescendientes con ellos durante horas; *montarse* en ellos como sobre caballos, a veces como sobre asnos: — en efecto, hay que saber aprovechar su estupidez igual de bien que su fogosidad. Conservar sus trescientos primeros planos; también los anteojos oscuros: pues hay casos en los que nadie debe mirarnos a los ojos y aún menos a nuestros «fondos»[158]. Y elegir como compañía aquel vicio picaresco y jovial, la

[158] Juego de palabras entre los términos *Vordergründe* («primeros planos», «relieves») y *Gründe*, que, a su vez, posee distintas acepciones («razón», «motivo», pero también «fondo»,

cortesía. Y ser dueño de sus cuatro virtudes, el coraje, la comprensión, la simpatía, la soledad. Pues la soledad es entre nosotros una virtud, como una inclinación e impulso sublimes de la higiene que revelan cómo cualquier contacto entre hombre y hombre —«en sociedad»— ocurre de una manera inevitablemente sucia. Toda comunidad vuelve de algún modo, en algún lugar, en algún momento «vulgar».

285.

Los más grandes acontecimientos e ideas —pero las ideas más grandes son los acontecimientos más grandes— son aquellos que se comprenden más tarde: las generaciones contemporáneas a ellos no *tienen una vivencia* de tales acontecimientos, — viven pasando a su lado. Ocurre como en el reino de las estrellas. La luz de las estrellas más lejanas es la que más tarde llega a los hombres; y antes de que haya llegado, el hombre *niega* que allí — existan estrellas. «¿Cuántos siglos necesita un espíritu para ser comprendido?» — también esto es una vara de medir, también así se crea una jerarquía y una etiqueta, las cuales son necesarias: para el espíritu y para la estrella. —

286.

«Aquí la vista es libre, el espíritu se encumbra»[159]. — Ahora bien, existe una especie opuesta de hombres que también está encumbrada y que también tiene la vista libre — pero mira *hacia abajo*.

287[160].

— ¿Qué es aristocrático? ¿Qué significa hoy todavía para nosotros la palabra «aristocrático»? ¿Cómo se adivina, cómo se reconoce a un hombre aristocrático bajo este cielo grave y encapotado del incipiente dominio plebeyo, por el que todo se volverá opaco y plomizo? — No son los actos los que lo ponen a prueba, — los actos son siempre ambiguos, insondables —; tampoco las «obras». Hoy entre los artistas y los doctos encontramos muchos de ellos que revelan a través de sus obras cómo son movidos por un anhelo profundo hacia lo noble: pero justo esta necesidad *de* lo aristocrático difiere sustancialmente de las necesidades propias del alma aristocrática e incluso constituye la señal elocuente y peligrosa de su carestía. No son las obras, es la *fe* la que aquí decide, la que aquí determina la jerarquía, por retomar una vieja fórmula religiosa en un sentido nuevo y más profundo: una especie de certeza fundamental que un alma aristocrática tiene sobre sí misma, algo que no se deja buscar, ni encontrar, ni quizá tampoco perder. — *El alma aristocrática tiene respeto de sí misma.* —

---

incluso «fundamento»), todas ellas bien conocidas por Nietzsche. Cfr. M, prólogo, 2, también M, 358, 446.

[159] *Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben*: cfr. *Fausto II*, vv. 11989-11990. Cfr. también GD, «Incursiones de un intempestivo», 46.

[160] Cfr. FP III, 35 [76], así como la carta a Heinrich Köselitz de 23 de julio de 1885 (CO V, pp. 81 s.).

288.

Hay personas que tienen ingenio de un modo inevitable, se mire por donde se mire y por mucho que se tapen con las manos la mirada traicionera (— ¡como si las manos no fueran traicioneras! —): al final, siempre resulta que tienen algo que ocultar, a saber, ingenio. Uno de los medios más sutiles, al menos para engañar el mayor tiempo posible y fingir con éxito parecer más tonto de lo que se es —algo que en la vida ordinaria es a menudo igual de deseable que un paraguas—, se llama *entusiasmo*: incluyendo todo aquello que forma parte de él, por ejemplo la virtud. Pues como dice Galiani, que debió saberlo —: *vertu est enthousiasme*[161].

289.

En los escritos de un eremita siempre se entreoye algo del eco del desierto, algo de los susurros y las furtivas miradas en derredor de la soledad; de sus palabras más fuertes, de su propio grito se escucha incluso una especie nueva y más peligrosa de mutismo, de acallamiento. Quien, año tras año, día tras día, se ha sentado a solas junto a su alma en discordia y diálogo íntimos, quien en su caverna —puede ser un laberinto, pero también una mina de oro— se ha convertido en oso cavernario o en buscador de tesoros o en guardián de tesoros y en dragón: sus conceptos terminarán por adquirir un color crepuscular propio, un olor tanto de profundidad como de putrefacción, algo incomunicable y repugnante que tumbará a cualquiera que pase por su lado. El eremita no cree que un filósofo —suponiendo que un filósofo siempre haya sido antes un eremita— haya expresado jamás sus opiniones verdaderas y últimas en los libros: ¿no se escriben precisamente libros para esconder aquello que se oculta en uno mismo? — Incluso pondrá en duda que un filósofo pueda *tener* en general opiniones «últimas y verdaderas», que detrás de cada caverna no se encuentre, no tenga que encontrarse, una caverna aún más profunda — un mundo más vasto, más extraño, más rico situado sobre una superficie, un abismo detrás de cada fondo, detrás de cada «fundamentación»[162]. Toda filosofía es una filosofía de superficie — he aquí un juicio de eremita: «Hay algo arbitrario en el hecho de que *él* se detuviera aquí, de que mirara atrás, a los lados, de que *aquí* ya no cavara más hondo y tirara la pala, — también en eso hay algo que suscita desconfianza.» Toda filosofía *oculta* también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra también una máscara.

290.

Cualquier pensador profundo teme más ser entendido que malentendido. Tal vez esto último afecta a su vanidad; en el primer caso, sin embargo, a su corazón, a su simpatía, que siempre le dicen: «Ay, ¿por qué queréis *vosotros* tenerlo tan difícil como yo?»

---

[161] Carta de Galiani a Madame d'Épinay de 22 de abril de 1777 (cfr. *Lettres*, *op. cit.*, p. 276 [BN]).

[162] *Ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder „Begründung"*: nuevo juego de palabras con tres palabras derivadas de la misma raíz, a la que ya hemos aludido en el parágrafo 284.

291.

El hombre, un animal múltiple, engañoso, falso y opaco, que inquieta a los otros animales no tanto por su fuerza cuanto por su astucia e inteligencia, ha inventado la buena conciencia para disfrutar de su alma como de algo *simple*; y la moral entera es una gallarda y prolongada falsificación gracias a la cual se hace posible en absoluto el goce en la visión del alma. Desde este punto de vista quizá en el concepto de «arte» haya mucho más de lo que comúnmente se piensa.

292.

Un filósofo: es un hombre que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, sueña cosas extraordinarias; alguien que es alcanzado por sus propios pensamientos como desde fuera, desde arriba y desde abajo, alcanzado por *su* género propio de acontecimientos y relámpagos; alguien que tal vez sea él mismo una tormenta que se carga con nuevos rayos; un hombre fatídico alrededor del cual siempre retumba y zumba y aúlla e inquieta. Un filósofo: ay, una criatura que a menudo huye de sí misma, que a menudo tiene miedo de sí misma, — pero que es demasiado curiosa como para no «volver en sí» una y otra vez...

293.

Un hombre que dice: «Esto me gusta, esto me lo quedo y lo protegeré y defenderé de todo el mundo»; un hombre que puede liderar una causa, ejecutar una decisión, mantenerse fiel a una idea, retener a una mujer, castigar y someter a alguien insolente; un hombre que posee su cólera y su espada, y al cual los débiles, los que sufren, los oprimidos, también los animales, se acercan con gusto y le pertenecen por naturaleza, en definitiva, un hombre que sea *señor* por naturaleza, — cuando un hombre así tiene compasión, ¡pues bien! ¡*Esa* compasión tiene valor! ¡Pero qué importa la compasión de aquellos que sufren! ¡O la de aquellos que incluso predican la compasión! Casi en todas partes de Europa existe hoy una sensibilidad enfermiza, una susceptibilidad para el dolor, también una repugnante incontinencia en el lamento, en el languidecimiento que quisiera maquillarse hacia algo más elevado con ayuda de la religión y las minucias filosóficas, — existe un culto oficial del sufrimiento. La *falta de virilidad*, que en semejantes círculos de exaltados es bautizada como «compasión», es, según me parece, lo primero que siempre salta a la vista. — Debemos proscribir a esta novísima especie del mal gusto de manera enérgica y radical; y para hacerlo, deseo finalmente que nos coloquemos el buen amuleto «*gai saber*» alrededor del corazón y del cuello, — «*fröhliche Wissenschaft*», para dejárselo claro a los alemanes.

294.

*El vicio olímpico.* — A despecho de aquel filósofo que, como buen inglés, intentó dar a la risa una mala reputación entre todas las cabezas pensantes — «la risa es una grave lacra de la naturaleza humana que toda cabeza pensante se em-

peñará en superar» (Hobbes)[163] , yo incluso me permitiría una jerarquía de los filósofos en función del rango de su risa hasta llegar a los que son capaces de la carcajada *dorada*. Y suponiendo que también los dioses filosofen, conclusión a la que no pocas veces me he visto impulsado —, no me cabe duda de que también en eso saben reír de manera sobrehumana y nueva — ¡y a costa de todas las cosas serias! Los dioses son sarcásticos: parece que no son capaces de dejar de reír aun en los actos sagrados.

295[164].

El genio del corazón, tal como lo posee aquel gran oculto, el dios tentador y cazador de ratas innato de la conciencia, cuya voz sabe descender hasta el inframundo de cualquier alma, que no dice ni una palabra, no lanza una mirada que no albergue una consideración y un pliegue de seducción, de cuya maestría forma parte el hecho de saber cómo aparentar —y no aquello que él es, sino lo que para aquellos que le siguen supone una coacción *más* para impulsarse cada vez más hacia él, para seguirle siempre más íntima y radicalmente: — el genio del corazón, que hace enmudecer a todo lo ruidoso y presuntuoso y le enseña a escuchar, que alisa las almas rugosas y les da a probar una nueva aspiración, —reposar tranquilas como un espejo, de modo que la profundidad del cielo se refleje en ellas—; el genio del corazón, que enseña a la mano torpe y precipitada a vacilar y agarrar con mayor delicadeza; que adivina el tesoro oculto y olvidado, las gotas de bondad y dulce espiritualidad debajo de la espesura y la turbidez del témpano de hielo, que es una varilla de zahorí para cualquier pepita de oro que yaciera largo tiempo enterrada en la prisión del barro y la arena; el genio del corazón, de cuyo contacto todos vuelven más ricos, no agraciados ni estupefactos, no transportados ni oprimidos por un bien extraño, sino más ricos de sí mismos, más nuevos que antes, desatados, oreados y sondeados por un viento de deshielo, tal vez más inseguros, más delicados, frágiles y truncados, pero colmados de esperanzas que aún no tienen nombre, colmados de nuevas voluntades y corrientes, colmados de nuevas contravoluntades y contracorrientes... ¿Pero qué estoy haciendo, amigos míos? ¿De quién os estoy hablando? ¿Me habré olvidado hasta el punto de no decir ni tan siquiera su nombre? A no ser que ya hayáis adivinado por vuestra cuenta quién es este espíritu y dios problemático que quiere ser *alabado* de este modo. Pues igual que le ocurre ciertamente a quien desde su niñez ha estado siempre de viaje y en el extranjero, también a mí se me cruzaron en el camino algunos espíritus singulares y no poco peligrosos, pero sobre todo aquel del que acabo de hablar, y siempre de nuevo el mismo, nadie menos, en efecto, que el dios *Dioniso*, aquel gran dios ambiguo y tentador a quien en el pasado, como sabéis, ofrecí mis primicias en el secreto y la veneración más absolutos — como el último, así me lo parece, que le ha ofrecido un *sacrificio*: pues no he encontrado a nadie que haya entendido lo que hice por aquel entonces. Entre tanto, he aprendido muchas cosas, demasiadas cosas sobre la filosofía de este dios, y, como ya he apuntado, de boca a boca, — yo, el último discípulo e iniciado del dios Dioniso: ¿y no me debería estar permitido empezar por fin a daros a probar

[163] Cfr. Th. Hobbes, *Leviatán*, I, 6.
[164] Cfr. FP III, 34 [181, 232].

a vosotros, amigos míos, en la medida en que me esté permitido, un poco de esta filosofía? A media voz, como es natural: pues aquí se trata de muchas cosas secretas, nuevas, extrañas, singulares, inquietantes. Ya el hecho de que Dioniso sea un filósofo y que, por consiguiente, también los dioses filosofen, me parece una novedad que no deja de ser capciosa y que tal vez puede suscitar desconfianza precisamente entre los filósofos, — entre vosotros, amigos míos, esta no será tan mal recibida, salvo que llegue demasiado tarde y a destiempo: puesto que ahora, según me han dicho, no os gusta creer en Dios ni en dioses. ¿No será acaso que en la franqueza de mi narración debo ir más lejos de lo que quisieran los rigurosos hábitos de vuestros oídos? Qué duda cabe de que en tales diálogos el dios aludido fue más lejos, mucho más lejos, y siempre me precedía por muchos pasos... Es más, si estuviera permitido, yo le atribuiría, de acuerdo con la costumbre de los hombres, bellos y solemnes nombres de gala y de virtud, mucha glorificación de su valentía de escrutador y descubridor, así como de su probidad, veracidad y amor osados. Aunque con todos estos venerables trastos y adornos un dios así no sabría ni por dónde empezar. «¡Guarda eso, diría, para ti y tus iguales y quienquiera que los necesite! ¡Yo — no tengo razones para cubrir mi desnudez!» — Se habrá adivinado: ¿acaso le falta pudor a esta especie de divinidad y de filósofo? — Así, dijo en una ocasión: «En determinadas circunstancias amo al hombre y con ello aludía a Ariadna, que estaba presente —: el hombre me parece un animal agradable, valiente, inventivo que no tiene igual en la tierra, que todavía se orienta en todos los laberintos. Yo soy bueno con él: a menudo pienso en cómo hacerlo avanzar más y volverlo más fuerte, más malvado y más profundo de lo que es.» — «¿Más fuerte, más malvado y profundo?» pregunté, asustado. «Sí, repitió, más fuerte, más malvado y más profundo; también más bello» — y entonces el dios-tentador sonrió con su sonrisa alciónica, como si acabara de decir una encantadora gentileza. Vemos aquí al mismo tiempo: a esta divinidad no solo le falta pudor —; y en realidad hay buenas razones para suponer que en ciertos aspectos los dioses en conjunto podrían ir a la escuela con nosotros, los hombres. Nosotros, los hombres, somos — más humanos...

296.

¡Ay, pero qué sois vosotros, mis pensamientos escritos y pintados! No hace mucho todavía erais tan multicolores, jóvenes y maliciosos, llenos de espinas y aliños secretos, que me hacíais estornudar y reír — ¿y ahora? Ya os habéis despojado de vuestra novedad, y me temo que algunos de vosotros estáis listos para convertiros en verdades: ¡así de inmortales parecéis ya, tan conmovedoramente íntegros, tan aburridos! ¿Y cuándo no ha sido así? ¿Pero qué cosas escribimos y pintamos, nosotros, mandarines de pincel chino, nosotros, eternizadores de las cosas que se *dejan* escribir, qué es lo único que somos capaces de pintar? ¡Ay, solo aquello que acaba de marchitarse y empieza a perder su aroma! ¡Ay, solo tempestades que se retiran, desgastadas, y sentimientos ambarinos y tardíos! ¡Ay, solo pájaros que volaron cansados y se perdieron, y que ahora se dejan coger con la mano, — con *nuestra* mano! ¡Nosotros solo eternizamos lo que ya no puede vivir y volar por mucho tiempo, cosas cansadas y desgastadas! Y solo para vuestra *tarde*, vosotros, pensamientos míos, escritos y pintados, solo para ella tengo los

colores, muchos colores tal vez, muchas delicadezas multicolores y cincuenta amarillos y marrones y verdes y rojos: — pero nadie podrá adivinar por ello qué aspecto teníais en vuestra mañana, ¡oh, chispazos y milagros repentinos de mi soledad, oh, mis viejos y amados — — pensamientos *perversos*!

## DESDE ALTAS MONTAÑAS[165]

### EPODO

¡Oh, mediodía de la vida! ¡Tiempo solemne!
 ¡Oh, jardín estival!
Inquieta dicha de estar en pie y otear y aguardar: —
A los amigos espero, día y noche presto,
¿dónde estáis, amigos? ¡Venid, ya es momento!

¿No fue por vosotros que las canas del glaciar
 se adornan hoy con rosas?
El arroyo os busca, anhelantes se impulsan y golpean
hoy el viento y la nube más arriba en el azul,
para otearos a remota vista de pájaro.

En la cumbre, mi mesa os fue servida: —
 ¿Quién de las estrellas
vive tan cerca? ¿Quién de la lejanía más gris del abismo?
Mi reino — ¿qué reino se ha extendido más afuera?
Y mi miel — ¿quién se deleitó con ella?

— ¡Ahí *estáis*, amigos! — Ay, ¿pero no soy *yo*
 a quién queríais encontrar?
Vosotros vaciláis, asombrados — ah, ¡mejor que os enojéis!
Yo, ¿ya no soy — yo? ¿He cambiado la mano, el paso y el rostro?
Y *lo que* soy para vosotros, amigos — ¿no lo soy acaso?

¿Me he convertido en otro? ¿Y a mí mismo ajeno?
 ¿Me zafé de mí mismo?
¿Un luchador, vencido tantas veces por sí mismo?

[165] A excepción de las dos últimas estrofas, que fueron añadidas en primavera de 1886, el poema «Desde altas montañas» tiene su origen, si bien con ligeras modificaciones, en un poema titulado *Einsiedlers Sehnsucht* («Añoranza del eremita»), que se encuentra en una carta a Heinrich von Stein de finales de noviembre de 1884, «en recuerdo de Sils-Maria», donde von Stein había pasado unos días a finales de agosto con Nietzsche (cfr. CO IV, pp. 507-509 y notas). Sobre la historia de la composición de las dos últimas estrofas, cfr. KSA 14, pp. 376-378. Para una interpretación de este poema, cfr. C. Zittel, «„In öden Eisbär-Zonen". Die Schlussverse „Aus hohen Bergen. Nachgesang"», en *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, M.A. Born (ed.), Berlín/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp. 207-236.

¿Tantas veces opuesto a su propia fuerza,
herido y preso por su propia victoria?

¿Yo busqué donde más cortante sopla el viento?
¿Aprendí a vivir
donde nadie vive, en yermas regiones de oso polar,
olvidé al hombre y a Dios, la maldición y el rezo?
¿Me convertí en el fantasma que anda sobre glaciares?

— ¡Mis viejos amigos! ¡Mirad! ¡Qué palidez la vuestra,
preñada de amor y miedo!
¡No, partid! ¡No os enojéis! Aquí — *vosotros* no podéis habitar:
aquí, entre el reino del hielo y de la roca —
aquí hay que ser cazador, similar a la gamuzas.

¡Un *malvado* cazador, ese soy yo! — ¡Mirad qué firme
se tensa mi arco!
Solo el más fuerte alcanza tal grado — —
¡Mas atención! Temible es *la* flecha,
como otra *ninguna*, — ¡Fuera de aquí! ¡Por vuestro bien!...

¿Os volvéis? — Oh, corazón, bastante sufriste,
imperturbable fue tu espera:
¡mantén a *nuevos* amigos tus puertas abiertas!
¡Aparta a los antiguos! ¡Aparta a tu recuerdo!
Antaño fuiste joven, — ¡lo eres mejor ahora!

Lo que antes nos unía, el lazo de una esperanza sola, —
¿Quién leyera las marcas
que el amor allí grabara, aun las deslustradas?
Yo lo asocio al pergamino, que la mano
*teme* agarrar, — igual de ennegrecido, igual de tostado.

¡Ya no son amigos, son —¿cómo llamarlos?—
solo amigos espectrales!
De noche aún golpean mi corazón y ventanales,
me miran y dicen: ¿«No lo *fuimos* acaso?» —
— ¡Oh, palabras marchitas, que antaño a rosas olimos!

¡Oh, anhelo de juventud, que mal te entendiste!
A quienes *yo* anhelaba,
a quienes transformados, a mi imagen y semblanza,
el *envejecer*, lejos ha retenido:
solo quien se transforma, solo él tiene mi semejanza.

¡Oh, mediodía de la vida! ¡Oh, segunda juventud!
¡Oh, jardín estival!
Inquieta dicha de estar en pie y otear y aguardar: —

A los amigos espero, día y noche presto,
¡a los *nuevos* amigos! ¡Venid, ya es momento!

* *

*

*Esta* canción ha terminado, — el anhelo del dulce grito
    muere entre los labios:
Ha sido el mago, amigo de los buenos horarios,
el amigo del mediodía —¡callad! no preguntéis quién es—
fue a mediodía que uno se hizo dos...

Ahora celebramos, seguros de nuestra victoria,
    la fiesta de las fiestas:
¡vino el amigo *Zaratustra*, huésped de los huéspedes!
Ahora ríe el mundo, se alza el gris telón,
luz y tinieblas juráronse el amor...

# DE LA GENEALOGÍA DE LA MORAL

*Un escrito polémico*

# PREFACIO

*De la genealogía de la moral* la escribió Nietzsche en veinte días, entre el 10 y el 30 de julio de 1887; a excepción de algunas hojas sueltas, notas fragmentarias y el manuscrito definitivo para impresión, no se han conservado los textos preparatorios de este «escrito polémico». La impresión, que corrió a cuenta del propio Nietzsche, se realizó entre agosto y octubre del mismo año; la corrección de las galeradas la hicieron entre Nietzsche y Köselitz. El 12 de noviembre recibió Nietzsche los primeros ejemplares: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig, 1887, Verlag von C. G. Naumann[1].

## 1. EQUÍVOCA IMPORTANCIA: TÍTULO Y OTRAS RELACIONES

Probablemente *De la genealogía de la moral* sea uno de los libros más leídos de Nietzsche. Es un libro relativamente breve (no llega a las 170 páginas en la KSA), tiene un tema único, aunque esté compuesto de tres ensayos (mas los tres están emparentados), y se ocupa de la moral, que parece ser lo que más preocupaba o interesaba a Nietzsche. Desde una perspectiva académica es una opción cómoda. Se llega incluso a creer que constituye su «teoría de la moral», cuando no la de su inmoralidad; se toma, en cualquier caso, como un *breviario* del pensamiento de Nietzsche.

La cosa, sin embargo, no es tan simple: *De la genealogía de la moral* no es una obra tan unitaria como parece, no es autónoma ni mucho menos definitiva, y en cualquier caso *no* es un resumen del pensamiento de Nietzsche, como se está presuponiendo al elegirla en cuanto representación exclusiva del filósofo[2]. En primer lugar, su verdadero título es *De la genealogía* (o *Sobre la genealogía*) *de la moral* y no *La genealogía de la moral*, como se la conoce en el mundo de habla hispana; eso es lo que significa *Zur Genealogie der Moral*, que es como se llama la obra en alemán. Si el título habitual de *La genealogía*... nos hace pensar en una obra definitiva, acabada y completa sobre dicho asunto, la corrección que

[1] Cfr. KSA 14 377.

[2] En el mundo anglosajón se ha convertido en los últimos decenios en el más importante de sus escritos para cualquiera que quiera estudiar a Nietzsche, ética o historia del pensamiento moderno, *his master-piece*, nos dice Ch. Janaway, *Beyond Selflessnes. Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford UP, 2007, p. 1. En Francia también se considera, probablemente debido a la influencia de Deleuze, «comme une sorte de résumé de la pensée de Nietzsche», «comme un petit "système Nietzsche" pour lecteurs pressés», me comunica P. Wotling.

opera el *De la...* o el *Sobre la...* (que corresponden al *perì* griego o al *de* latino) hace que cambie por completo el sentido: los tres ensayos *no* constituyen *la* genealogía, son aportaciones a ella, a la genealogía. Genealogía que (en un sentido amplio) había ya comenzado antes de Nietzsche: así se entienden las referencias del prólogo[3]. Podría llamarse también, y la cosa quedaría aún más clara, *Para una genealogía de la moral*, «tres ensayos o tratados para una...». De hecho, la edición francesa de E. Blondel *et alii*[4] se titula así, *Pour une généalogie de la morale*; y la última versión francesa, de P. Wotling, va incluso más lejos: *Éléments pour la généalogie de la morale*[5]. Todas las versiones inglesas que conozco llevan por título *On the Genealogy of...*[6].

Nietzsche pretendía, por lo tanto, hacer algunas aportaciones a la genealogía de la moral puesta ya en marcha, bien que con principios y resultados para él erróneos e inverosímiles; o, en sentido más estricto, a su propia genealogía, de la que, explica en una postal a su amigo F. Overbeck, «falta un cuarto, un quinto e incluso el más esencial» de los ensayos[7]. Cualquiera que lea con cuidado *De la genealogía de la moral* se dará cuenta de que los tres ensayos o tratados publicados son solo una parte de un proyecto mucho más amplio, ¡y ni siquiera la parte esencial!

Así pues, en segundo lugar, *De la genealogía de la moral* es cualquier cosa menos completa y acabada. La componen tres ensayos importantes, sí, pero parciales; el asunto es demasiado complejo como para abordarlo de una vez por todas: a Nietzsche le ha parecido más adecuado distinguir una serie de asuntos relacionados con el fenómeno moral (del cristianismo) y tratarlos, aun cuando sea artificial, de manera aislada. Es más que consciente de la dificultad de la temática, antes que nada por la novedad y crudeza de las cuestiones y el tratamiento que les da[8]. Pero también de la amplitud de la tarea: además de los ensayos

---

[3] En el apartado 4 hace referencia al librito de su amigo P. Rée, *El origen de los sentimientos morales*, en el que por primera vez se encontró con «una hipótesis genealógica»; en el 7 concretará la crítica que le merecen «los [genealogistas] ingleses», más aficionados a «las hipótesis caídas del cielo» que a la reflexión de verdad histórica.

[4] Trad. de É. Blondel, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach y P. Pénisson, Flammarion, 1996.

[5] Ed. de P. Wotling, LGF, 2000 [= W.].

[6] Desde la clásica de W. Kaufmann y R. J. Hollingdale (*On the Genealogy of Morals*, Random House, 1967 [= K.]) hasta la de A. del Caro (Stanford UP, 2014 [= DC]), pasando por las de M. Clark y A. J. Swensen (Hackett Pub. Co., 1998 [= Cl.]) y la de C. Diethe (Cambridge UP, 2006 [= D.]), todas ellas tituladas igual, *On the Genealogy of Morality*.

[7] Carta de 4 de enero de 1888, mes y medio después de haberle enviado *De la genealogía...*: «[...] Una palabra tan solo en relación con el libro: fue de obligado cumplimiento en aras de la claridad aislar artificialmente los diferentes focos de surgimiento de ese complejo producto que se llama moral. Cada uno de esos tres tratados da expresión a un único *primum mobile* [primer móvil]; falta un cuarto, un quinto e incluso el más esencial ("el instinto de rebaño") — este mismo, por demasiado extenso, de momento ha tenido que quedar al margen, así como la suma final de todos los diferentes elementos y, con ello, una especie de *ajuste de cuentas con la moral*. Para ello todavía nos encontramos justamente en el "preludio" de mi filosofía. (Para la génesis del cristianismo cada tratado aporta una contribución (I 15; II 20; III 27); nada está más lejos de mí que el deseo de clarificar el cristianismo mismo recurriendo a una única categoría psicológica). Pero, ¿para qué escribo esto? Estas cosas, en realidad, se comprenden por sí mismas entre tú y yo.» CO VI 93 s.

[8] «*Todos* los grandes platos que pongo sobre la mesa contienen tantas cosas duras y difíciles de digerir, que invitar además a que las saboreen [...] es más bien un *abuso* de las relaciones

cuarto, quinto y el más esencial, acerca del instinto gregario[9], falta la suma o la síntesis de los diversos aspectos artificialmente aislados y, por último, el «ajuste de cuentas con la moral». En algún modo *De la genealogía de la moral* viene a aclarar *Más allá del bien y del mal*, que no se ha entendido. Por eso, en el reverso de la página del título escribió: «a modo de complemento y aclaración del recientemente publicado *Más allá del bien y del mal*»[10]. *Más allá del bien y del mal*, por su parte, venía a aclarar *Así habló Zaratustra*. Entre aclaración y aclaración, no obstante, Nietzsche va afinando y aquilatando su pensamiento.

En su introducción apunta P. Wotling cómo en *De la genealogía...* se vale Nietzsche de un doble lenguaje, el de la tradición y el suyo propio, entre los que procura tender puentes, establecer vínculos; cómo en ello se vería el intento de hacer más accesibles sus ideas, empleando un lenguaje más exotérico para limitar los efectos de la dificultad del asunto[11]. Tenemos, pues, que *De la genealogía de la moral* no es *la* genealogía de la moral; son solo algunos de sus elementos. No constituyen, por lo tanto, unidad alguna ni mucho menos una totalidad. Sí se refieren, no obstante, a un fenómeno unitario, el de la moral cristiana, del cual Nietzsche vendría a analizar algunos aspectos. Podría decirse, como hace M. Clark, sirviéndose de la imagen que Wittgenstein empleaba para explicar la noción de parecido de familia, que los tres ensayos son algunos de los hilos que compondrían históricamente el cabo más grueso del cristianismo[12].

En tercer lugar, *De la genealogía de la moral* tampoco es una obra tan autónoma como para bastarse a sí misma. Si, por un lado, viene a complementar y aclarar su obra inmediata anterior[13], por otro lado, para entenderla, nos lo dice Nietzsche en el último apartado del prólogo, hay que haber leído «sus escritos anteriores y no haber escatimado esfuerzos», hay que «practicar la lectura en cuanto *arte*»[14]. Más en concreto, y teniendo en cuenta que lo que Nietzsche pretende en este escrito es poner a prueba la hipótesis de la voluntad de poder (presentada como tal en el parágrafo 36 de *Más allá del bien y del mal* pero desarrollada ya desde el primero de dicha obra) hay que adoptar los presupuestos de dicha hipótesis, aceptar la visión que Nietzsche tiene del mundo en cuanto juego de pulsiones que da lugar a interpretaciones, por decirlo con una sola frase. Ese es el trasfondo de la lectura que Nietzsche hace de la historia de la moral, o mejor, de esos tres hilos concretos de dicha historia.

El propio Nietzsche, en el apartado 4 del prólogo, nos señala algunas de las ideas germinales del texto; parágrafos, en concreto, de *Humano, demasiado hu-*

---

de amistad y de hospitalidad», se disculpa al enviarle el libro a su viejo maestro y amigo J. Burckhardt: Carta de 14 de noviembre de 1887, CO VI 72.

[9] Cfr. al respecto FW 352: «El europeo se disfraza *con la moral* porque se ha convertido en un animal enfermo, enfermizo, mutilado, que tiene buenas razones para estar "domesticado" [...] No es lo temible del animal de presa lo que tiene necesidad del disfraz moral, sino el animal de rebaño con su profunda mediocridad, el miedo y el aburrimiento de sí mismo. *La moral* —¡reconozcámoslo! — *adorna al europeo*, convirtiéndolo en algo más distinguido, más importante, más respetable, en algo "divino"», OC III 867; asimismo, JGB 44 y 199.

[10] KSA 14 377.

[11] Cfr. W., *op. cit.*, pp. 12 s.

[12] Cl., *op. cit.*, p. xxv.

[13] «Con ello creo que he *terminado* con los esfuerzos por volver "comprensible" mi literatura anterior», carta a F. Overbeck de 30 de agosto de 1887, CO V 355.

[14] GM prólogo 8.

*mano* y *Aurora*; el contexto[15], sin embargo, más cercano a *De la genealogía de la moral* lo constituyen los prólogos que escribió en los últimos meses de 1886 para las segundas ediciones de esas dos obras y de *El nacimiento de la tragedia* y *La gaya ciencia*, así como el libro quinto de *La gaya ciencia*, de abril de 1887, y un largo fragmento titulado «El nihilismo europeo», de junio de 1887, justo antes de ponerse a redactar *De la genealogía*... Siguiendo estos textos, vemos aparecer 1) la tarea de la genealogía, «la superación, por sí misma, de la moral»[16]; 2) la hipótesis de trabajo, «solo el gran dolor es el liberador último del espíritu»[17]; 3) el punto de partida, en los cinco primeros parágrafos del libro quinto de *La gaya ciencia*[18]; 4) el marco conceptual amplio en que se inscribe *De la genealogía*..., en las notas sobre el nihilismo de *Lenzer Heide*[19]. Por otro lado, *De la genealogía*... se prolonga en multitud de fragmentos de la época[20] y en el *Crepúsculo de los ídolos* y *El anticristo*. Ya solo por eso no puede ser una obra definitiva y autónoma que resuma el pensamiento de Nietzsche, todavía inconcluso.

Hay, además, otro matiz muy importante que suele pasarse por alto en esa lectura apresurada y usuaria[21] de nuestro texto. «En sus escritos de madurez, nos dice M. Barrios Casares[22], vuelve a veces a pesar bastante el prejuicio nostálgico a favor de viejos modelos de aristocratismo» cuando en los textos de su etapa intermedia, en los que se define «lo que será el estilo y el carácter fundamental de su crítica genealógica, la perspectiva "inmoralista" que comprende los valores sobre la base de su historicidad», aquella querencia aristocrática parecía haber quedado arrumbada por el convencimiento de que el debilitamiento que acompaña a la muerte de Dios constituye el aprendizaje de la finitud, de nuestra naturaleza esencialmente perecedera, de nuestra transitoriedad[23]. Y el «sentido histórico», esa sensibilidad para saborear todas las cosas, escribe Nietzsche explícitamente en *Más allá del bien y del mal*, «es un sentido *no aristocrático*»[24]. Curiosamente, es justo ese aristocratismo el que más suele llamar la atención cuando se lee literalmente *De la genealogía de la moral*. De ahí el que haya que insistir en que *De la genealogía*... no es una obra completa y acabada ni mucho menos la quintaesencia del pensamiento de Nietzsche; tiene «carácter de ensayo, de tentativa o de búsqueda preliminar o parcial»[25] en su intento de superar el nihilismo. Pues la crítica que Nietzsche ejerce y ejemplifica en este texto, la crítica *genealógica*, es una crítica hecha desde dentro que trata de llevar la moral cristiana a superarse a sí misma.

Así, en los tres tratados se tratan tres cuestiones de la moral (el significado de «bueno» y «malo»; el nacimiento de la conciencia moral, del deber; la función del

---

[15] Sigo aquí a W. Stegmaier, *Nietzsches «Genealogie der Moral»*, WBG, 1994, pp. 44-53.
[16] M prólogo 4, OC III 488.
[17] FW prólogo 3, OC III 720.
[18] FW 343.344.345.346.347, OC III 858-64.
[19] FP IV, 5 [71].
[20] Como quien dice, todo el volumen IV de los FP, ¡casi 800 páginas!
[21] Pienso, sin atenerme estrictamente a ella, en la distinción que hace C. S. Lewis en *La experiencia de leer*, Alba, 2000, entre «usar» y «leer» un texto.
[22] Cfr. su «Genealogía y crítica de la cultura en la filosofía del espíritu libre», *Guía Comares de Nietzsche*, Comares, 2014, pp. 67-9.
[23] Cfr. M 49, OC III 515.
[24] JGB 224.
[25] W., *op. cit.*, p. 313.

ideal ascético), consideradas cada una de ellas en dos fases distintas de la historia, fases que podríamos denominar «premoral» y «moral», con la intención de, por medio del conocimiento de la historia y el revulsivo práctico-cultural que éste provoque, contribuir a superar la fase moral dando el paso a la que Nietzsche llama «extramoral»[26], y que podríamos también denominar *ultramoral*, el más allá de, el allende la moral. En todo caso, es fundamental no tomar *De la genealogía de la moral* como la última palabra de Nietzsche, sino como una tentativa de leer la realidad poniendo en práctica la *veracidad* y la *honestidad*, esas dos virtudes tan cristianas que son capaces de acabar con la propia moral cristiana: «la *catástrofe* de una crianza de dos mil años para la verdad que al final se prohíbe a sí misma *la mentira de creer en Dios*»[27].

## 2. QUÉ SIGNIFICA «GENEALOGÍA»

La *genealogía* es el «conjunto de los antepasados de una persona», nos dice el María Moliner, el «escrito en que se detalla la genealogía (valga la redundancia) de alguien»; y el DRAE, con otras palabras, aunque equivalentes, viene a confirmar ambas acepciones, a las que añade «la disciplina que estudia la genealogía de las personas». El desarrollo de un órgano o de una institución social es todo menos lineal, se parece mucho más a la genealogía de una persona; de ahí que se le ocurra a Nietzsche[28] aplicar dicho esquema a la investigación histórica: los antepasados son imprescindibles para entender el presente, la actualidad de tales órganos o instituciones. Dicho desarrollo consiste más bien en «la serie de procesos de enseñoreamiento más o menos profundos, más o menos independientes los unos de los otros, que tienen lugar en la cosa, el uso o el órgano, a lo que hay que añadir las resistencias invertidas en cada caso, las transformaciones intentadas a fin de defenderse y de responder, así como los resultados de las acciones a la contra logradas. La forma es fluida, pero el "sentido" lo es aún más...»[29].

Así el objeto de investigación del genealogista es «una cadena continua de signos hecha de interpretaciones y ajustes siempre nuevos», cadena de signos en que consiste «la historia entera de una "cosa", de un órgano, de un uso»[30]. Como Nietzsche explica respecto de la noción de castigo: «el concepto de "castigo" no presenta ya de hecho un sentido único, sino toda una síntesis de "sentidos": la historia anterior del castigo, la historia de su aprovechamiento para distintos fines, acaba cristalizando en una especie de unidad que es difícil de disolver, difícil de analizar y que, conviene subrayarlo, resulta por completo *indefinible*. [...] En un estadio anterior, en cambio, aquella síntesis de "sentidos" parece ser más soluble»[31]. La genealogía permite desenredar y separar en parte los hilos que hoy se hallan fundidos en un cabo único por completo heterogéneo.

---

[26] Cfr. JGB 32.

[27] GM III 27.

[28] Si bien Nietzsche llama «genealogistas» a algunos que le anteceden, lo cierto es que es él mismo quien introduce en sentido esctricto en la filosofía este método de indagación; cfr. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. III, «Genealogie», por O. Marquard.

[29] GM II 12.

[30] GM II 12.

[31] GM II 13.

La novedad fundamental del tratamiento nietzscheano es la consideración de la *historia* del fenómeno moral; frente a racionalistas, transcendentales, utilitaristas y evolucionistas entre otros, es decir, frente al intelectualismo dominante, Nietzsche viene a recordar «que la causa de la aparición de una cosa y la utilidad final de ésta, su verdadero empleo y su lugar efectivo en un sistema de fines son cosas *toto caelo* distintas» y que ese *principio* de investigación histórica «que con tanto esfuerzo se ha conquistado» es algo que no se puede ni debe olvidar[32]. Y es que el *sentido* es lo más fluido: «cuán inseguro, sobreañadido, accidental es el "sentido" [...], y cómo se puede emplear, interpretar y ajustar el mismo procedimiento para objetivos radicalmente distintos»[33]; cualquier cosa existente puede venir a ser interpretada de otra manera, hasta de la manera contraria. Ese principio de investigación histórica que con tanto esfuerzo se ha conquistado es la superación del prejuicio (propio de la ciencia aristotélica) de que origen y finalidad coinciden; pensemos en la idea, tan de nuestro sentido común, de que en la semilla está ya el árbol. A dicho prejuicio, que obvia la temporalidad, va a oponer Nietzsche la genealogía, un tipo de investigación histórica que, basándose en la idea de estudiar los antecesores de una persona para mejor conocer a ésta, pretende llegar a descubrir lo que efectivamente sea la moral, entendida en cuanto institución histórica, y los valores que la constituyen investigando «las condiciones y las circunstancias de que surgieron y en que se han desarrollado y desplazado»[34]. Frente a la genealogía «a la inglesa», demasiado abstracta y especulativa, que confunde (una vez más) la función actual con la causa primera, y se conforma así con el aparente truismo de que el ojo se hizo para ver y la mano, para agarrar, creyendo haber explicado algo, Nietzsche recurrirá a «lo documentado, lo realmente comprobable, lo efectivamente habido, en una palabra, toda la escritura jeroglífica, extensa y difícil de descifrar, del pasado de la moral humana»[35].

La genealogía inaugura, por tanto, el estudio científico de la aparición y desarrollo de la moral cristiana; de hecho Nietzsche se vale de los hallazgos de muchas ciencias del momento: historia, etnología, lingüística, derecho, medicina y psiquiatría[36]. W. Stegmaier[37] resume en cuatro los rasgos que caracterizan a tal tipo de investigación:

1. Al ir hacia atrás, no se llega a *un* fundador, un primer padre o una primera madre, sino a muchos: *la procedencia es múltiple*. Por ello Nietzsche opondrá al origen único y esencial, *Ursprung*, la búsqueda de la *Herkunft* (o las *Herkünfte*), procedencia (o procedencias).

---

[32] GM II 12.

[33] GM II 13.

[34] GM prólogo 6.

[35] GM prólogo 7.

[36] Cfr. al respecto Stegmaier, *op. cit.*, pp. 238-241, que cita más de cincuenta fuentes empleadas de manera directa por Nietzsche. En H. Ottmann (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch Leben Werk Wirkung*, Metzler, 2000 se encuentra una serie de informes relativos a las fuentes de Nietzsche clasificados por disciplinas científicas; así, por ej., «utilitarismo inglés», «moralistas franceses», «psicología», «lingüística», etc. También unas páginas de M. Brusotti dedicadas a *De la genealogía...*, «Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887)», pp. 124-6.

[37] Cfr. W. Stegmaier, *op. cit.*, pp. 63 s.

2. La mirada indagadora arrastra su propia moral, que, por otro lado, tiene una relación de familia con esa procedencia que indaga; consecuencia de ese estar envuelto en la propia investigación son ciertos puntos ciegos, ciertos ángulos muertos.
3. Cuanto más se retrocede, tanto más oscura resulta la historia, lo que hace que sean cada vez más hipotéticas las conclusiones.
4. No solo más hipotéticas, sino también más inconmensurables con nuestra posición actual.

La genealogía no es, por lo tanto, ni historia en el sentido tradicional de la expresión ni siquiera «historia natural», tal como la practicaba el propio Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*; es historia de su nacimiento o aparición, *Entstehungsgeschichte*, «historia efectiva de la moral», *wirkliche Historie der Moral*[38].

Con todo, *De la genealogía de la moral* es, sí, una de las obras más importantes de Nietzsche, una obra de madurez en que se puede gozar de la altura cimera de su pensamiento y de la maestría expositiva de su escritura. El era consciente de ello cuando en una nota del epílogo de *El Caso Wagner* dice al respecto: «quizá no haya un giro más decisivo en la historia del conocimiento religioso y moral»[39]; o en *Ecce homo* la considera «lo más inquietante que se ha escrito hasta la fecha»[40]. Como explica en el prólogo, la cosa había comenzado ya en *Humano, demasiado humano*; en sentido más estricto, yo diría que en *Aurora*, solo que entonces los pensamientos que ya pujaban no habían encontrado aún un lenguaje propio[41]. «Entretanto se [han] ido reforzando los unos a los otros, creciendo juntos y haciendo piña» hasta hallar expresión «con la necesidad con que un árbol produce sus frutos», hijos «de una *voluntad fundamental* de conocer que rige en el fondo y que habla siempre de manera determinada y exige siempre algo más determinado»[42]. Y esa voluntad fundamental parece que desde niño le ha ido llevando hasta acabar preguntándose por el *valor* de los valores (cristianos): ¿han contribuido al desarrollo del potencial humano o, por el contrario, lo han impedido? — ¿Y si la moral fuera el peligro de los peligros?, acabará insinuando Nietzsche[43].

## 3. SUBTÍTULO

El subtítulo del texto es *Eine Streitschrift*, «un escrito polémico», «una diatriba». P. Wotling prefiere traducirlo por *écrit de combat*, entendiendo que conviene destacar el carácter práctico de la escritura, que de lo que se trata es de «poner por obra una lucha efectiva contra los valores nihilistas»[44]. W. Stegmaier señala por su parte que no es que Nietzsche tenga ganas de luchar, él personalmente era

[38] GM prólogo 7. *Historie* es el relato científico de la *Geschichte*, que es lo que se cuenta que ocurrió.
[39] KSA 6 52.
[40] EH, «Genealogía de la moral».
[41] Cfr. GM prólogo 4.
[42] GM prólogo 2.
[43] GM prólogo 6.
[44] *Op. cit.*, p. 313.

un hombre de lo más tranquilo y delicado, sino que a la posición de la moral solo se le puede oponer otra posición que también lo es, moral, la de un inmoralista en nuestro caso. A la pretensión del punto de vista absoluto de la moral cristiana Nietzsche contrapone otra perspectiva, polemista y luchadora, que es la de una nueva objetividad[45], derivada del ejercicio de la honestidad y la veracidad a que ha acabado por llevar la moral cristiana, y que va a ser la causa de su propia ruina. En *Ecce homo*, tras explicar en qué consiste su praxis de la guerra, dice: «Si le hago la guerra al cristianismo, tengo derecho a ello, porque nunca he experimentado ni adversidades ni obstáculos por esa parte, — los cristianos más serios siempre han sido amables conmigo. Yo mismo, un oponente del cristianismo *de rigueur*, estoy lejos de guardar rencor al individuo por algo que es una fatalidad de milenios»[46].

Es importante recordar y destacar que la crítica *genealógica* es una crítica hecha desde dentro que trata de llevar la moral cristiana a superarse a sí misma. Frente al tópico más extendido de que Nietzsche sea el pensador que más radicalmente ha roto con la tradición, conviene aquilatar en qué pueda consistir dicha ruptura: y esa ruptura es sencillamente la que permite el sentido histórico. Por decirlo con un ejemplo: naturalmente que somos muy distintos de nuestros abuelos, pero de ellos venimos, sin ellos no seríamos, ni seríamos lo que somos, por más que no seamos ellos. Solo hay ruptura desde dentro de la tradición, lo demás son quimeras. Por ello la posible superación del nihilismo solo podrá venir desde dentro del nihilismo[47], y la genealogía de la moral es un posible paso en dicha dirección: ¿hacia la nada? o ¿más allá de la nada? Realmente, contra lo que a primera vista puede parecer, la posición de Nietzsche es la de la moderación; al fin y al cabo, frente a los dogmas de la moral cristiana él opone hipótesis, simple *verosimilitud*, entendida en cuanto aproximación a una verdad que no está dada[48], perspectivismo, en cuanto pluralidad de miradas y de afectos[49], en definitiva, humanidad.

---

[45] Cfr. GM III 12.

[46] EH, «Por qué soy tan sabio», 7.

[47] Esta es la tesis central del texto citado de M. Barrios Casares.

[48] Cfr. GM prólogo 4 y 5, II 16 y 17. En la página que le dedica en *Ecce homo* expone Nietzsche las tres verdades nuevas que propone *De la genealogía de la moral*: «La verdad del *primer* tratado es la psicología del cristianismo: el nacimiento del cristianismo a partir del espíritu de resentimiento, no, como se cree habitualmente, a partir del "espíritu" [...] El segundo tratado ofrece la psicología de la conciencia: ésta no es, como se cree habitualmente, "la voz de Dios en el ser humano", — es el instinto de crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia el exterior. [...] El *tercer* tratado da respuesta a la pregunta por la procedencia del enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal, a pesar de ser el ideal *nocivo par excellence*, una voluntad de final, un ideal de *décadence*. Respuesta: *no* porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree habitualmente, sino *faute de mieux* [a falta de algo mejor], — porque hasta ahora ha sido el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor. [...] Tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores. — Este libro contiene la primera psicología del sacerdote.» EH, La genealogía de la moral.

[49] Cfr. GM III 12: «*No* hay *más* ver que el perspectivista, *ni más* "conocer" que el perspectivista; y *cuanto mayor sea el número de afectos* a los que dejemos hablar acerca de una cosa, *cuanto mayor sea el número de* ojos, de ojos distintos, con que sepamos mirar a una sola cosa, tanto más completo será el "concepto" que nos hagamos de esa cosa, nuestra "objetividad"».

## 4. ESTA TRADUCCIÓN

Lo decía ya en otro lugar: no es fácil traducir a Nietzsche. Debe tenerse presente su concepción *retórica* del lenguaje; y no me refiero al empleo de figuras, sino a la más radical idea de que «el lenguaje es *figuración*»[50]. Lo que Nietzsche quiere transmitir no son solo contenidos, sino también «un *tempo*, una tonalidad, una música»[51]; y es que en su escritura la fuerza connotativa es muchas veces más importante que la meramente denotativa. Por medio de ella lo que Nietzsche pretende es conectar el pensamiento con el movimiento pulsional del que surge, con el fundamento afectivo-instintivo que sostiene en el fondo sus ideas. «Existe una íntima y secreta conexión entre la *lógica* y la *estética* que se pone de manifiesto a través del ritmo y la melodía de las palabras», resume Sánchez Meca[52].

*De la genealogía de la moral* es uno de los textos más ricos y complejos de Nietzsche. Traducirlo es producir en castellano algo equivalente. Hacen falta ojos y oídos[53]; dando por supuestos los ojos, se necesita sobre todo oído. Las frases de Nietzsche son en su mayoría (o, a su modo, más bien todas) perfectas: suenan como tienen que sonar; una traducción que se olvide del ritmo y la sonoridad, de la música del alemán de Nietzsche es ya un chasco, y hasta un fraude. Lograr reproducirlo es imposible; no intentarlo, ¡o no saberlo!, es no haber entendido a Nietzsche, simplemente.

Con esto quiero, en primer lugar, justificar algunas de las libertades que me he tomado, que sin ser excesivas pueden, sin embargo, contrastar con otras traducciones que ya hay en castellano. Así, siguiendo el modelo de W. Kaufmann en su traducción al inglés[54], he prescindido en muchos casos, no siempre, de varias partículas expletivas, habituales en alemán, pero demasiado llamativas y onerosas en castellano. Me refiero fundamentalmente a *eben*, un suspiro en el original que da lugar a polisílabos disonantes del estilo de «justamente», «precisamente» o «cabalmente» (como gusta de traducirlo Andrés Sánchez Pascual); a *überhaupt*, uno de los tormentos de cualquier traductor, que suele verterse por «en general», pero del que a veces es mucho mejor prescindir; y en ocasiones también a *selbst*, «mismo/a», que no siempre es necesario recalcar en castellano.

En segundo lugar, cuando no ha sido posible reproducirlas, he procurado dar cuenta en nota de las continuas consonancias, aliteraciones, referencias paródicas, burlas, creaciones verbales y efectos sonoros que el original va desplegando; de seguro se me habrán pasado muchas, pero, puesto que otros traductores anteriores no parecen haberlo tenido en cuenta, esto es algo que en castellano hace falta señalar y recordar.

En tercer lugar, y con independencia de que con mi versión haya logrado transmitirlo o no, además del Nietzsche argumentativo y polemista, los dos ras-

[50] Cfr. «prefacio» a *Aurora*, OC III, p. 480.

[51] D. Sánchez Meca, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, 2.ª ed, 2006, p. 11. Recomiendo muy vivamente la lectura del prólogo, magnífico, donde probablemente estén mucho más claras algunas de las ideas que aquí trato de recoger.

[52] *Op. cit.*, pp. 13-16.

[53] Cfr. FW 381, OC III 892: «... al mismo tiempo que abren los oídos de quienes tienen oídos afines a los nuestros».

[54] *Op. cit.*

gos más evidentes de este texto, está el Nietzsche *bufón*[55], que se pasea por el lenguaje con una soltura y un descaro sin precedentes. En el propio prólogo nos anuncia el ideal de llegar a vivir la vida como una comedia[56]; al final del libro nos recuerda lo mucho que hay digno de risa en el espíritu moderno[57]; al principio del tercer ensayo fantasea con que Wagner hubiera compuesto una comedia con las bodas de Lutero[58]; en fin, el macabro pasaje de Tertuliano que aparece citado por extenso, diría que con sorna, aunque solo sea por hallarse a resguardo de dicho personaje perverso, le produce un regodeo, un regocijo, un deleite auténticos de bufón[59].

Por lo demás, las decisiones concretas y aun las indecisiones las voy explicando y comentando en las notas. Para resolver dudas de interpretación, aclarar matices y aun inspirarme en algunos términos, he consultado las siguientes versiones existentes:

— *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, 2.ª ed., 1975 (ASP)[60].
— *La genealogía de la moral*, trad. de J. Mardomingo Sierra, Edaf, 2000 (JMS).
— *On the Genealogy of Morals*, trad. W. Kaufmann y R. J. Hollingdale, Random House, 1967 (K.).
— *On the Genealogy of Morality*, trad. de M. Clark y A. J. Swensen, Hackett Pub. Co., 1998 (Cl.).
— *On the Genealogy of Morality*, junto con *Beyond Good and Evil*, trad. de A. Del Caro, Stanford UP, 2014 (DC).
— *Éléments pour la généalogie de la morale*, trad. de P. Wotling, LGF, 2000 (W.).

[55] M. Barrios Casares, aunque sea con una pregunta retórica, creo que nos invita a *tomar en serio la bufonería* de Nietzsche..., y yo, ¡cómo no!, le sigo; cfr. *op. cit.*, p. 51. En *Más allá del bien y el mal* son varios los lugares: por ej., en el último parágrafo de «El ser religioso»: «Suponiendo que alguien pudiera otear con el ojo irónico e independiente de un dios epicúreo la comedia [...] del cristianismo europeo, creo que nunca pararía de asombrarse y de reír», JGB 62; en la sección dedicada a «nuestra virtudes»: «... el reino de nuestra *invención*, donde aún podemos ser nosotros también originales, como parodistas, por ej., de la historia universal», JGB 223. En *Ecce homo* insistirá: «No quiero ser ningún santo, preferiría ser un bufón... Quizá yo sea un bufón...», EH, Por qué soy un destino, 1.

[56] GM prólogo 7: «el día en que podamos decir de todo corazón: "¡Adelante! ¡También nuestra vieja moral forma parte *de la comedia*!", habremos descubierto un enredo nuevo, una posibilidad nueva para el drama dionisíaco del "destino del alma"».

[57] Cfr. GM III 27.

[58] Cfr. GM III 2.

[59] En carta a F. Overbeck de 17 de julio de 1887 le solicita «un pasaje de Tertuliano en el que esta alma bella describe anticipadamente los placeres que gozará en el "más allá" al ver el martirio de sus enemigos y anticristianos: los martirios, con mucha ironía y malicia, están especializados en relación con los antiguos oficios de esos enemigos» (CO V 332).

[60] En el año largo que ha durado esta traducción me han preguntado muchas veces si es que acaso la de ASP, que tantos hemos leído y en que hemos abrevado nuestra ignorancia en los cuarenta años que lleva en la calle, no estaba bien. Sin duda, respondo aquí a todos, la de ASP es una buena traducción, una traducción notable y pionera: traslada, lo que ya es bastante, el contenido del texto nietzscheano pero (y esto también es ahora bastante importante) *no es que ande muy bien de oído*.

A la hora de elaborar las notas de contextualización me he apoyado generosamente en esta última edición, la más comprometida y explícita de todas ellas, muy recomendable para quien quiera dar un paso más en la lectura de este texto. Deseo agradecer aquí el amable permiso del autor para citarle sin restricción; he procurado indicarlo cuando lo hago, siquiera sea con una «W.», de Wotling.

JAIME ASPIUNZA

# PRÓLOGO

## 1.

Nosotros, los que conocemos, a nosotros mismos no nos conocemos[1]: y hay una buena razón. Jamás nos hemos buscado, — ¿por qué un buen día íbamos a *encontrar*nos? Con razón se ha dicho: «allí donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón»[2]; *nuestro* tesoro está donde están las colmenas del conocimiento. Seres alados, apicultores del espíritu, andamos siempre de camino a ellas, solo de una cosa nos ocupamos de todo corazón — de «llevar algo a casa». Respecto de las demás cosas de la vida, por lo que hace a las llamadas «experiencias», — ¿quién de nosotros tiene siquiera ganas de verdad? ¿O tiempo bastante? En tales cosas me temo que nunca hemos estado «en lo que se está»[3]: ¡lo que se dice, no teníamos ahí el corazón — ni siquiera el oído! Más bien, como quien estando en las nubes abstraído y ensimismado, al retumbarle con toda su fuerza en los oídos las doce campanadas del mediodía, vuelve en sí de golpe y se pregunta «¿qué es lo que ha sonado?», así también nos frotamos nosotros a veces los oídos *después* y, del todo sorprendidos y desconcertados, preguntamos «¿qué es lo que realmente hemos experimentado?», más aún: «¿quiénes *somos* realmente?», y volvemos a contar, después, como decía, las doce temblorosas campanadas de nuestra experiencia, nuestra vida, nuestro *ser* – ¡ay!, para confundirnos al hacerlo… Y seguimos siendo por fuerza extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *por fuerza* nos confundimos, para nosotros rige por siempre jamás el principio de que «lo que más lejos le queda a cada uno es él mismo»[4], — respecto de nosotros no somos «los que conocemos»…

---

[1] *Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst*: esa primera frase, rotunda en alemán, no puede traducirse literalmente, o sí puede pero deja de ser rotunda, «nosotros somos desconocidos para nosotros, nosotros, los conocedores, nosotros mismos para nosotros mismos»; son muchas las variantes posibles, creo, no obstante, que con la versión dada se transmite lo mismo con mucha más fuerza. Otra posible variante: «Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos».

[2] *Mat.*, 6:21: «[Amontonad tesoros en el cielo…] Porque allí donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón»; *Luc.*, 12:34: «[*Confianza en la divina Providencia*:…] Porque allí donde está vuestro tesoro, allí también está vuestro corazón».

[3] *Bei solchen Sachen […]«bei der Sache»*: literalmente sería, y ahí el juego, «En tales cosas me temo que nunca hemos estado en la cosa».

[4] *«Jeder ist sich selbst der Fernste»*: inversión de un dicho alemán, *«Jeder ist sich selbst der Nächste»*, «el prójimo de cada uno es él mismo», que podría provenir de la fórmula que Terencio emplea en la comedia *Andria* o *La Andriana*, acto 4.°, esc. 1.ª, v. 12, *proxumus sum egomet mihi*. Dicha inversión ya la había empleado Nietzsche en FW 335, «¡Viva la física!», OC III, pp. 851 ss. Si bien el dicho parece ser una justificación del egoísmo, Nietzsche aquí le da un giro epis-

2.

— Mis pensamientos acerca de la *procedencia*[5] de nuestros prejuicios morales —pues de eso es de lo que trata este escrito polémico— tienen su expresión primera, parca y provisional en aquella colección de aforismos que llevaba el título de *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, cuyo borrador comencé a escribir en Sorrento a lo largo de un invierno que me permitió hacer un alto, de la misma manera que el caminante hace un alto para observar la tierra vasta y peligrosa por la que su espíritu ha caminado. Esto fue el invierno de 1876-77; los pensamientos, no obstante, son anteriores. En esencia eran ya los mismos que retomo en los tratados presentes: — esperemos que el largo tiempo transcurrido les haya sentado bien, ¡que estén más maduros, que sean más claros, más fuertes y completos! *El que* hoy día me atenga todavía a ellos, el que entretanto se hayan ido reforzando los unos a los otros, creciendo juntos y haciendo piña[6], eso fortalece en mí la confianza alegre en que desde un principio nacieron en mí no sueltos[7], ni de manera caprichosa o esporádica, sino de una raíz común, de una *voluntad fundamental*[8] de conocer que rige en el fondo y que habla siempre de manera determinada y exige siempre algo más determinado. Así es como debe ser en el caso de un filósofo. No tenemos derecho a andar en nada con cosas *sueltas*: no debemos ni confundirnos en algo suelto ni atinar con una verdad suelta. Nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros «síes» y nuestros «noes», nuestras condiciones y reservas[9] crecen, más bien, de nosotros con la necesidad con que un árbol produce sus frutos — todos ellos similares y relacionados entre sí, testigos de una única voluntad, de una salud única, de una tierra y un sol únicos. — ¿*Os* gustarán esos frutos nuestros? — ¡Qué más les da eso a los árboles! ¡Qué más *nos* da eso a nosotros, los filósofos!

3.

Por causa de un recelo muy mío, que a disgusto he de confesar — pues tiene que ver con la *moral*, con todo lo que hasta ahora se ha celebrado en este mundo como moral —, un recelo que surgió en mi vida tan pronto, tan espontáneamente, tan en contra del entorno, la edad, el ejemplo y la procedencia, que tendría derecho a llamarlo, pongamos, mi «*a priori*»[10], — tanto mi curiosidad como mi

temológico, para poner en entredicho la introspección como medio de conocimiento; cfr. al respecto FW 355: es «contradictorio y absurdo querer tomar como objeto [de conocimiento] lo no-ajeno», OC III, p. 870; JGB 16 17; FP III 26 [18.114.374], pp. 545, 560, 601 y 34 [9], p. 720: «Yo no me conozco: la invitación al autoconocimiento me parece una diversión divina o una niñería *griega*».

[5] *Herkunft*: es el origen en el sentido de la «procedencia» o «proveniencia»; cfr. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Pre-textos, 2008 (6.ª ed.), p. 25.

[6] *In einander gewachsen und verwachsen*: también «crecer juntándose y soldándose», por reproducir la asonancia, a la que Nietzsche es tan aficionado; ya los dos períodos anteriores, aunque a mayor distancia, contenían *festhalte* y *gehalten*.

[7] *Einzeln*: «suelto», «por separado».

[8] *Grundwillen*: «voluntad básica», «voluntad de fondo».

[9] *Wenns und Ob's*: *Wenn* es el «si» condicional, *Ob* el «si» alternativo; *Wenns und Ob's*, puestos en plural.

[10] Utiliza aquí Nietzsche la noción kantiana que remite a lo que es independiente de la experiencia para, humorísticamente, dejar claro que su cuestionamiento de la moral, como a continuación explicitará, no es cosa que provenga de su entorno ni su procedencia.

sospecha tuvieron que pararse en ocasiones a pensar *cuál* es el verdadero *origen*[11] de nuestro bien y nuestro mal. De hecho, siendo un muchacho de trece años ya me persiguió el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tienen «en el corazón a medias juegos de niño, a medias a Dios»[12], mi primer juego de niño literario, mi primer ejercicio de escritura filosófica — y en lo que concierne a la «solución» que entonces le di al problema, pues bien, le concedí a Dios el honor de nombrarlo *padre* del mal. ¿Era eso lo que mi «*a priori*» pretendía de mí?, ¿ese «*a priori*» nuevo e inmoral, o al menos inmoralista[13], y el «imperativo categórico» tan antikantiano, tan misterioso que en él hablaba, al cual entretanto cada vez le he prestado mayor atención, y no solo atención[14]?... Por suerte, con el tiempo aprendí a distinguir el prejuicio teológico del moral y dejé de buscar el origen del mal *detrás* del mundo. Cierta formación histórica y filológica, a más de un sentido innato difícil de contentar en lo que toca a cuestiones psicológicas, hicieron que el problema se transformara en poco tiempo en el siguiente: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son «bueno» y «malo»[15]?, *¿y qué valor tienen ellos mismos*? ¿Impidieron o fomentaron el desarrollo humano? ¿Son un signo de emergencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? O, por el contrario, lo que en ellos se revela ¿es la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su ímpetu, su confianza, su futuro? — Al respecto encontré en mí, me atreví a dar algunas respuestas diversas, distinguiendo épocas, pueblos, individuos según su rango; fui concretando el problema, de las respuestas surgieron nuevas preguntas, indagaciones, conjeturas, probabilidades: hasta que por fin hallé una tierra propia, un terreno propio, un mundo por completo retirado que crecía y florecía, un jardín secreto, diría, del que nadie podía imaginar nada... ¡Ah, qué *afortunados* somos nosotros, los que conocemos, siempre y cuando sepamos callar el tiempo que haga falta!...

4.

El primer estímulo para dar a conocer algo de mis hipótesis acerca del origen de la moral me lo dio un librito claro, limpio y discreto, y también resabiado[16], en el que por primera vez de manera inteligible me encontré con una hipótesis genealógica, eso sí, de un tipo invertido y perverso, al modo auténticamente *inglés*, que me atrajo — con esa fuerza de atracción que todo lo contrapuesto, lo que está en

---

[11] *Ursprung*: «origen»; es el término que P. Rée emplea en su obra *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* [El origen de los sentimientos morales] (de la que a continuación se hablará), con el que ya en *Aurora* se mostraba Nietzsche crítico; cfr. M 44, así como Foucault, 2008, pp. 15 ss.

[12] Cita proveniente del *Fausto* de Goethe, vv. 3781 s.

[13] *Unmoralisch, immoralistisch*: entiéndase «inmoralista» como lo contrario de moralista.

[14] *Gehör*: literalmente, «oído»; «le he prestado oído, y no solo oído».

[15] *Gut und böse*: se trata de lo que en el primer tratado se llamará «bueno y malo [malvado]»; cfr. la nota correspondiente al título de dicho tratado.

[16] Nietzsche juega aquí con *klug* y *altklug*: *klug* es «sensato, inteligente, discreto», *altklug* es «precoz y un poco presuntuoso», «resabiado», diría; se podría reproducir la asonancia del original con algo así como «sabio, y aun resabiado», pero creo más atinada la versión elegida, aunque deje de lado el juego de Nietzsche. En el § 7 de este mismo prólogo se verá por qué Rée resulta un poco resabiado. Respecto a Rée, cfr. carta a Overbeck de 6 de marzo de 1883, CO IV 328; FP III, 5 [5], pp. 149 s.

las antípodas[17] posee. El título de dicho librito es *El origen de los sentimientos morales*; su autor, el Dr. Paul Rée; el año de publicación, 1877. Puede que nunca haya leído nada a lo que, frase por frase, conclusión tras conclusión, haya dicho entre mí de tal manera «no» como a este libro: eso sí, sin disgusto ni impaciencia alguno. En el libro antes señalado, en el que por aquel entonces estaba trabajando, hice referencia de manera esporádica y no esporádica a frases de dicho libro, no refutándolas — ¡qué voy a lograr con refutaciones! — sino, como corresponde a un espíritu positivo, poniendo lo más verosímil en lugar de lo más inverosímil, y eventualmente en lugar de un error otro. Entonces, como decía, saqué a la luz por vez primera esas hipótesis acerca de la procedencia a que están dedicados estos tratados con cierta torpeza — es lo último que quisiera ocultarme —, aún sin libertad, sin poseer un lenguaje propio para esas cosas propias, y con reincidencias y vacilaciones varias. Compárese en concreto lo que digo en *Humano, demasiado humano*[18], p. 51, acerca de la doble prehistoria de «bueno» y «malo» (según provenga de la esfera de los nobles o de la de los esclavos); asimismo pp. 119 ss., sobre el valor y el origen de la moral ascética; pp. 78, 82, II: 35, sobre la «moralidad de la costumbre»[19], aquella moral mucho más antigua y originaria, que se aparta por completo de la manera de valorar altruista (en la que el Dr. Rée, como todos los genealogistas ingleses, ve la valoración moral *per se*); p. 74, *Caminante*, p. 29, *Aurora*, p. 99, sobre el origen de la justicia en cuanto compensación entre aproximadamente iguales en poder (el equilibrio, en cuanto presupuesto de todo contrato y, por lo tanto, de todo derecho); asimismo acerca del origen del castigo, *Caminante*, pp. 25, 34, en el cual el fin de infundir terror no es ni esencial ni originario (como cree el Dr. Rée: — dicho fin se introduce en él solo bajo determinadas circunstancias, y es siempre algo añadido, como de rechazo).

5.

En el fondo lo que entonces me interesaba era algo mucho más importante que las hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral (o, más exactamente: esto último me interesaba solo por mor de un objetivo para llegar al cual existen otros muchos medios). De lo que se trataba es del *valor* de la moral, — y al respecto tenía que discutir casi únicamente con mi gran maestro Schopenhauer, a quien va dirigido, como si estuviera presente, aquel libro, la pasión y la contradicción íntima de aquel libro ( — pues también aquel libro era un «escrito polémico»). Se trataba en concreto del valor de lo «no egoísta», de los instintos de compasión, de negación-de-sí-mismo, de sacrificio-de-sí-mismo, que precisa-

[17] *Antipodisch*: crea Nietzsche el adjetivo, que diríamos «antipódico».

[18] Los textos a que se va referir a continuación son: *a*) acerca de la doble prehistoria, MA I 45, «Dúplice prehistoria del bien y del mal», OC III, pp. 99 s.; *b*) sobre el valor y el origen de la moral ascética, MA I 136, «De la ascesis y santidad cristianas», *ibid.*, p. 135; *c*) sobre la «moralidad de la costumbre», MA I 96, «Las costumbres y lo moral», MA I 100, «Pudor», MA II 89, «La costumbre y su víctima», *ibid.*, pp. 114 s., pp. 116 s., p. 299; *d*) sobre el origen de la justicia, MA I 92, «Origen de la justicia», MA II 26, «Los estados de derecho como medios», M 112, «Para la historia natural del deber y el derecho», *ibid.*, pp. 112 s., p. 384, pp. 547 s.; *e*) acerca del origen del castigo, MA II 22, «Principio de equilibrio», MA II 33, «Elementos de la venganza», *ibid.*, pp. 381 s., pp. 386 ss.

[19] Al respecto cfr. M 9, donde define esta «moralidad de la costumbre», OC III, pp. 493 ss., y M 19 y 20, en que expone alguna de sus consecuencias, *ibid.*, pp. 500 s.

mente Schopenhauer tanto había sobredorado, endiosado y trascendentalizado[20], hasta que acabaron convertidos en los «valores en sí», basándose en los cuales, aun para sí mismo, *dijo «no»* a la vida,. ¡Mas justo ante *dichos* instintos iba naciendo en mí una sospecha cada vez más radical, un escepticismo cada vez más profundo! Justo ahí vi el *gran* peligro de la humanidad, la tentación, la seducción más sublimes — pero ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada? — justo ahí vi el comienzo del fin, el detenerse, el mirar atrás con cansancio, la voluntad que se vuelve *contra* la vida, la última enfermedad que se anuncia tierna y melancólica: capté entonces en la cada vez más extendida moral de la compasión, que ha atacado y hecho que se contagien incluso los filósofos, el síntoma más inquietante de la ya inquietante cultura europea nuestra, el desvío ¿hacia un nuevo budismo?, ¿hacia un budismo europeo?, ¿hacia el — *nihilismo*[21]?... Esa preferencia, esa sobrevaloración de los filósofos por lo que hace a la compasión es ciertamente algo nuevo: pues hasta ahora en lo que los filósofos coincidían era en la *falta de valor* de la compasión. Baste mencionar a Platón, Spinoza, La Rochefoucauld y Kant, cuatro espíritus tan diferentes entre sí como solo es posible imaginar y, sin embargo, de acuerdo en una cosa: en su desprecio de la compasión. —

6.

El problema este del *valor* de la compasión y de la moral de la compasión (— soy enemigo del impúdico reblandecimiento moderno del sentimiento —) parece ser de primeras algo aislado, un interrogante sin más; quien, no obstante, se ocupe de ello, y *aprenda* a preguntar con ello, le sucederá lo que a mí me ha sucedido: — se le abre ante sus ojos una perspectiva nueva y formidable[22], como el vértigo una posibilidad hace presa de él, surgen una desconfianza, una suspicacia y un miedo de todo género, se tambalea la fe en la moral, en toda moral, — para al final tomar voz una reivindicación nueva. Anunciémosla, esa *reivindicación nueva*: hace falta un *crítica* de los valores morales, *ha de ponerse en cuestión el propio valor de dichos valores* — y para ello hace falta conocer las condiciones y las circunstancias de que surgieron y en que se han desarrollado y desplazado (la moral en cuanto consecuencia, síntoma, máscara, tartufería, enfermedad y malentendido; mas también la moral en cuanto causa, remedio, estímulo, inhibición y veneno), pues hasta ahora dicho conocimiento ni se ha dado ni se ha deseado. El *valor* de dichos «valores» es algo que se ha tomado como dado[23], como cosa de hecho, ajena a todo poner-en-cuestión; hasta ahora no se ha dudado ni se ha vacilado en lo más mínimo a la hora de considerar «el bien» superior «al mal», superior

[20] *Vergoldet, vergöttlicht und verjenseitigt*: Nietzsche engendra a partir de *jenseitig*, «del otro lado» o, en sentido religioso, «del más allá», y en sentido filosófico, «transcendental», el verbo *verjenseitigen*; JMS lo vierte por «allendizar».

[21] *Nihilismo* significa «que los valores supremos se desvalorizan»; cfr. FP IV 9 [35], pp. 241 s., donde distingue Nietzsche «nihilismo activo» y «nihilismo pasivo»; también FW 346, «Nuestro signo de interrogación», OC III, pp. 862 s.

[22] *Ungeheure*: sigo aquí la sugerencia de Wotling, dando cuenta con *formidable* del doble valor del término alemán, «muy grande», «asombroso», pero también «terrible».

[23] Cfr. FW 345, «La moral como problema», OC III, pp. 860 ss.; JGB 186; y FP IV 2 [165], «[Nota] Para el prólogo de *Aurora*», pp. 126 ss., que acaba: «*Mi tesis capital: no hay fenómenos morales, sino solo una interpretación moral de esos fenómenos: Esta interpretación misma tiene un origen extramoral.*» (W.)

en lo que hace a la promoción, la utilidad, la prosperidad *de los* seres humanos (incluido su futuro). Y si lo cierto fuera lo contrario, ¿qué? Y si en «el bien» anidara también un síntoma de retroceso, como quien dice un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico que supusiera que el presente está viviendo *a costa del futuro*? ¿Quizá más agradable, menos peligroso mas también de estilo más pobre, inferior?... ¿De tal manera que la moral tuviera la culpa de que jamás se alcanzara el *máximo poderío y esplendor*, en principio posible, del tipo hombre? ¿De tal manera que la moral fuera el peligro de los peligros?...

7.

Baste decir que, desde el momento en que se me abrió esa perspectiva, tuve razones para ver si encontraba a mi alrededor colegas cultos, atrevidos y trabajadores (todavía los busco[24]). Se trata de recorrer el formidable país de la moral, tan lejano y recóndito — de la moral que realmente ha habido, se ha vivido —, con preguntas de verdad nuevas, como quien dice, con ojos nuevos: ¿y no supone eso casi lo mismo que *descubrir* dicho país por vez primera?... Cuando ahí pensé, entre otros, también en el citado Dr. Rée, fue porque yo no dudaba de que la naturaleza misma de sus preguntas le empujaría a proceder de una manera más adecuada para lograr respuestas. ¿Me engañé en eso? Mi deseo, en todo caso, era darle a esa mirada tan aguda e imparcial una orientación mejor, en dirección a la *historia* efectiva *de la moral*, y ponerle en guardia a tiempo ante las hipótesis *caídas del cielo*[25] de los ingleses. ¡Pues es obvio qué color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que el azul: a saber, *el gris*, quiero decir, lo documentado, lo realmente comprobable, lo efectivamente habido, en una palabra, toda la escritura jeroglífica, extensa y difícil de descifrar, del pasado de la moral humana! — *Este* pasado le era desconocido al Dr. Rée; pero había leído a Darwin: — y así en sus hipótesis la bestia darwiniana y el blandengue[26] moral modernísimo y sin pretensiones, que «ya no muerde», se dan obedientemente la mano de un modo que al menos resulta divertido, el último con una expresión en el rostro de cierta indolencia bondadosa y delicada, con la que se mezcla una pizca de pesimismo, de agotamiento: como si realmente no mereciera la pena tomarse tan en serio todas estas cosas — los problemas de la moral. A mí, por el contrario, me parece que no hay cosa alguna que *valga* más la pena tomar en serio; una de cuyas recompensas[27] es, por ejemplo, que llegue el día en que tal vez se nos permita tomarla con *buen humor*. Pues el buen humor[28] o, para decirlo en mi lenguaje, *la gaya ciencia* — es una recompensa: una recompensa por una seriedad prolongada, valiente, laboriosa y soterránea, que, desde luego, no es cosa que todo el mundo pueda. Mas el día en que podamos decir de todo cora-

---

[24] Cfr. FP III 36 [17], pp. 800 s.

[25] *in's Blaue*: literalmente, «en lo azul», pero es un modismo para decir «al buen tuntún», «a lo que salga», «al azar»; como se verá, no hay, sin embargo, que olvidar el color.

[26] *Zärtling*: es un término bastante impreciso, desde «niño mimado» hasta «afeminado y marica», pasando por «cobarde y blandengue».

[27] Ese «valer o merecer la pena» de la frase anterior se dice *es lohnen*; aquí juega Nietzsche con el sustantivo *Lohne*, que ha de verterse por «recompensa» o «premio».

[28] *Heiterkeit*: entiéndase «buen humor» en cuanto modo de ser del ánimo, no en cuanto mera contingencia.

zón: «¡Adelante! ¡También nuestra vieja moral forma parte *de la comedia*!», habremos descubierto un enredo nuevo, una posibilidad nueva para el drama dionisíaco del «destino del alma» —: ¡y él ya sacará provecho de ellos, se puede apostar, él, el gran autor, el viejo y eterno autor de la comedia de nuestra existencia!

8.

— En el caso de que este escrito resulte incomprensible para alguien y le haga daño al oído, la culpa, me parece a mí, no necesariamente ha de ser mía[29]. Es lo bastante claro, presuponiendo lo que yo presupongo, esto es, que se hayan leído primero mis escritos anteriores y que no se hayan escatimado esfuerzos al hacerlo: realmente no son fáciles de entender. En lo que se refiere, por ejemplo, a mi *Zaratustra*, no considero yo que lo conozca de verdad nadie a quien cada una de sus palabras no lo haya unas veces herido profundamente, otras entusiasmado profundamente: y es que solo en ese caso podrá disfrutar del privilegio de participar con profundo respeto del elemento alciónico de que nació esa obra, de su claridad, su lejanía, amplitud y certeza solares. En otros casos la forma aforística tiene sus inconvenientes: y es que hoy en día *no* se toma dicha forma *lo bastante en serio*. Un aforismo, si está acuñado y moldeado como es debido, no queda ya «descifrado» por el mero hecho de leerlo; al contrario, entonces es cuando ha de comenzar la interpretación, para lo cual hace falta un arte de la *interpretación*. He ofrecido en el tratado tercero de este libro una muestra de lo que en un caso tal llamo yo «interpretación»: — el tratado va precedido de un aforismo, del cual es el comentario. Ciertamente, para practicar de ese modo la lectura en cuanto *arte* es necesaria una sola cosa, que es la que hoy en día está más olvidada — y por eso tendrá que pasar aún tiempo antes que mis escritos sean «legibles» —, una cosa para la cual se ha de ser casi vaca, en cualquier caso, *no* un «hombre moderno»: *el rumiar*...

*Sils-Maria*, Alta Engadina,
julio de 1887.

[29] Anota Wotling cómo Nietzsche tiene en esta época la tendencia a destacar las dificultades con que el lector de sus obras se va a encontrar; así en el prólogo para la 2.ª ed. de *Aurora*, de 1886 (cfr. OC III, pp. 488 s.), en la parte añadida en 1887 a *La gaya ciencia*, en particular FW 371 y 381 (cfr. OC III, pp. 886 y 892 s.), en fin, en JGB 296.

## Primer tratado:

## «Bueno y malo [malvado]», «bueno y malo [vulgar]»[30]

### 1.

— Esos psicólogos ingleses, a quienes también hay que agradecer los únicos intentos habidos hasta ahora de elaborar una historia del nacimiento[31] de la moral, — nos ofrecen un enigma nada pequeño en sus propias personas; y por eso mismo, he de reconocerlo, por ser un enigma viviente, tienen una ventaja esencial respecto de sus libros — *¡son en sí mismos interesantes!* Esos psicólogos ingleses — ¿qué es lo que realmente pretenden? Siempre se los encuentra, sea de manera voluntaria o involuntaria, entregados a la misma obra, a saber, la de sacar a la luz la *partie honteuse*[32] de nuestro mundo interior, buscando lo que es realmente eficaz, rector, decisivo para el desarrollo justo allí donde el orgullo intelectual del hombre menos *desearía* encontrarlo (por ejemplo, en la *vis inertiae*[33] del hábito o en la desmemoria o en algún enganche o mecanismo de ideas, o en algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y radicalmente estúpido) — ¿qué es lo que realmente lleva a esos psicólogos a buscar siempre en *esa* dirección? ¿Se trata de un instinto secreto, vil, indecente, no reconocido de empequeñecer al hombre? ¿O acaso de la suspicacia pesimista, de la desconfianza de idealistas decepcionados y adustos, que se han puesto verdes[34] y se han vuelto venenosos? ¿O de una pizca de hostilidad y de rencor soterráneos dirigidos contra el cristianismo (y Platón), que tal vez ni siquiera supere el umbral de la conciencia? ¿O de un gusto lascivo por lo que la existencia tiene de extraño, de paradójico en el dolor, de cuestionable y absurdo? O, por último, — un poco de todo, un poco de indecencia, un poco de adustez, un poco de anticristianismo, cierto prurito irresistible y el deseo de algo picante[35]? ... Me dicen, sin embargo, que no son más que ranas rancias, frías[36] y aburridas que se arrastran y brincan en torno al hombre y

---

[30] *«Gut und Böse», «Gut und Schlecht»*: tanto *böse* como *schlecht* significan «malo»; lo que Nietzsche hará (y a eso se dedica este primer ensayo) será distinguirlos por su procedencia. El punto de partida, no obstante, es que, aun siendo en alemán dos términos distintos, sin embargo, se confunden. — Y esto *hay que conservarlo* en la traducción. Si, como es habitual, se vierte el primero por «malvado» y el segundo por «malo» (y en otras lenguas, algo equivalente), el lector se ve forzado a retrotraer aquel «malvado» al «malo» que en el fondo es, y a recordar a la vez que no es el mismo «malo» que el del segundo caso; si no, la cosa carece de sentido. Por eso me ha parecido una solución interesante, *por simplificadora*, añadir entre corchetes el matiz de «malo» que en cada uno de los términos quiere Nietzsche destacar, *malvado* en el caso de *böse*; *vulgar* en el de *schlecht*; confío en que no dificultará la lectura. En algunos casos obvios en que, efectivamente, emplearíamos el término «malvado», porque «malo» suena hasta infantil, me he quedado solo con él.

[31] *Entstehungsgeschichte*: *Entstehung* apunta al «principio en que algo aparece», la «aparición», la «emergencia», dice Foucault; es el «punto de surgimiento», «el principio y la ley singular de una aparición» (M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Pre-textos, 2008 (6.ª ed.), p. 33). Con todo, sin negar nada de lo anterior, «nacimiento» me parece más intuitivo.

[32] En francés: «parte vergonzosa».

[33] En latín: «fuerza de inercia».

[34] *Grün*: Wotling entiende que el verde connota la cólera furiosa, mezclada de envidia.

[35] *Bedürfniss nach Pfeffer*: literalmente, «de pimienta».

[36] *Alte, kalte*...: como no puedo reproducir la asonancia con «viejas, frías...», opto por la de «ranas rancias...».

dentro del hombre, como si de ese modo estuvieran en su elemento, es decir, en una *ciénaga*. Oigo esto con repugnancia, es más, no me lo creo; y, si ya que no puede saberse, se me permite al menos desear, deseo de todo corazón que las cosas sean al revés, — que estos investigadores y microscopistas del alma sean en el fondo animales valientes, generosos y soberbios, capaces de atar corto las bridas de su corazón lo mismo que las del dolor, educados en sacrificar todo lo deseable a la verdad, a *cualquier* verdad, incluso a la verdad simple, amarga, desagradable, repugnante, no cristiana, no moral... Pues tales verdades existen. —

2.

¡Todo nuestro respeto, por lo tanto, ante los buenos espíritus que acaso actúen en esos historiadores de la moral! ¡Lo cierto, sin embargo, es que, por desgracia, les falta el *espíritu histórico*, que los buenos espíritus de la historia les han dejado en la estacada! Todos ellos, como por otra parte suele ser costumbre de antiguo entre los filósofos, piensan de manera *esencialmente* ahistórica[37]; de eso no cabe ninguna duda. Lo chapucero de su genealogía de la moral salta a la vista desde un principio, en cuanto se trata de averiguar la procedencia[38] del concepto y del juicio de «bueno». «Originariamente — así lo disponen ellos — fueron las acciones no egoístas las que alabaron y llamaron "buenas" aquellos que se habían visto favorecidos por ellas, esto es, aquellos a los que habían resultado *útiles*; posteriormente se *olvidó* que su origen[39] estaba en la alabanza y, por la simple razón de que *por hábito* siempre se habían alabado como buenas las acciones no egoístas, se pasó a considerarlas buenas — como si fueran en sí mismas algo bueno.» Se ve de inmediato que esta primera deducción contiene ya todos los rasgos típicos de la idiosincrasia[40] de los psicólogos ingleses, — tenemos «la utilidad», «el olvido», «el hábito» y, al final, «el error», todo ello como fundamento de una valoración de la cual el hombre superior se había enorgullecido hasta ahora, como si se tratara de una suerte de prerrogativa exclusiva del ser humano. *Hay que* abatir ese orgullo, devaluar esa valoración: ¿se ha logrado?... Lo primero que para mí es evidente es que esta teoría busca y pone en un lugar equivocado el verdadero hogar de nacimiento del concepto «bueno»: ¡el juicio «bueno» *no* proviene de aquellos a quienes se favorece con el «bien»! Antes bien son los propios «buenos», es decir, los nobles, los poderosos, los que ocupan una posición superior, los que tienen un carácter elevado, quienes percibieron y juzgaron su obrar y a sí mismos como buenos, es decir, de primera clase, por contraste con todo lo inferior, lo de carácter inferior, lo vulgar, lo plebeyo. Partiendo de ese *pathos de la distancia*[41] se arrogaron el derecho de crear valores, de

---

[37] Cfr. MA I 2, «Defecto hereditario de los filósofos», OC III, p. 76.

[38] *Herkunft*: es el origen en el sentido de la «procedencia» o «proveniencia»; cfr. Foucault, 2008, p. 25.

[39] *Ursprung*: «origen»; es el término que P. Rée emplea en su obra *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* [El origen de los sentimientos morales], con el que ya en *Aurora* se mostraba Nietzsche crítico; cfr. M 44, así como Foucault, 2008, pp. 15 ss.

[40] *Idiosynkrasie*: puede valer «idiosincrasia», originalmente en griego «mezcla o temperamento singular o propio», pero no está de más recordar que el término alemán significa «hipersensibilidad», incluso «fobia».

[41] Pathos der Distanz: con dicha fórmula se refiere Nietzsche a una de las pulsiones fundamentales de las comunidades aristocráticas, la que lleva a elaborar jerarquías y a interpretar la

acuñar nombres de valores: ¡qué más les daba a ellos la utilidad! Cuando de lo que se trata es de ese brotar a borbotones de juicios de valor supremos que ordenan y destacan el rango, el punto de vista de la utilidad resulta por completo extraño e inadecuado: aquí el sentir es todo lo contrario de esa temperatura baja que es el presupuesto de la prudencia en la tasación, en el cálculo de la utilidad, — y no en una única ocasión, en un caso de excepción, sino de manera duradera. El *pathos* de la nobleza y la distancia, como decía, esa sensación general y básica, duradera y dominante, de ser de una especie superior que manda a otra especie inferior, a algo «bajo» — *ese* es el origen de la contraposición de «bueno» y «malo».

(El derecho de los señores a poner nombres llega tan lejos que hasta se podría concebir incluso el origen del lenguaje en cuanto expresión de poder de los que dominan: diciendo «esto *es* así y asá», sellando cada cosa y acontecer con un sonido, y apropiándose así de ellos.) A este origen se debe el que la palabra «bueno» ya de antemano no tenga por qué estar vinculada a acciones «no egoístas»: tal cual falsamente creen los genealogistas de la moral. Lo que más bien sucedió es que dicha oposición «egoísta»/«no egoísta» fue imponiéndose cada vez más en la conciencia humana cuando *decayeron* los juicios de valor aristocráticos, — es *el instinto de rebaño*, por decirlo con mis palabras, lo que con ella halló por fin expresión (y también *palabras*)[42]. Aun entonces tuvo que pasar mucho tiempo hasta que dicho instinto se apoderó de las masas, de tal modo que la valoración moral llegara a depender y a quedarse prendida de dicha oposición (como sucede, por ej., en la Europa actual: hoy en día el prejuicio que considera equivalentes los conceptos de «moral», «no egoísta», «*désintéressé*»[43] domina ya con la fuerza de una «idea fija», de una enfermedad mental).

## 3.

Dejando de lado que históricamente es insostenible esa hipótesis acerca de la procedencia del juicio de valor «bueno», lo segundo[44] es que, además, adolece de un contrasentido psicológico. Si se supone que el que se alabe la acción no egoísta tiene su origen en la utilidad, y que dicho origen ha sido *olvidado*: — ¿cómo es *posible* que se dé dicho olvido? ¿Es que acaso ha desaparecido en algún momento la utilidad de tales acciones? Ocurre más bien lo contrario: la experiencia cotidiana ha sido en todas las épocas la de la utilidad, es decir, algo que una y otra vez se ha subrayado sin cesar; por eso, en vez de desvanecerse de la conciencia, en vez de olvidarse, ha tenido que irse imprimiendo en ella cada vez con mayor claridad. ¿No es mucho más razonable (sin que por ello sea más verdadera —) la teoría opuesta, por ej., la que defiende Herbert Spencer[45]: que parte de que el concepto

---

realidad desde esa perspectiva jerárquica. Cf. JGB 257 y, sobre todo, GD, «Divagaciones de un inactual», 27.

[42] *zu Worte (auch zu* Worten*) kommt*: literalmente, «viene a la palabra (y también a las *palabras*)».

[43] En francés: «desinteresado».

[44] Remite a un «lo primero» de la sección anterior: «Lo primero que para mí es evidente es...»

[45] Herbert Spencer (1820-1903) es un importante pensador inglés, cuyo «sistema de filosofía sintética» bebió en parte del evolucionismo darwiniano; Nietzsche conocía de él uno de sus textos fundamentales de ética, *The Data of Ethics*, Londres, 1879, en su versión alemana, *Die Thatsachen der Ethik*, que figura en su biblioteca con numerosas señales de lectura. BN

«bueno» es idéntico en esencia al concepto «útil», «adecuado»[46], de tal modo que en los juicios «bueno» y «malo» lo que la humanidad ha hecho es resumir y sancionar precisamente sus experiencias *no olvidadas ni olvidables* acerca de lo que es útil-adecuado o perjudicial-inadecuado. Según dicha teoría, bueno es lo que desde siempre ha demostrado ser útil: por lo cual puede permitirse afirmar que es «valioso en grado sumo», que es «valioso en sí». Como decía, también este modo de explicarlo es falso, pero por lo menos la explicación es en sí misma razonable y, desde un punto de vista psicológico, sostenible.

4.

— La indicación de cuál era el camino *correcto* me la dio la cuestión de qué es lo que realmente quieren decir, consideradas etimológicamente, las denominaciones que las diferentes lenguas han acuñado para «bueno»: descubrí que todas ellas remiten a una *transformación conceptual idéntica*, — que en todas partes «noble», «aristocrático», en sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolla necesariamente «bueno» en el sentido de «noble de alma», «aristocrático», en el de «grande de alma», «de alma privilegiada»: un desarrollo que marcha siempre en paralelo con aquel otro que hace que «vulgar», «plebeyo», «bajo» acaben convirtiéndose en el concepto de «malo» [*schlecht*]. El ejemplo más elocuente de esto último lo tenemos en el propio término «*schlecht*»[47]: que es lo mismo que «*schlicht*»[48] — compárense «*schlechtweg*», «*schlechterdings*»[49] — y en origen designaba al hombre simple, común, sin mirarlo aún de reojo, recelosamente, sencillamente por contraposición al noble. Más o menos en la época de la Guerra de los Treinta Años, esto es, bastante tarde, se desplazó tal sentido al que hoy es usual[50]. — Con respecto a la genealogía de la moral me parece que ésta es una prueba *esencial*; el que se haya tardado tanto en descubrirlo se debe al carácter restrictivo que en relación a toda pregunta por la procedencia ejerce el prejuicio democrático en el mundo moderno. Y esto incluso en el ámbito aparentemente más objetivo de la ciencia natural y la fisiología, baste aquí con señalarlo. El disparate a que puede dar lugar dicho prejuicio, una vez se ha desbocado hasta el odio, en particular en la moral y en la historia, lo muestra el tristemente famoso caso de Buckle[51]; el *plebeyismo* del espíritu moderno, de proveniencia inglesa, rebrotó en su suelo natal, impetuoso como un volcán cenagoso y con la elocuencia en exceso salada, chillona y vulgar con que han hablado hasta ahora todos los volcanes. —

[46] *zweckmässig*: «que sirve para un fin (determinado)».
[47] *schlecht*: «malo».
[48] *schlicht*: «simple».
[49] *schlechtweg*, *schlechterdings*: compuestas con *schlecht*, ambas significan, sin embargo, «pura y simplemente».
[50] En JGB 260 avanza Nietzsche la tesis que comienza aquí a desplegar.
[51] Henry Thomas Buckle (1821-1862), autor de una *Historia de la civilización en Inglaterra*, que Nietzsche tiene ocasión de ver en la biblioteca de Chur, para descubrir «que Buckle es uno de mis más fuertes antagonistas», «por los burdos juicios de valor de este demócrata» (Carta a H. Köselitz, 20 de mayo de 1887, OC V, p. 309).

5.

Respecto a *nuestro* problema, del que con buenas razones se puede decir que es un problema *callado*, que solo se dirige a unos pocos oídos selectos, no está de más el comprobar cómo a menudo en aquellos términos y aquellas raíces que quieren decir «bueno» aún se transparenta el matiz fundamental en virtud del cual los nobles se sentían hombres de rango superior. Es verdad que tal vez en la mayoría de los casos su denominación corresponda simplemente a la superioridad de su poder («los poderosos», «los señores», «los que mandan») o a los signos más visibles de dicha superioridad, por ej., «los ricos», «los propietarios» (tal es el sentido de *arya*[52]; y lo mismo en iranio y en eslavo). Pero también a un *rasgo típico de carácter*: y éste es el caso que aquí nos interesa. Se llaman, por ej., «los veraces»: la primera en hacerlo fue la aristocracia griega, cuyo portavoz fue el poeta de Mégara Teognis[53]. La palabra acuñada a este efecto, ἐσθλός, significa etimológicamente "alguien que *es*, que posee realidad, que efectivamente es, que es de verdad"; luego, tomando un giro subjetivo, "el que es de verdad" pasa a ser "el veraz": en esa fase de transformación del concepto se convierte en distintivo y lema de la aristocracia y pasa a tener plenamente el sentido de «aristócrata», a modo de demarcación frente al hombre[54] vulgar, que, tal como lo entiende y lo describe Teognis, es un *mentiroso* — hasta que el término acaba sirviendo, cuando decae la aristocracia, para nombrar la *noblesse*[55] de alma y adquiere, como quien dice, madurez y dulzura. En la palabra κακός[56], lo mismo que en δειλός[57] (el plebeyo por oposición al αγαθός[58]), se subraya la cobardía: tal vez esto nos dé una pista de por dónde buscar la procedencia etimológica de ἀγαθός, que tiene diversas interpretaciones. En latín *malus* (que yo pondría al lado de μέλας[59]) podría referirse al hombre vulgar por tener la piel oscura, sobre todo al de pelo negro («*hic niger est* —»[60], como eran los aborígenes prearios del territorio itálico, que se distinguían de la raza aria de conquistadores, rubios, que dominaban fundamentalmente por el color; al menos el gaélico nos ofrece el caso que corresponde exactamente a esto, —*fin* (por ej., en el nombre Fin-Gal), el término que señala a la aristocracia, y que acabó por ser «el bueno», «el noble», «el puro», significaba en origen «el de cabello rubio», por contraposición a los habitantes originarios, que eran de pelo negro, oscuro. Los celtas, dicho sea de paso, eran una raza totalmente rubia; se comete un error cuando a esas franjas de población que en esencia son de cabello oscuro, que aparecen en algunos mapas etnográficos de Alemania bien detallados, se les atribuye un origen celta o el tener mezcla

---

52 En sánscrito: «noble».

53 A Teognis de Mégara dedicó Nietzsche su primer trabajo filológico, una disertación de despedida de Pforta; se encuentra en OC II, pp. 89-124.

54 *Mann*: en este caso se trata del ser humano masculino, mientras que habitualmente «hombre» corresponde a *Mensch*, «ser humano en general».

55 En francés: «nobleza».

56 En griego: «malo, feo, deforme; incapaz, innoble; cobarde; nocivo».

57 En griego: «miedoso, cobarde; vulgar, pobre».

58 En griego: «bueno, noble, bravo; de buena calidad».

59 En griego: «negro, moreno; triste; malvado».

60 En latín: «éste es negro», de Horacio, *Sátiras* I, 4.ª, v. 85, que dice: *Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto*, es decir, «Éste es negro, así que tú, romano, ten cuidado con él». Cfr. FW 203, OC III, p. 818.

de sangre celta, como aún hace Virchow[61]: lo que en dichos lugares se presenta es, más bien, la población *prearia* de Alemania. (Lo mismo se puede decir de casi toda Europa: en esencia la raza sometida ha acabado por imponerse allí mismo, en el color, el achatamiento del cráneo, quizá incluso en los instintos intelectuales y sociales: ¿quién nos asegura que la democracia moderna, el aún más moderno anarquismo y en particular esa tendencia a la «*commune*», a las formas de sociedad más primitivas, compartida por todos los socialistas de Europa, no suponen en el fondo un *eco atávico*[62] extraordinario — y que la *raza* de los conquistadores, *de los señores*, la de los arios, ha sido derrotada?...) Creo que el latín *bonus* puede interpretarse como «el guerrero»: dando por supuesto que se pueda lícitamente remitir *bonus* a un más antiguo *duonus* (compárese *bellum* = *duellum* = *duen-lum*, donde me parece que se encuentra contenido *duonus*[63]). *Bonus* sería, entonces, «hombre de la discordia», «de la desavenencia» (*duo*), el guerrero: se ve lo que en la antigua Roma venía a ser la «bondad» de un hombre. Y nuestro «*Gut*»[64] alemán: ¿no podría significar «*den Göttlichen*», «el divino», el hombre «*göttlichen Geschlechts*», «de estirpe divina»? ¿Y ser idéntico al nombre del pueblo (originariamente de la aristocracia) *Gothen*, godos? No es éste el lugar para dar razones de esta conjetura.

## 6.

Esta regla, a saber, que el concepto de supremacía política acaba siempre por disolverse en un concepto de supremacía del alma, no tiene en principio excepción alguna (aunque dé motivo de que las haya) en el hecho de que la casta superior sea al tiempo la casta *sacerdotal* y, por ello, prefiera para denominarse un predicado que recuerde su función sacerdotal. Aquí, por ej., es donde se nos presentan por primera vez «puro» e «impuro» en cuanto distintivos estamentales; y aquí también vendrán a desarrollarse más adelante un «bueno» y un «malo [vulgar]» en un sentido que ya no será estamental. Por lo demás, hay que advertir que dichos conceptos «puro» e «impuro» no hay que tomarlos en principio en un sentido demasiado serio, demasiado amplio o hasta simbólico: antes bien, todos los conceptos de la humanidad primitiva se entendían en sus inicios de un modo impreciso, torpe, superficial, estrecho, directo y sobre todo *no simbólico*, hasta un punto que apenas podemos imaginar. Desde un principio el «puro» no es más que un hombre que se lava, se abstiene de determinados alimentos que traen consigo enfermedades de la piel, no se acuesta con las mujeres sucias del pueblo bajo, siente asco ante la sangre, — ¡nada más, no mucho más! Por otro lado, la manera de ser de una aristocracia

[61] Rudolf Virchow (1821-1902) es un médico, especialista en patología celular, de la que es uno de los fundadores; también se ocupó de etnología y antropología. Esta es la única vez que Nietzsche lo cita, y no se sabe de dónde saca la referencia. (W.)

[62] *Nachschlag*: tiene un doble sentido, *a*) musical, «resonancia»; *b*) es un «parecerse, salir (al abuelo, por ej.)»; de ahí, teniendo en cuenta el contexto, lo de «eco atávico».

[63] Remite Wotling a la carta a Köselitz de 31 de mayo de 1888, en la que, hablando de las conferencias de Brandes sobre su obra en Copenhague, reconoce: «Me alegra escuchar que los filólogos daneses aprueban y aceptan mi derivación de *bonus*: en sí es demasiado fuerte remitir el concepto de "bueno" al de "guerrero". Sin mis presupuestos nunca hubiera podido un filólogo tener una ocurrencia semejante.» CO VI 172.

[64] «Bueno».

fundamentalmente sacerdotal nos permite entender por qué aquí precisamente se interiorizó y agudizó tan pronto y de manera peligrosa la oposición de valores; y por su causa acabaron abriéndose entre hombre y hombre abismos que ni siquiera un Aquiles del espíritu libre sería capaz de saltar sin un escalofrío. Hay ya algo insano desde un principio en esas aristocracias sacerdotales y en los hábitos que en ellas rigen, apartados de la acción, en parte meditativos, en parte explosivos en sus sentimientos, consecuencia de los cuales parece ser esa patología intestinal y esa neurastenia que inevitablemente afecta a los sacerdotes de todas las épocas; lo que, no obstante, ellos mismos han descubierto como remedio para dicha patología — ¿no habría que decir que ha demostrado ser cien veces más peligroso en sus efectos secundarios que la propia enfermedad de la que pretendía librar? ¡La propia humanidad adolece todavía de los efectos que las ingenuidades de la cura sacerdotal han traído! Pensemos, por ej., en ciertas formas de dieta (la abstinencia de carne), en el ayuno, la continencia sexual, la huida «al desierto» (el aislamiento al estilo de Weir Mitchell[65], eso sí, sin la subsiguiente cura de engorde y sobrealimentación, que constituye el remedio más eficaz contra la histeria del ideal ascético[66]): añádase toda la metafísica de los sacerdotes, enemiga de los sentidos, provocadora de pereza y astucia, la autohipnosis a la manera del faquir y del brahmán — el brahmán[67] utilizado como botón de cristal[68] e idea fija — y por fin el hartazgo general, más que comprensible, con su cura radical, la *nada* (o Dios: el anhelo de la *unio mystica*[69] con Dios es el anhelo del budista por la nada, el nirvana — ¡y nada más!). Pues entre los sacerdotes *todo* resulta más peligroso, no solo los remedios y las artes médicas, sino también la soberbia, la venganza, la perspicacia, el desenfreno, el amor, el afán de dominio, la virtud, la enfermedad; — no obstante, para ser justos habría que añadir que fue sobre el suelo de ese modo de existencia humana *en esencia peligrosa*, la del sacerdote, donde el hombre pasó a ser *un animal interesante*, que fue allí donde el alma humana, dicho sea en un sentido superior, alcanzó *profundidad* y se hizo *mala* [*malvada*] — ¡y éstas son las dos formas básicas de superioridad que hasta ahora ha disfrutado el hombre sobre los demás animales!...

7.

— Ya se habrá adivinado con qué facilidad se puede derivar la manera de valorar sacerdotal de la caballeresco-aristocrática, desviándose de ella y llegando a convertirse en su contrario; en particular contribuyen a ello todas las ocasiones en que la casta sacerdotal y la guerrera, celosas, se enfrentan entre sí, sin llegar a ponerse de acuerdo acerca del precio. Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como condición un físico poderoso, una salud floreciente, sobrada,

---

[65] Silas Weir Mitchell (1829-1914) fue un médico norteamericano especializado en la cura de transtornos neurológicos. Sus curas de reposo, en las que el aislamiento del paciente tenia especial importancia, le reportaron una gran notoriedad. (W.)

[66] Lo que será el título del tratado tercero aparece aquí por primera vez.

[67] *Brahma*: se trata aquí del «alma del mundo», de ese «Dios informe (sin forma)» del hinduismo, mientras que el anterior, *Brahmanen*, se refería a los miembros masculinos de la casta sacerdotal. En castellano se confunden ambas voces, en alemán no: *das Brahma*, *der Brahmane*.

[68] *gläserner Knopf*: «botón de cristal», con lo que Nietzsche se refiere a un objeto que le ayude a hipnotizarse. Cfr. FW 364, OC III, p. 880.

[69] En latín: «unión mística».

rebosante, junto con lo que condiciona su conservación, la guerra, la aventura, la caza, la danza, las peleas y en general todo lo que la actividad fuerte, libre y gozosa trae consigo. La manera de valorar noble-sacerdotal — lo veíamos — tiene otras condiciones: ¡y cuando se trata de luchar, mal pintan las cosas para ellos! Sin embargo, los sacerdotes son, como es sabido, los *peores enemigos*, los *más malvados*[70] — ¿por qué? Porque son los más impotentes. De su impotencia crece en ellos un odio que se hace formidable e inquietante, de lo más espiritual y venenoso[71]. Los más grandes odiadores de la historia universal, también los odiadores más ricos de espíritu[72], han sido siempre sacerdotes: — frente al espíritu de venganza sacerdotal no hay espíritu que valga. La historia humana sería un asunto muy tonto sin el espíritu que los impotentes han puesto en ella: — veamos ahora mismo el ejemplo máximo. Nada de lo que se haya podido hacer en la Tierra contra «los nobles», «los violentos», «los señores», «los poderosos» es digno de comparación con lo que *los judíos* han hecho contra sí mismos: los judíos, ese pueblo de sacerdotes que, después de todo, solo ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y vencedores transvalorando radicalmente los valores de éstos, esto es, por medio de un acto de venganza *de lo más espiritual*. Solo eso resultaba adecuado a un pueblo de sacerdotes, al pueblo cuyo afán de venganza sacerdotal estaba más reprimido[73]. Han sido los judíos quienes con una lógica aterradora se han atrevido a invertir la ecuación de valor aristocrática (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de los dioses) y a sostener dicha inversión con los dientes del más abismal de los odios (el odio de la impotencia), a saber, «¡solo los miserables son los buenos, solo los pobres, los impotentes, los inferiores son los buenos, únicamente los que sufren, los desposeídos, los enfermos, los deformes son los piadosos, los benditos de Dios, solo para ellos es la bienaventuranza, — mientras que vosotros, los nobles y violentos, vosotros seréis por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y también por toda la eternidad los desventurados, los malditos y los condenados!»... Es sabido *quién* ha recibido la herencia de esa transvaloración judía... Respecto de esa iniciativa monstruosa, funesta más allá de toda medida, que los judíos han tomado con esa, la más fundamental de todas las declaraciones de guerra, quiero recordar la expresión a la llegué en otra ocasión (*Más allá del bien y del mal*, p. 118[74]) — a saber, que con los judíos se inicia *la rebelión de los esclavos en la moral*: esa rebelión que tiene tras de sí una historia de dos mil años y que si nosotros hemos perdido hoy en día de vista es solo porque ha resultado vencedora...

## 8.

— Pero ¿no lo entendéis? ¿No tenéis ojos para ver algo que ha necesitado dos mil años para lograr la victoria?... No hay en ello nada sorprendente: todas las

---

[70] *die* bösesten *Feinde*: literalmente, «los enemigos *más malos* [*malvados*]».

[71] *in's Geistigste und Giftigste*: como lo hará muy a menudo Nietzsche juega aquí con la sonoridad, aun la asonancia de las voces; de ahí el que a veces en castellano suenen sus asociaciones extrañas.

[72] *geistreichsten*: «más ingeniosos», literalmente, «ricos de espíritu».

[73] *zurückgetretensten*: también «retirado a lo más íntimo».

[74] JGB 195.

cosas *largas*[75] son difíciles de ver, difíciles de abarcar con la mirada. Mas *esto* es lo que ha sucedido: del tronco del árbol aquel de la venganza y del odio, del odio judío — del más profundo y sublime de los odios, un odio creador de ideales, transformador de valores, que jamás ha tenido igual sobre la Tierra — surgió algo así mismo sin igual, un *amor nuevo*, el más profundo y sublime de todos los amores: — ¡de qué otro tronco habría podido surgir?... Mas ¡no se piense que vino a ser la auténtica negación de aquella sed de venganza, lo opuesto al odio judío! ¡No, la verdad es lo contrario! Del odio surgió ese amor en su copa, a modo de corona[76], corona triunfante que se iba desplegando y desplegando a lo ancho en la más pura claridad y plenitud solar; un amor que como quien dice andaba en ese reino de la luz y de la altura a la busca de los mismos fines que el odio, la victoria, el botín, la seducción, con el mismo impulso con que las raíces de dicho odio se iban hundiendo cada vez más y con más ansia en todo lo que poseía profundidad y era maligno[77]. Ese Jesús de Nazaret, el evangelio encarnado del amor, el «redentor» que trae la bienaventuranza y la victoria a los pobres, los enfermos y los pecadores — ¿no era precisamente la seducción[78] en su forma más inquietante e irresistible, la seducción y el rodeo hacia dichos valores *judíos*, innovaciones del ideal? ¿No es por medio de ese rodeo del «redentor», quien en apariencia contradice y liquida a Israel, como Israel alcanza la meta última de su sublime afán de venganza? ¿No forma parte del arte secreto y negro de una auténtica *gran* política de la venganza, una venganza soterránea, calculadora, de largo alcance y efectos paulatinos, el que Israel tuviera que negar delante de todo el mundo al verdadero instrumento de su venganza en cuanto enemigo mortal suyo y tuviera que crucificarlo para que «todo el mundo», es decir, todos los adversarios de Israel, pudieran morder ese anzuelo sin poner reparo alguno? Y, por otro lado, ¿había alguien que fuera capaz de imaginar, por muy refinado que fuera su espíritu, un cebo *más peligroso* que ése? ¿Algo cuya fuerza para seducir, extasiar, anestesiar y corromper fuese equiparable a la de ese símbolo que es la «sagrada cruz», esa paradoja escalofriante de un «Dios en la cruz», ese misterio de una crueldad extrema, última, inimaginable, la de autocrucifixión de Dios para *salvar al hombre*?... Al menos es cierto que Israel *sub hoc signo*[79], con su venganza y la transvaloración de todos los valores habidos hasta el momento, ha triunfado una y otra vez sobre todos los demás ideales, sobre todos los ideales *más nobles*. — —

9.

— «Pero ¿cómo sigue usted hablando de ideales *más nobles*! Atengámonos a los hechos: el pueblo — o "los esclavos", o "la plebe", o "el rebaño", o como usted prefiera llamarlo — ha vencido, y si eso sucedió gracias a los judíos, ¡muy

[75] En el sentido de que duran mucho.

[76] *Krone*: vale tanto por «corona» como por «copa (de un árbol)»; de ahí el doblete.

[77] *böse*: «malo [malvado]».

[78] *Verführung*: tiene ya algo de negativo, es «tentar, inducir a hacer algo malo»; morfológicamente es «llevar por mal camino».

[79] En latín: «bajo este signo». Hace referencia a las palabras, *in hoc signo vinces*, con que la leyenda dice que triunfó Constantino en la batalla contra Majencio el año 312; cfr. M 96, OC III, p. 539.

bien!, en ese caso jamás un pueblo ha tenido una misión histórica de alcance más universal. "Los señores" están acabados; ha vencido la moral del hombre común[80]. Se puede tomar esa victoria también como un envenenamiento de la sangre (ha llevado a que se mezclen las razas unas con otras de manera confusa) — no lo niego; pero, sin duda alguna, dicha intoxicación se ha *logrado*. La «redención» del género humano (a saber, respecto de "los señores") sigue su marcha del mejor modo posible; todo se judaíza, se cristianiza o se aplebeya (¡qué importan las palabras!) a ojos vistas. El curso del envenenamiento a través del cuerpo entero de la humanidad parece imparable, su *tempo*, su paso puede que sean a partir de ahora cada vez más lentos, más delicados e imperceptibles, más prudentes — está claro que hay tiempo... Así las cosas, ¿tiene hoy en día la Iglesia una tarea que sea *necesaria*, tiene siquiera derecho a existir? ¿O se podría prescindir de ella? *Quaeritur*[81]. Parece que la Iglesia, en vez de acelerar dicho curso, antes bien lo detiene y lo contiene. Ahora bien, quizá sea ésa su utilidad... Cierto es que ha acabado siendo algo tosco y rústico, que repele a una inteligencia más delicada, a un gusto verdaderamente moderno. ¿No debería, al menos, refinarse un poco?... Hoy en día, más que atraer, aliena... ¿Quién de nosotros sería un espíritu libre[82] si no existiera la Iglesia? Nos repele la Iglesia, *no* su veneno... Si dejamos de lado la Iglesia, también a nosotros nos gusta su veneno...» — Tal, el epílogo a mi discurso de un «espíritu libre», de un animal sincero, como ha quedado de sobra claro, por demás, un demócrata; hasta ahora había estado escuchándome y no pudo aguantarse al ver que me callaba. Y es que me parece que en este punto hay mucho que callar. —

10.

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento*[83] mismo se vuelve creativo y engendra valores: el resentimiento de seres a quienes la reacción verdadera, que es la de la acción, les está vedada, que solo gracias a una venganza imaginaria se ve resarcido. Mientras que toda moral noble surge de un triunfante decirse-sí a sí mismo, la moral de los esclavos dice de antemano «no» a un «exterior », a un «otro», a un «no-yo»[84]: y *este* «no» es un acto creati-

---

[80] *des gemeinen Mannes*: no está de más recordar que «el hombre común», que en este caso es, además, «el varón común», es «el hombre *del* común», es quien forma parte del «común de las gentes», y no tanto una «persona vulgar u ordinaria», como nuestra mirada individualista nos llevaría a entender.

[81] En latín: «Se pregunta.»

[82] *Freigeist*: las comillas con que Nietzsche estigmatiza la siguiente aparición del término pueden dar ya una idea..., pero conviene recordar que los verdaderos «espíritus libres» suelen ser *freie Geister* y no *Freigeister*; se podría decir, para distinguirlos bien, «librespíritus», al estilo de «librepensadores». Cfr. JGB 44, que aclara este asunto.

[83] *Ressentiment*: si bien Nietzsche, al escribirlo con mayúscula, lo está germanizando, en aquella época el término era propio del francés; al menos no hay constancia de él en el Diccionario de los Grimm. Aun así, teniendo en cuenta la cercanía del francés y el hecho de que hoy es ya una voz propia de la lengua alemana, lo pondré en castellano, *resentimiento*. Nietzsche parece haberlo tomado de la obra de E. Dühring, *Der Werth des Lebens* [El valor de la vida], Breslau, 1865; cfr. FP II, 1.ª, 9 [1], p. 157, donde según el resumen que Nietzsche hace de la obra de Dühring, éste asociaría el resentimiento a la venganza y entendería ambos como fundamento de la justicia.

[84] *«Nicht-selbst»*: literalmente, «no-uno mismo».

vo. Esta inversión de la mirada establecedora de valores — ese estar dirigido *necesariamente* hacia fuera en lugar de volver sobre sí mismo — es inherente al resentimiento: la moral de los esclavos, para surgir, requiere siempre un mundo opuesto y exterior; dicho en términos fisiológicos, necesita estímulos externos para comenzar a actuar, — su acción es de raíz reacción. En la manera noble de valorar sucede al revés: actúa y surge espontáneamente, y solo busca su contrario para decirse-sí a sí misma con mayor satisfacción, con mayor júbilo, — su concepto negativo «inferior» «común» «malo [vulgar]» no es sino un pálido contraste, nacido más tarde, si lo comparamos con el concepto básico, que es el positivo, impregnado por completo de vida y pasión, «¡nosotros, los nobles; nosotros, los buenos; nosotros, los hermosos; nosotros, los felices!» Cuando la manera noble de valorar yerra y ofende a la realidad, suele suceder esto en lo que toca a la esfera que *no* le resulta lo bastante conocida, es más, la esfera de cuyo conocimiento real se defiende con firmeza: en ocasiones juzga mal la esfera que desprecia, que es la del hombre común, la del pueblo bajo; por otro lado, sea como sea, téngase en cuenta que el afecto del desprecio, del mirar por encima del hombro, con superioridad, aun suponiendo que *falsee* la imagen de lo despreciado, no llegará ni con mucho a falsearla como lo haría el odio reprimido, la venganza del impotente al atacar a su adversario — *in effigie*[85] naturalmente. De hecho en el desprecio andan involucradas demasiado descuido y ligereza, demasiado apartar la vista, demasiada impaciencia e incluso demasiado contento propio, como para estar en condiciones de convertir su objeto en un verdadero esperpento, en un monstruo. No hay que pasar, empero, por alto las *nuances*[86] casi benévolas que, por ejemplo, la aristocracia griega pone en todas las palabras con que distingue de sí al pueblo bajo; cómo en todo momento se incorpora en ellas, dulcificándolas, una suerte de lástima, de consideración e indulgencia, hasta el punto de que casi todas las palabras que corresponden al hombre común han acabado por quedar como expresiones de «infeliz», «digno de lástima» (véanse δειλός[87], de... δείλαιος[88], πονηρός [89], μοχθηρός[90], refiriéndose propiamente las dos últimas al hombre común en cuanto esclavo del trabajo y bestia de carga) — y cómo, por otro lado, «malo» «bajo» «infeliz» jamás dejaron de sonar al oído griego en un tono único, con un timbre en que predominaba lo de «infeliz»: y esto era herencia de la antigua manera más noble y aristocrática de valorar, que ni siquiera en el desprecio reniega de sí misma ( — recordémosles a los filólogos en qué sentido se empleaban ὀϊζυρός[91], ἄνολβος[92], τλήμων[93], δυστυχεῖν[94], ξυμφορά[95]). Los «biennacidos» se veían precisamente como los «felices»; no tenían que construir artificiosamente su felicidad mirando a sus enemigos, y en ocasiones convencerse, *mentirse* (como suelen hacer los hombres del resentimiento); y también sabían, por

85 En latín: «en efigie».
86 En francés: «matices».
87 En griego: «miedoso, cobarde; vulgar, pobre».
88 En griego: «desdichado».
89 En griego: «vil, malvado; malo [defectuoso]; desafortunado».
90 En griego: «de mala calidad; desgraciado».
91 En griego: «lamentable».
92 En griego: «infortunado. miserable».
93 En griego: «resignado, sufrido».
94 En griego: «fracasar, tener mala suerte».
95 En griego: «desdicha».

ser hombres cabales, llenos de fuerza y, por lo tanto, *necesariamente* activos, no separar la acción de la felicidad, — el estar activos contaba para ellos de necesidad como parte de la felicidad (de donde toma su origen εὖπραττειν[96]) — todo ello muy en oposición a lo que era la «felicidad» en la categoría de los impotentes, oprimidos, infectados de sentimientos envenenados y hostiles, entre los cuales se presenta esencialmente como narcosis, anestesia, calma, paz, «Sabbat», distensión del ánimo y desperezamiento, en fin, de manera *pasiva*. Mientras el hombre noble vive con confianza y franqueza ante sí mismo (γενναῖος, «aristócrata de nacimiento», subraya la *nuance* de «franco» y también de «ingenuo»), el hombre del resentimiento no es ni franco ni ingenuo, ni sincero ni directo consigo mismo. Su alma *bizquea*; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas traseras, todo lo oculto le da la impresión de ser *su* mundo, *su* seguridad, *su* solaz; sabe de callar, de no olvidar, de esperar, de empequeñecerse y humillarse por el momento. Una raza de tales hombres del resentimiento acabará por fuerza siendo *más inteligente*[97] que cualquier raza noble, y ensalzará la inteligencia en una medida por completo distinta: a saber, en cuanto condición de existencia de primer orden, mientras que para los hombres nobles la inteligencia posee solo un ligero regusto de lujo y refinamiento: — en su caso no es ni mucho menos tan esencial como la perfecta seguridad funcional de los instintos *inconscientes* que los regulan o incluso cierta imprudencia[98], por ejemplo, el lanzarse con valor y sin titubeo, sea contra el peligro, sea contra el enemigo, o lo repentino y exaltante de uno de esos ataques de cólera, amor, veneración, agradecimiento o venganza en los que en todas las épocas se han reconocido las almas nobles. El propio resentimiento del hombre noble, cuando aparece en él, se consuma y agota en lo que diríamos una reacción inmediata y, por ello, no *envenena*: por otro lado, ni siquiera aparece en innumerables casos en que inevitablemente aparecería entre los débiles e impotentes. El no poder tomar en serio durante largo tiempo a sus enemigos, las desgracias propias, las propias *atrocidades* — tal es el signo de las naturalezas plenas y fuertes, en las que hay un exceso sobrante de fuerza plástica, reconstituyente, restablecedora y que hasta hace olvidar (un buen ejemplo de ello en el mundo moderno es Mirabeau, que carecía de memoria para los insultos y las infamias que con él se cometieron, y que si era incapaz de perdonar es porque — olvidaba). Un hombre así se sacude de encima de un solo golpe toda la gusanera que en otros anida oculta; solo en él es también posible otra cosa, suponiendo que sea en absoluto posible en este mundo — el verdadero «*amor* a sus enemigos». ¡Cuán profundo respeto tiene el hombre noble por sus enemigos! — y un respeto profundo como ese es ya un puente hacia el amor... ¡Llega a reclamar para sí su enemigo, como una distinción propia, no acepta otro enemigo que aquel en quien no haya nada que despreciar y sí *muchísimo* que honrar! Imaginémonos, por el contrario, «al enemigo» tal como lo concibe el hombre del resentimiento — y justo en eso consiste su acción, su creación: ha concebido «el enemigo malo [malvado]», «*el malo* [*malvado*]», y, además, en cuanto concepto

[96] En griego: «hacer bien, que a uno le vayan bien las cosas».
[97] *klüger*: con el matiz añadido de «astuta, prudente».
[98] *Unklugheit*: aquí «imprudencia» es lo más adecuado, mas no hay que olvidar que es también «falta o escasez de inteligencia». Sobre la oposición cálculo / instinto puede verse JGB 191.

básico, a partir del cual se inventa también, como reflejo y contrapartida de aquél, un «bueno» — ¡él mismo!...

11.

¡Así pues, justo lo contrario de lo que ocurre con el noble, quien primero concibe el concepto básico de «bueno» de manera espontánea, es decir, partiendo de sí mismo, y solo a partir de aquél se crea el de «malo [vulgar]»! Este «malo [vulgar]» de origen noble y aquel «malo [malvado]» fermentado en la olla del odio insatisfecho — el primero, una creación ulterior, algo incidental, un color complementario; el segundo, en cambio, el original, el comienzo, el *acto* propiamente dicho en la concepción de una moral de esclavos — ¡cuán distintas resultan esas dos palabras, «malo [vulgar]» y «malo [malvado]», que en apariencia se oponen ambas al mismo concepto de «bueno»! ¡Mas *no* es el mismo concepto de «bueno»: conviene preguntarse, antes de nada, *quién* es el verdadero «malo [malvado]», dicho sea en el sentido de la moral del resentimiento. La respuesta exacta es: *precisamente* el «bueno» de la otra moral, precisamente el noble, el poderoso, el que manda, solo que reteñido, tergiversado[99], visto del revés con el ojo envenenado del resentimiento. Hay aquí algo que de ningún modo queremos negar: quien ha conocido a aquellos «buenos» únicamente como enemigos, no ha conocido sino *enemigos malvados*, y los mismos hombres que gracias a la costumbre, el respeto profundo, los usos, el agradecimiento, y aún más gracias a la vigilancia mutua y el espíritu de rivalidad *inter pares*[100] se mantienen de manera estricta dentro de sus límites, y que, por otro lado, en sus relaciones mutuas demuestran tanta inventiva en lo que toca a atenciones, dominio de sí, sentido del tacto, fidelidad, orgullo y amistad, — no son hacia fuera, esto es, allí donde comienza el elemento extraño, la *tierra* extranjera, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos. Disfrutan entonces de libertad respecto de toda coerción social, se resarcen en ese estado salvaje de la tensión que les crea una larga reclusión y clausura en la paz de la comunidad, *retornan* a la inocencia propia de la conciencia del animal de rapiña, cual monstruos alborozados que acaso dejan tras de sí una serie atroz de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con la misma loca alegría y el alma tranquila que si hubieran cometido una gamberrada estudiantil, convencidos de que los poetas volverán a tener, y por mucho tiempo, algo que cantar y celebrar. No se puede negar que en el fondo de todas estas razas nobles se encuentra el animal de rapiña, la espléndida *bestia rubia*[101] que merodea codiciosa de presas y de victoria; de cuando en cuando se hace necesario que ese fondo oculto se descargue, que vuelva a salir la fiera, que recupere su estado salvaje:

---

[99] *umgedeutet*: podría decirse también «reinterpretado». Se trata aquí de una serie de tres *um-*, cuyo significado es «dar la vuelta», «cambiar radicalmente»: «el color, la interpretación, la mirada», *umgefärbt, umgedeutet, umgesehn*.

[100] En latín: «entre iguales».

[101] Wotling dedica una larga y jugosa nota al famoso tema de «la bestia rubia», cfr. pp. 88 ss. Puede verse también P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995, pp. 190 ss. Allí apunta cómo fue W. Kaufmann el primero en señalar el sentido de la imagen, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton UP, 1950, pp. 196 y 260; cfr. asimismo D. Brennecke, «Die blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagworts», *Nietzsche-Studien*, 5, 1976, pp. 113-145.

— las aristocracias romana, árabe, germana, japonesa, los héroes de Homero, los vikingos escandinavos — todos ellos coinciden en tal necesidad. Son las razas nobles las que han dejado tras de sí el concepto de «bárbaro» por todos los lugares por que han pasado; incluso en la cultura más elevada se revela la conciencia de ello y cierto orgullo al respecto (por ejemplo, cuando Pericles dice a los atenienses, en aquel famoso discurso fúnebre, «nuestro arrojo se ha abierto camino por todas las tierras y mares, dejando por todas partes recuerdos imperecederos para bien *o para mal*»[102]). Ese «arrojo» de las razas nobles, que se muestra de manera loca, absurda, repentina, lo imprevisible, lo inverosímil, como quien dice, de sus empresas — Pericles destaca la ραθυμία[103] como motivo de distinción — su indiferencia y desprecio respecto de la seguridad, el cuerpo, la vida, el bienestar, su buen humor aterrador[104] y el gozo profundo con que todo lo destruyen, con que se deleitan en la victoria y la crueldad — para los que tuvieron que sufrirlo todo eso se resumía en la imagen del «bárbaro», del «enemigo malvado», por ejemplo, el «godo» o el «vándalo». La desconfianza profunda, glacial que el alemán todavía despierta, incluso ahora, en cuanto logra el poder — no deja de ser un eco atávico de aquel espanto imborrable con que durante siglos Europa fue testigo de la furia de la bestia rubia germánica (por más que entre los antiguos germanos y nosotros los alemanes apenas subsista ya afinidad de concepto, cuánto menos de sangre). En otro lugar[105] he hecho notar la perplejidad de Hesíodo cuando reflexionaba acerca de la sucesión de las épocas de la cultura e intentaba expresarlas por medio del oro, la plata, el bronce: a la incoherencia que para él presentaba el mundo de Homero, un mundo espléndido, pero a la vez tan terrible, tan brutal, no supo responder de otra manera que haciendo de una época dos, que situó una tras otra — primero, la época de los héroes y los semidioses de Troya y Tebas, tal como se había conservado aquel mundo en la memoria de las estirpes nobles, que en ella tenían a sus antepasados; luego, la edad de bronce, tal y como se le presentaba aquel mismo mundo a los descendientes de los sojuzgados, desposeídos, maltratados, deportados, vendidos: como una edad de bronce, es decir, dura, fría, cruel, sin sentimientos ni conciencia, que lo aplastaba todo y todo lo teñía de sangre. Suponiendo que fuera cierto lo que hoy, en cualquier caso, se cree que es la «verdad», esto es, que el *sentido de toda cultura* es hacer del animal de rapiña «hombre», por medio de la crianza[106], un animal manso y civilizado, un *animal doméstico*, sin duda alguna habría que considerar que el verdadero *instrumento de la cultura* son aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuya ayuda se había logrado llevar al oprobio a los linajes nobles junto con sus ideales y así vencerlos; con esto, sin embargo, no se estaría diciendo que los *portadores* de dichos instintos fuesen a su vez los representantes de dicha cultura. Lo contrario sería más bien no solo lo más probable — ¡no!, ¡hoy en día es *obvio*! Esos portadores de los instintos opresivos y ávidos de revancha, los descendien-

---

[102] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 41.

[103] En griego: «ligereza, irreflexión». Lo hace en *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 39.

[104] *entsetzliche Heiterkeit*: «buen humor», entendido *humor* en cuanto estado de ánimo constituyente. Wotling dice *gaieté d'esprit*; «aterrador», «espantoso», «que pode los pelos de punta», como traduce Kaufmann, *hair-raising cheerfulness*.

[105] Cfr. M 189, «De la gran política», OC III, pp. 585-6; se refiere allí a *Los trabajos y los días*, vv. 140-173.

[106] *herauszüchten*: entiéndase «crianza» en cuanto «acción o proceso de criar».

tes de toda la esclavatura[107] europea y no europea, de toda la población prearia en particular — ¡representan el *retroceso*[108] de la humanidad! ¡Esos «instrumentos de la cultura» son una vergüenza de la humanidad y, más que otra cosa, una sospecha, un contraargumento contra la «cultura»! Uno tiene todo el derecho a no librarse del temor a la bestia rubia que habita en el fondo de todas las razas nobles y a estar en guardia: mas ¿quién no preferiría sentir temor cien veces si al tiempo pudiera admirar que *no* sentir temor[109] pero tampoco poder librarse jamás de la repugnante visión de los malogrados, disminuidos, atrofiados, intoxicados? ¿Y no es esa *nuestra* fatalidad? ¿Qué es lo que hoy *nos* suscita aversión por «el hombre»?, — pues *sufrimos* del hombre, de eso no hay duda. — *No* el temor; más bien el que ya no tengamos nada que temer del hombre; el que sea la rebosante gusanera «hombre» la que ocupa un lugar preferente; el que el «hombre manso», el mediocre desagradable y sin remedio haya llegado a sentirse meta y cima, sentido de la historia, el «hombre superior»; — es más, el que tenga cierto derecho a sentirse así, puesto que se ve lejos de la muchedumbre de malogrados, enfermizos, cansados, decrépitos a que hoy Europa comienza a apestar, y, así, en cuanto algo al menos relativamente logrado, al menos capaz de vivir, que al menos dice «sí» a la vida...

12.

Llegados a este punto no puedo contener un lamento ni ocultar una última esperanza. ¿Qué es lo que a mí en particular me resulta del todo insoportable? ¿Eso a lo que no consigo acomodarme, que hace que me ahogue y me consuma? ¡Aire viciado! ¡Aire viciado! ¡El que se acerque a mí algo malogrado; el que yo tenga que oler las tripas de un alma malograda!... ¿Qué es, por otro lado, lo que no se soporta de la miseria, la privación, el mal tiempo, la larga enfermedad[110], las fatigas, el aislamiento? En el fondo con todo lo demás uno se las arregla, habiendo nacido, como es el caso, para una existencia soterránea y combativa; una y otra vez se sale a la luz, una y otra vez se vive la hora dorada del triunfo, — y en ese momento está uno como ha nacido, inquebrantable, tenso, dispuesto a lo nuevo, a lo aún más difícil, más lejano, como un arco al que lo único que la necesidad le hace es tensarlo cada vez más. — ¡Mas — suponiendo que haya patronas en el cielo que me protejan más allá del bien y del mal — concededme de vez en cuando, concededme una mirada, aunque solo sea una mirada, sobre algo que esté completo, del todo acabado, feliz, poderoso, triunfante, en lo que aún haya algo que temer! ¡Una mirada sobre un hombre que justifique *al* hombre, un caso afortunado que complete y redima al hombre, por causa del cual pueda uno conservar *la fe en el hombre*! Pues así están las cosas: el empequeñecimiento y el allanamiento del hombre europeo encierran nuestro *mayor* peligro, es un espectáculo que cansa... Hoy en día no vemos nada que pretenda ser más grande, presenti-

[107] *Sklaventhum*: «el conjunto de los esclavos», que es lo que viene a significar «esclavatura».
[108] *Rückgang*: «retroceso, decadencia, fracaso».
[109] Cfr. al respecto JGB 201.
[110] *Siechthum*: término más preciso que el corriente para «enfermedad», *Krankheit*, que remite a un padecimiento largo, que va consumiendo hasta provocar el agotamiento. Cfr. al respecto el «prefacio» a la 2.ª ed. de *La gaya ciencia*, en particular la sección 3, OC III, pp. 719 ss. (W.)

mos que las cosas van cuesta abajo, de mal en peor, hacia lo más flojo, más bonachón, más prudente, más cómodo, más mediocre, más indiferente, más chino[111], más cristiano — el hombre, no cabe duda, se hace cada vez «mejor»... Justo en esto se encuentra la fatalidad de Europa — con el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto profundo por él, la esperanza e incluso la voluntad de él. En la actualidad la visión del hombre cansa — ¿qué es hoy día el nihilismo sino *eso*?... Estamos cansados *del hombre*...

13.

— Mas volvamos atrás: el problema del *otro* origen de lo «bueno», de lo bueno tal como lo ha concebido el hombre del resentimiento, requiere una conclusión. — El que los corderos sientan rencor contra las grandes aves rapaces es algo que no sorprende: solo que eso no es ninguna razón para tomarles a mal, a las grandes aves rapaces, el que se apoderen de los corderitos. Y cuando los corderos dicen entre sí «estas aves rapaces son unas malvadas; así que quien no sea un ave rapaz, sino todo lo contrario, un cordero — ¿no habrá de ser bueno?», nada hay que objetar a lo que es la instauración de un ideal, salvo que las aves rapaces echen una mirada burlona y quizá se digan: «*nosotras* no les tenemos rencor alguno a estos buenos corderos, en realidad los queremos mucho: nada es más sabroso que un tierno corderito.» — Exigir de la fuerza que *no* se muestre como tal, que *no* suponga un querer-someter, aplastar, dominar, una sed de enemigos y resistencias y triunfos es tan absurdo como exigir de la debilidad que se muestre en cuanto fuerza. Un *quantum* de fuerza no es sino un *quantum* tal de pulsión, de voluntad, de acción — mejor dicho, no es más que la propia pulsión, voluntad, acción[112], y si llega a parecer otra cosa es solo porque nos engaña, seductor[113], el lenguaje (y los errores básicos de la razón, en él petrificados[114]), que entiende y malentiende que toda acción viene causada por un actor, por un «sujeto». Del mismo modo, ciertamente, como el pueblo separa el rayo del relámpago, y considera que este último es el *hacer*, el efecto de un sujeto que se llama rayo, asimismo la moral del pueblo aísla también la fuerza de la expresión de la fuerza, como si detrás del fuerte hubiera un substrato indiferente, que *fuera libre* de expresar la fuerza o no. Mas no hay un substrato tal; no hay ningún «ser» detrás del hacer[115], del actuar, del llegar a ser; «el autor»[116] es algo que simplemente se añade al hacer, — el hacer lo es todo. El pueblo, al hacer que el rayo relampaguee, lo que en el fondo hace es duplicar el hacer, un hacer-hacer[117]: pone el mismo suceso dos veces, una en cuanto causa, la otra en cuanto efecto de la causa. Los investigadores de la naturaleza no lo hacen mejor al decir «la fuerza mueve,

[111] Señala Wotling que «chino» conviene entenderlo en sentido psicológico, esto es, pulsional; cfr. al respecto M 206, OC III, pp. 599 s.; GW 24 y 377, OC III, pp. 755 s. y 889 s.; y JGB 210. Asimismo GM I 16.

[112] *Treiben, Wollen, Wirken*: aunque esté repitiendo aquí los sustantivos, realmente se trata de ¡los *verbos* correspondientes, «impulsar, querer, actuar»!

[113] *unter Verführung der Sprache*: *Verführung* tiene el doble sentido de «engañar» y «seducir»; de ahí «nos engaña, seductor, el lenguaje».

[114] Al respecto cfr. JGB 16, 17, 36 y 54; GD, «La «razón» en la filosofía», 5. (W.)

[115] Cfr. GD, «Los cuatro grandes errores». (W.)

[116] *«der Thäter»*: «el que hace».

[117] *ein Thun-Thun*: igual que en castellano, suena a tambor.

la fuerza causa» y demás, — toda nuestra ciencia, con toda su frialdad y su ausencia de afectos, sigue siendo víctima de los seductores engaños[118] del lenguaje y no se ha liberado de las falsas criaturas subrepticiamente introducidas[119], los sujetos (el átomo, por ejemplo, es una de esas criaturas apócrifas, otro tanto la «cosa en sí» kantiana): nada tiene de extraño el que las pasiones de la venganza y el odio, a las que se ha renunciado pero arden ocultas, se aprovechen de dicha creencia, hasta el punto de no sostener con mayor fervor ninguna otra que la de creer que *el fuerte es libre* de ser débil y la rapaz, de ser cordero: — de ese modo obtienen el derecho de *achacar*, para sí, a la rapaz el ser rapaz... Cuando los oprimidos, los pisoteados, los violentados, llevados por la vengativa astucia de la impotencia tratan de animarse diciendo:«¡seamos distintos que los malvados, seamos buenos! Y bueno es todo el que no violenta, el que no hiere a nadie, el que no agrede, el que no se desquita, dejando la venganza a Dios, quien se mantiene, al igual que nosotros, en lo oculto y evita todo lo malo [malvado] y pide poco de la vida, al igual que nosotros, los pacientes, los humillados, los justos» — esto, escuchado con frialdad y sin prejuicios, no significa otra cosa que: «nosotros los débiles, no hay vuelta de hoja, somos débiles; está bien que no hagamos nada *para lo cual no somos lo bastante fuertes*» — pero esa amarga realidad, esa prudencia de ínfimo rango, que incluso los insectos poseen (cuando el peligro es grande, suelen fingirse muertos para no hacer «demasiado»), se ha vestido, gracias a esa falsificación y a ese mentirse a sí mismos, con las galas de la virtud que renuncia, se calla y espera, como si la debilidad del débil — es decir, su *esencia*, su obrar, toda su realidad, única, inevitable e inalienable — fuera un logro voluntario, algo pretendido, elegido, un *acto*, un *mérito*. Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el cual suele santificarse toda mentira, este tipo de hombre tiene la *necesidad* de creer en el «sujeto» indiferente, libre de elegir. El sujeto (o, dicho en términos más populares, el *alma*) ha sido hasta ahora el mejor dogma de fe que ha habido en este mundo, quizá porque a la mayoría de los mortales, de los débiles y los oprimidos de toda clase, ese autoengaño sublime les permitía interpretar la propia debilidad en cuanto libertad, y su ser así y asá en cuanto *mérito*.

14.

— ¿Quiere alguien mirar hacia abajo, y echar una ojeada en el secreto de cómo se *fabrican ideales* en la Tierra? ¿Quién tiene valor para hacerlo?... ¡Adelante! Aquí se abre a la mirada la visión de ese taller oscuro. Espere usted un momento, señor Curioso y Atrevido: sus ojos tienen antes que acostumbrarse a esa falsa luz iridiscente... ¡Eso es! ¡Suficiente! ¡Hable usted ahora! ¿Qué ocurre allí abajo? Diga usted lo que ve, hombre de la más temeraria curiosidad — ahora soy yo el que escucha. —

— «No veo nada, pero así oigo mejor. Es un rumorear y un murmurar cauto, quedo, malicioso que brota de todas las esquinas, de todos los rincones. Diría que mienten; todos los sonidos empalagan con su suavidad meliflua. La debili-

[118] *Verführung*: como apuntaba líneas arriba, tiene el doble sentido de «engañar» y «seducir»; de ahí «seductores engaños».

[119] *Wechselbalg*: es una criatura propia de las leyendas y los cuentos, el falso niño que se deja en lugar del robado por un espíritu maligno (Dicc. de los Grimm).

dad ha de convertirse, por medio de la mentira[120], en *mérito*, no hay duda — es como usted decía.» —

— ¡Siga!

— «...y la impotencia que no se desquita, en "bondad"; la bajeza pusilánime, en "humildad"[121]; el sometimiento a quienes se odia, en "obediencia" (a saber, obediencia a alguien de quien se dice que ordena dicho sometimiento, — lo llaman Dios). Lo inofensivo del débil, la propia cobardía de la que tanto tiene, su estar-a-la-puerta, el inevitable tener-que-esperar logran así un buen nombre, el de «paciencia», a la que se llama también *la* virtud; el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, acaso hasta perdón ("pues *ellos* no saben lo que hacen[122] — ¡solo nosotros sabemos lo que *ellos* hacen!"). Hablan también del "amor a los enemigos"[123] — y al hacerlo sudan.»

— ¡Siga!

— «Son miserables, no cabe duda, todos esos chismosos, falsificadores de pacotilla, aunque estén calentitos acurrucados unos junto a otros — mas me dicen que su miseria es una elección y una distinción que Dios les ha otorgado, que a quien más se quiere más se le pega; quizá esa miseria sea también una preparación, una prueba, un aprendizaje, tal vez sea incluso algo más — algo que alguna vez encuentre su recompensa y se vea pagado con enormes intereses en oro, ¡no!, en felicidad. A eso lo llaman "la bienaventuranza".»

— ¡Siga!

— «Ahora me dan a entender que no solo son mejores que los poderosos, los señores de la Tierra, cuyos esputos tienen ellos que lamer (*no* por miedo, ¡de ningún modo por miedo!, sino porque Dios les manda honrar a toda autoridad[124]) — que no solo son mejores, sino que también "les va mejor"[125], o, en todo caso, en algún momento les irá mejor. Pero ¡basta!, ¡basta! No lo soporto más. ¡Aire viciado! ¡Aire viciado! Ese taller en que se *fabrican ideales* — me da que apesta a mentiras, nada más que a mentiras.»

— ¡No! ¡Espere un momento! Aún no nos ha dicho nada de la obra maestra de esos nigromantes que con todo lo negro producen blancura, leche e inocencia: — ¿no se ha fijado usted en la perfección de su refinamiento, en la más audaz, la más delicada, ingeniosa y mentirosa de sus añagazas de artista? ¡Preste atención! Esos animales de bodega, plenos de venganza y odio — ¿qué es lo que hacen con la venganza y el odio? ¿Ha oído acaso tales palabras? Si se fiara únicamente de lo que dicen, ¿sospecharía acaso que se encuentra entre hombres de resentimiento?...

«Comprendo, volveré a abrir los oídos (¡ah!, ¡ah!, ¡ah!, y cierro la nariz). Ahora sí que oigo lo que antes decían tan a menudo: "Nosotros, los buenos — *nosotros somos los justos*" — a lo que ellos exigen no lo llaman desquite, sino

[120] *umgelogen*: parece ser una creación de Nietzsche, añadiendo a *lügen*, «mentir», el prefijo *um-*, cuyo significado es «dar la vuelta», «cambiar radicalmente»; de igual modo que al principio de GM I 11, se trata, en este caso por partida doble, de un cambio «negativo».

[121] Sobre este procedimiento de interpretación, tan característico en Nietzsche, cfr. E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, PUF, 1986. (W.)

[122] Alusión a las palabras de Cristo en la cruz, *Luc.*, 23:34.

[123] Cfr. *Mat.*, 5:44.; también, JGB 216.

[124] Remite a las palabras de Pablo en la *Carta a los Romanos*, 13:1.

[125] *«besser hätten»*: literalmente, «(lo) tienen mejor», es decir, «*son* mejores y *tienen* mejor».

"el triunfo de la *justicia*"; a lo que ellos odian no es a su enemigo, ¡no!, ellos odian la "*injusticia*"; lo que ellos creen y esperan no es la espera de vengarse, la embriaguez de la dulce venganza ( — «más dulce que la miel», la llamaba ya Homero), sino la victoria de Dios, del Dios *justo*, sobre los impíos; lo que a ellos les queda en la Tierra para amar no son sus hermanos en el odio, sino sus "hermanos en el amor", como ellos dicen, todos los que son buenos y justos en la Tierra.»

¿Y cómo llaman a lo que les sirve de consuelo en las penas de la vida — esa fantasmagoría anticipada de la bienaventuranza futura?

— «¿Cómo? ¿He oído bien? A eso lo llaman "el Juicio Final", la venida de *su* reino[126], el "Reino de Dios" — pero *entretanto* viven "en la fe", "en el amor", "en la esperanza"».

— ¡Basta! ¡Basta!

15.

¿En la fe en qué? ¿En el amor a qué? ¿En la esperanza de qué? — Esos débiles — que alguna vez quieren ser *ellos* también los fuertes, no cabe duda, alguna vez ha de venir también *su* reino — «el Reino de Dios» lo llaman, nada menos, entre ellos, como decíamos: ¡son, desde luego, tan humildes en todo! Solo que para ver *algo así*, hace falta vivir largo tiempo, más alla de la muerte, — hace falta, desde luego, la vida eterna, para poder resarcirse, también eternamente, en el «Reino de Dios» de esta vida terrenal «en la fe, el amor, la esperanza.» Resarcirse ¿de qué?, ¿con qué?... Diría que Dante se equivocó groseramente al poner sobre la puerta del Infierno, con una ingenuidad que causa pavor, aquella inscripción «también a mí me creó el amor eterno»[127]: — sobre la puerta del Paraíso cristiano y su «felicidad eterna» podría estar en cualquier caso, y con mayor razón, la inscripción «también a mí me creó el *odio eterno*» — ¡en el supuesto de que pueda figurar una verdad sobre la puerta que esconde una mentira[128]! Pues ¿qué es la bienaventuranza de ese Paraíso?... Tal vez pudiéramos adivinarlo; pero es mejor que nos dé testimonio expreso una autoridad nada despreciable en tales asuntos, Tomás de Aquino[129], el gran maestro y santo. «*Beati in regno coelesti*», dice con la mansedumbre de un cordero, «*videbunt poenas damnatorum*, ut beatitudo illis magis complaceat»[130] ¿O prefieren oírlo en un tono más fuerte, de la boca, por ejemplo,

[126] ihres *Reich*: *su* reino, «el de ellos».

[127] Cfr. Dante, *La divina comedia*, Infierno c. III, vv. 5-6: «*facemi* la divina podestate, / la somma sapienza e'l *primo amore*», «me crearon la divina potestad, la suma sabiduría y el amor primero»; Nietzsche se queda con «el amor primero», ciertamente, divino.

[128] Wotling recuerda como posible origen de la chanza nietzscheana una máxima de Chamfort que aplica una inversión parecida, relativa en este caso al v. 9 de dicho canto III, el famoso rótulo del Infierno: *Lasciate ogni Speranza, voi ch'entrate*, «perded toda esperanza al traspasarme»; Chamfort propone aplicarlo al Paraíso: «De muy grado pondría sobre la puerta del Paraíso el verso que el Dante puso sobre la del Infierno». [Cito de Pascal *et alia*, *Moralistas franceses. Máximas, pensamientos y caracteres*, ed. de J.A. Millán Alba, Almuzara, 2008, p. 833.]

[129] Cfr. *Comment. Sentent. IV*, L 2, 4, 4 (según KSA 14 379).

[130] En latín: «En el reino celestial los bienaventurados verán las penas de los condenados, *para que su bienaventuranza les complazca aún más*.» *Summa theologica* III, suplemento, cuestión 94, art. 1 dice exactamente: «Et ideo, *ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat*, et de ea uberiores gratias Dei agant, datur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur» [Por eso, *para*

de uno de los triunfantes Padres de la Iglesia, que desaconsejaba a sus fieles los crueles deleites de los espectáculos públicos — mas ¿por qué? «La fe nos ofrece, claro está, muchas más cosas — dice, *de spectac.* cap. 29 ss.[131] — *cosas mucho más fuertes*; gracias a la redención tenemos a nuestra disposición alegrías por completo distintas; en lugar de atletas tenemos a nuestros mártires; que queremos sangre, ahí está la sangre de Cristo… Pero ¡lo que nos espera el día de su vuelta, de su triunfo!» — y sigue así, ese visionario extasiado: «*At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus judicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo*! Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem, *spectans tot et tantos* reges, *qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescentes! Item praesides* (los gobernadores de las provincias) *persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes! Quos praeterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poetas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales* (cuanto mejor sea su voz, más fuertes serán sus gritos) *in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum* insatiabilem *conferre, qui in dominum desaevierunt.* "*Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius* (como viene a mostrar todo lo que sigue y en particular también ese nombre que se da en el Talmud a la madre de Jesús, a partir de aquí Tertuliano habla a los judíos), *sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur.*" Ut talia spectes, ut talibus *exultes, quis tibi Praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo* per fidem *spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt*? (1 *Cor.* 2,:9.) Credo circo *et utraque cavea* (primera y cuarta fila, o, según otros, escenario de comedia o de tragedia) *et omni stadio gratiora*»[132].

Per fidem[133]: así está escrito.

---

*que la bienaventuranza de los santos les complazca más*, y por ella den gracias más rendidas a Dios, se les concede que vean perfectamente la pena de los impíos]

[131] Estos pasajes de Tertuliano se los solicitó Nietzsche a su amigo F. Overbeck, especialista en los Padres de la Iglesia; cfr. cartas de 17 de julio de 1887, CO V 332, y de 30 de agosto de 1887, CO V 354.

[132] En latín: «Pero hay, además, otros espectáculos, el día último y perpetuo del juicio, día inesperado para los gentiles, del que se burlaban, el día en que este viejo mundo y todas sus generaciones se consumirán en un solo fuego. ¡Qué magno espectáculo ese! *¡Cuánto que admirar! ¡Cuánto de que reír! ¡Allí gozaré! ¡Allí me regocijaré* viendo a tantos y tan grandes reyes, de quienes se decía que habían sido recibidos en el cielo, cómo gimen en las tinieblas profundas junto a Júpiter mismo y sus testigos! ¡Y cómo los magistrados que persiguieron el nombre del Señor se derriten en llamas más atroces que aquellas con que ellos mismos, con su atrocidad, hicieron sufrir a los cristianos! ¡Y cómo aquellos sabios filósofos enrojecen delante de sus disci-

16.

Vayamos concluyendo. Los dos valores *contrapuestos* «bueno y malo [vulgar]», «bueno y malo [malvado]» han sostenido durante miles de años una lucha terrible sobre la faz de la Tierra; y si bien desde hace mucho es el segundo valor el que predomina, no faltan, sin embargo, sitios ahora mismo en que la lucha sigue aún sin decidirse. Podría decirse incluso que entretanto la lucha ha ido subiendo de nivel y justo por eso se ha vuelto cada vez más profunda, más espiritual: de modo que hoy en día tal vez no haya un distintivo más decisivo de una «*naturaleza superior*», de una naturaleza más espiritual que el estar escindido en aquel sentido y ser efectivamente el campo de batalla de aquella contraposición. El símbolo de esta lucha, escrito en caracteres que a lo largo de toda la historia de la humanidad se han mantenido legibles hasta ahora, dice «Roma contra Judea, Judea contra Roma»: — no ha habido hasta ahora acontecimiento más grande que *esta* lucha, que *esta* discusión, que *este* antagonismo a muerte[134]. Roma percibía en el judío algo así como la antinaturaleza misma, como quien dice su *monstrum*[135] de los antípodas; en Roma se consideraba al judío «*culpable* de odio contra todo el género humano»[136]: y con razón, siempre que haya razón para vincular la salvación y el futuro del género humano al dominio incondicionado de los valores aristocráticos, los valores romanos. ¿Qué es lo que los judíos, en cambio, percibían en los romanos? Hay mil indicios que nos permiten adivinarlo; pero basta con traer una vez más a las mientes el *Apocalipsis* de Juan, el más brutal y devastador[137] de

---

pulos, mientras arden a la vez que ellos, a los que persuadían de que nada pertenece a Dios y a los que decían que las almas no existen o que no volverán a sus cuerpos originales! ¡Asimismo cómo los poetas tiemblan ante el tribunal no de Radamanto o de Minos, sino de Cristo, con quien no esperaban encontrarse! Entonces se oirá mejor a los actores trágicos, tanto más cuanto que llorarán su propia desgracia; entonces andarán los comediantes mucho más ágiles a causa del fuego; entonces veré al auriga, todo rojo con sus ruedas en llamas; entonces serán de contemplar los atletas, no en los gimnasios, sino arrojados al fuego, a no ser que no quiera que estén vivos [como advierte KSA 13 379, por indicación de M. de Gandillac, *vivos* es error por *visos*, que es lo que Tertuliano realmente dice; esto es: «a no ser que no quiera verlos], sino que prefiera echar una mirada *insaciable* a quienes se ensañaron con el Señor. "Este es, diré, el hijo del carpintero o de la buscona, el que no respetaba el sábado, el samaritano y endemoniado; éste es el que comprasteis a Judas; éste es aquél a quien golpeasteis con la caña y con vuestros puños, al que humillasteis con vuestros escupitajos, a quien disteis a beber hiel y vinagre; éste es aquel a quien los discípulos se llevaron a escondidas para que se dijese que había resucitado, a no ser que lo hubiese retirado el hortelano para que los muchos visitantes no le estropeasen sus lechugas." ¿Dónde está el pretor, el cónsul, el cuestor o el sacerdote tan generoso que te dé la posibilidad de disfrutar de un espectáculo como éste, *de exultar con tales cosas*? Con todo, *la fe* ya nos permite de algún modo imaginarnos estas cosas y representárnoslas en nuestro espíritu. Mas ¿cuáles serán aquellas otras que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni acertó a imaginarse el corazón del hombre? (1 *Cor.*, 2:9). Serán más agradables, creo yo, que las del circo, los dos teatros y todos los estadios.» Se trata del cap. 30 casi entero de *De spectaculis*, de Tertuliano

1 *Cor.*, 2:9 dice: «Pero está escrito: "Lo que ojo no vio, ni oído oyó, ni entró en pensamiento humano, esto tiene Dios preparado para los que le aman".»

133 En latín: «*Por la fe*».

134 *Kampf... Fragestellung... Widerspruch*: los dos últimos términos de la serie tienen que ver con la palabra, con el sentido; *Fragestellung* sería «cuestionamiento, interpelación», de ahí *discusión*; *Widerspruch* es «contradicción, réplica, desacuerdo», de ahí *antagonismo*.

135 En latín: «monstruo».

136 Cfr. Tácito, *Anales*, XV, 44.

137 *wüstesten*: desdoblado en «brutal y devastador».

todos los arrebatos puestos por escrito que la venganza tiene sobre su conciencia. (No se subestime, por otro lado, la profunda lógica del instinto cristiano al firmar este libro del odio con el nombre del discípulo del amor, el mismo a quien se le atribuyó aquel Evangelio enamorado y entusiasta —: por grande que haya sido la falsificación literaria necesaria para lograr dicho fin, no obstante, en ello se esconde una verdad como un puño.) Los romanos eran, desde luego, los fuertes y nobles, fuertes y nobles como jamás los había habido sobre la Tierra, como jamás siquiera se los ha soñado; cualquier reliquia suya, cualquier inscripción suya entusiasma, dando por supuesto que se adivine *qué* es lo que allí escribe. Los judíos, en cambio, eran el pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*, dotado de una genialidad sin igual en materia de moral popular: basta comparar a los pueblos de cualidades afines, como, por ejemplo, los chinos o los alemanes, con los judíos para comprender qué es de primer orden y qué, de quinto. Entretanto ¿quién de ellos ha *vencido*, Roma o Judea? Ciertamente, no cabe la más mínima duda: piénsese simplemente ante quiénes se inclinan hoy las gentes, en la propia Roma, considerándolos la encarnación de los valores supremos — y no solo en Roma sino casi en la mitad de la Tierra, en todos los sitios donde el hombre se ha vuelto manso o desea volverse manso, — ante *tres judíos*, como se sabe, y *una judía* (Jesús de Nazaret, el pescador Pedro, el fabricante de alfombras Pablo y la madre del mencionado Jesús, de nombre María). Esto es algo muy curioso: sin duda alguna, Roma ha sido derrotada. No obstante, hubo en el Renacimiento un espléndido e impresionante despertar del ideal clásico[138], de la manera noble de valorar las cosas: Roma misma se movió como un muerto en apariencia que se despabila bajo la presión de la nueva Roma, una Roma judaizada construida sobre ella que ofrecía el aspecto de una sinagoga ecuménica y se llamaba «Iglesia»: pero una vez más volvió a triunfar de inmediato Judea, gracias a aquel movimiento del resentimiento, radicalmente plebeyo (alemán e inglés), al que se da el nombre de Reforma[139], y al que hay que añadir lo que de él tenía que seguirse, el restablecimiento de la Iglesia[140], — el restablecimiento también del silencio sepulcral de la Roma clásica. En un sentido aún más decisivo y profundo que entonces volvió Judea a imponerse una vez más victoriosa sobre el ideal clásico con la Revolución francesa: la última nobleza política que quedaba en Europa, la de los siglos XVII y XVIII *franceses*, sucumbió bajo los instintos populares del resentimiento, — ¡jamás se ha oído sobre la Tierra un júbilo mayor, un entusiasmo más estruendoso! Es cierto que en medio de todo esto sucedió lo más formidable, lo más inesperado: el propio ideal antiguo apareció *de carne y hueso*[141] y con un esplendor inaudito ante los ojos y la conciencia de la humanidad, — ¡y una vez más, frente a la vieja y mendaz consigna del resentimiento, la del *privilegio de los más*, frente a la voluntad de

---

[138] Wotling advierte que «el ideal clásico» tiene en Nietzsche un carácter psicológico esto es, relativo a las pulsiones; remite al respecto a FP IV 11 [138], p. 405, y 9 [166], pp. 287 s.

[139] Cfr., por ej., FW 358, «La sublevación campesina del espíritu», OC III, pp. 874 ss. (W.)

[140] Tesis que Nietzsche desarrollará en *El Anticristo*, y que compartía con su amigo J. Burckhardt. (W.)

[141] *leibhaft*: «en persona», aunque literalmente signifique «hecho cuerpo», «vivo y encarnado».

hundir, rebajar, igualar, de ir hacia abajo, hacia el ocaso[142] del hombre, resonó más fuerte, más simple, más penetrante que nunca la contraconsigna formidable y entusiasta del *privilegio de los menos*! Como una advertencia que señalaba *otro* camino, apareció Napoleón, el hombre más singular y más tardíamente nacido que jamás haya existido, y en él encarnado, el problema del *ideal noble en sí* — piénsese bien *qué* problema es éste: Napoleón, esa síntesis de *inhumano* y *ultrahumano*[143]...

17.

— ¿Fue eso todo? ¿Quedó así archivada[144] para siempre aquella oposición de ideales, la más grande de todas las habidas? ¿O solo aplazada, aplazada para largo?... ¿No llegará un momento en que el viejo fuego tendrá que recrudecerse de una manera aún mucho más terrible, al haber sido preparada durante tanto tiempo? Más aún: ¿no habría que desear con todas las fuerzas que suceda *eso*?, ¿e incluso quererlo?, ¿y hasta promoverlo?... Quien, como mis lectores, comienza en este punto a meditar, a seguir pensando, es difícil que llegue pronto al final, — razón suficiente para que llegue yo al final, suponiendo que haya quedado lo bastante claro qué es lo que yo *quiero*, lo que quiero con ese peligroso lema en que se sustancia mi último libro: «*Más allá del bien y del mal* [*malvado*]»... Lo que eso no significa, desde luego, es «Más allá del bien y del mal [vulgar]».[145] —
—

*Nota.* Aprovecho la ocasión que me proporciona este tratado para expresar pública y formalmente un deseo que hasta el momento tan solo he exteriorizado en conversaciones ocasionales con especialistas: a saber, que alguna Facultad de Filosofía se haga con el mérito de fomentar por medio de una serie de premios académicos los estudios de *historia de la moral*: tal vez este libro sirva para dar un buen impulso a dicha iniciativa. Pensando en una posibilidad así, planteo la siguiente cuestión: digna de atención tanto por parte de filólogos e historiadores como de los verdaderos profesionales de la filosofía.

*«¿Qué indicaciones nos ofrece la lingüística, en particular la investigación etimológica, sobre la historia evolutiva de los conceptos morales?»*

— Por otro lado, ciertamente, es también necesario lograr la colaboración de fisiólogos y médicos para estos problemas (acerca del *valor* de las estimaciones de valor habidas hasta ahora): en este caso particular también se les puede dejar a los filósofos profesionales que hagan de valedores y mediadores, una vez se haya

---

[142] *zum Abwärts und Abendwärts*: como se ve juega aquí Nietzsche con dos movimientos, el de ir «hacia abajo», o «de mal en peor», *Abwärts*, y el de ir «hacia el ocaso», *Abendwärts*, palabra que él mismo inventa sin más que alargar la primera sílaba de la anterior.

[143] *Unmensch und Übermensch*: literalmente, «no-hombre» y «más-allá-del-hombre», aunque sea lo que suele verterse, a mi modo de ver ya desafortunadamente, por «superhombre»; asimismo, *Unmensch* es lo que se dice un «bárbaro», un «monstruo»; así pues, podría traducirse por: «esa síntesis de bestia y más-que-hombre».

[144] El original lo dice en una mezcla de latín y alemán: *ad acta gelegt*.

[145] *Jenseits von Gut und Böse* es el título original de *Más allá del bien y del mal*, que, siguiendo la lógica de este tratado, ya sabemos que es el mal de lo *malvado*; *Jenseits von Gut und Schlecht* sería un «más allá del bien y el mal» en que el mal es el de lo vulgar, lo de mala calidad.

logrado por completo que la relación en principio tan fría, tan desconfiada entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios. De hecho, todas las tablas de bienes[146], todos los mandamientos de los que la historia o la investigación etnológica tienen noticia requieren de primeras una aclaración y una interpretación *fisiológicas*, antes, en cualquier caso, que la psicológica; asimismo, todos esperan su crítica por parte de la ciencia médica. La cuestión: ¿qué *valor* tiene esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella «moral»? debe ser planteada desde las más diversas perspectivas; la pregunta, sobre todo, ¿valioso *para qué*? nunca se podrá analizar con suficiente finura. Algo, por ejemplo, que tuviese un valor evidente por lo que toca a la máxima longevidad posible de una raza (o al aumento de su capacidad de adaptación a un determinado clima, o a la conservación del mayor número), no tendría en absoluto el mismo valor si se tratara, pongamos, de formar un tipo más fuerte. El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor: considerar que *en sí* el que posee un valor mayor es el primero es algo que nosotros preferimos dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses... *Todas* las ciencias tienen que preparar a partir de ahora el terreno para la labor de futuro del filósofo: entendiendo que esa labor es la de resolver el *problema del valor*, la de determinar la *jerarquía de los valores*. —

[146] *Gütertafel*: «tabla de valores», expresión que Nietzsche emplea sobre todo en Za para referirse a un sistema jerárquico de valores que rige en una comunidad. Está obviamente inspirada en la Tablas de la Ley de Moisés... Al igual que la expresión siguiente, que vertemos por «mandamientos», si bien en el original dice *alle «du sollst»*, siendo *Du sollst*... el comienzo de cada uno de los mandamientos, y su significado, «has de...», «debes...»; no tiene equivalente en castellano, puesto que, recuerdo, en nuestra lengua se reflejan con un futuro: «¡No matarás!», etc.

## SEGUNDO TRATADO:

## «CULPA», «MALA CONCIENCIA» Y SIMILARES[147].

### 1.

Criar un animal que *pueda permitirse prometer*[148] — ¿no es ésa la labor paradójica que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es ése el verdadero problema *del* hombre?... El que ese problema esté en buena medida resuelto tendrá que resultar tanto más sorprendente a quien sepa reconocer en su justa medida la fuerza que actúa en sentido contrario, la de la *desmemoria*[149]. Esta no es una mera *vis inertiae*[150], como suelen creer los insustanciales, sino, por el contrario, una capacidad de inhibición activa, positiva, en el sentido más riguroso del término, a la que se ha de atribuir el que de todo lo vivido, lo experimentado por nosotros, de todo lo recibido penetre en nuestra conciencia en la fase de digestión (podría llamársele «inspirituación»[151]) tan poco como penetra en ella del multiforme proceso entero con que se realiza la alimentación de nuestro cuerpo, la llamada «incorporación»[152]. Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no verse molestado por el ruido y la lucha con que ese submundo[153] nuestro de órganos de servicio despliega su labor de colaboración y de oposición; lograr un poco de silencio, de *tabula rasa* en la conciencia, para que vuelva a haber sitio para lo nuevo, sobre todo para las funciones y los funcionarios más nobles, el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica) — esa es la utilidad, como decía, de la desmemoria activa, ser guardiana de la puerta y, como quien dice, conservadora del orden anímico, de la tranquilidad, y la etiqueta: con lo cual se ve de inmediato hasta qué punto sin esa desmemoria no podría haber felicidad ni buen humor ni esperanza ni orgullo ni *presente* alguno. La persona en la que ese aparato de inhibición esté dañado y no funcione se puede comparar (y no solo comparar —)

---

[147] *und Verwandtes*: «similares, afines», pero también «emparentados o parientes». Cfr. W. 117.

[148] *das* versprechen darf: «que pueda prometer»; ahora bien, ese *darf*, de *dürfen*, es el *poder* del estar permitido. No me parece, por lo que Nietzsche va a desarrollar en este tratado, que la instancia permisora o permitente sea ni la ley ni el derecho, de ahí que no convenzan las propuestas de ASP, «al que le sea lícito hacer promesas», o de JMS, «al que le sea lícito prometer». Lo traduciré, entonces, por «puede permitirse prometer (o, si cuadra mejor:) hacer promesas», en el buen entendido de que el original es siempre *versprechen darf*.

[149] *Vergesslichkeit*: es «olvido», «desmemoria»; otra cosa es que aquí Nietzsche vaya a insistir en su carácter activo, con lo que dicha *desmemoria* sería de hecho una «propensión a olvidar».

[150] En latín: «fuerza de inercia».

[151] *«Einverseelung»*: a semejanza de *Einverleibung*, que es «asimilar, incorporar», engendra Nietzsche *Einverseelung*. Si *Leib* es «cuerpo» y *Seele* es «alma o espíritu», *Einverseelung* será la «asimilación por parte del alma o el espíritu», pongamos, «inspirituación». Kaufmann lo traduce por *inpsychation*; Clark por *inanimation*; yo prefiero seguir aquí a Wotling (cfr. W. 118): «alma», «ánimo» tienen en castellano un sentido más restringido que en alemán, mientras que «espíritu» puede recoger todas las facultades psíquicas.

[152] *Einverleibung*: «asimilación», mas literalmente, «incorporación», en el sentido de «pasar a formar parte del cuerpo».

[153] *Unterwelt*: «mundo subterráneo», incluso el «infierno» y el «mundo del hampa».

a un dispéptico, no logrará «despachar» nada[154]... Justo ese animal por fuerza olvidadizo, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma *robusta* de salud, ha cultivado[155] en sí una facultad opuesta, una memoria con cuya ayuda la desmemoria queda en algunos casos en suspenso — en concreto en aquellos casos en que toca hacer una promesa; así pues, no es para nada un mero no-poder-deshacerse de la impresión que en algún momento ha quedado grabada, la mera indigestión de la palabra empeñada a alguien en alguna ocasión, con la que uno no sabe qué hacer, sino de un no-*querer*-deshacerse activo, un volver a querer una y otra vez lo que una vez se ha querido, una auténtica *memoria de la voluntad*: de tal modo que entre el originario «yo quiero», «yo haré» y la verdadera descarga de la voluntad, el *acto*, podrá interponerse sin problemas todo un mundo de cosas, circunstancias y aun actos de la voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad se rompa. Ahora bien, ¡qué no presupone todo esto! Para disponer por anticipado del futuro hasta tal punto, ¡antes tendrá que haber aprendido el hombre a distinguir el acontecer necesario del casual, pensar causalmente, ver y anticipar lo lejano como presente, determinar con seguridad lo que es fin y lo que es medio para ese fin, en definitiva, a contar y a calcular, — y para ello antes tendrá que haberse vuelto el propio hombre *calculable*, *regular*, *necesario*, hasta en la representación que tenga de sí mismo, para en última instancia poder responder de sí *en cuanto futuro* hasta el punto en que lo hace quien promete!

2.

Y ésta es la larga historia de la procedencia[156] de la *responsabilidad*. Esa labor de criar un animal que pueda permitirse prometer encierra en sí, en cuanto condición y preparación, como ya hemos visto, la labor primera de *hacer* antes al hombre hasta cierto punto necesario, uniforme, igual entre iguales, regular y, de ese modo, calculable. El tremendo trabajo de eso que yo llamaba la «moralidad de la costumbre» (cfr. *Aurora*, pp. 7, 13, 16)[157]— el auténtico trabajo del hombre consigo sí mismo en el más largo período de tiempo de la humanidad, todo su trabajo *prehistórico*, por más dureza, tiranía, estupidez e idiotismo que contenga, encuentra aquí su sentido, su gran justificación: por medio de la moralidad de la costumbre y de la camisa de fuerza de lo social el hombre se ha *hecho* real y efectivamente calculable. Situémonos, por nuestra parte, al final de ese proceso formidable, allí donde el árbol por fin da sus frutos, donde la sociedad y su moralidad de la costumbre pone por fin a la luz *de qué* eran solo un medio: encontraremos en-

---

[154] *er wird mit Nichts «fertig»*: literalmente es «hacer, acabar», pero también «arreglárselas»; juega Nietzsche con el doble sentido.

[155] *hat sich [...] angezüchtet*: *anzüchten* es lo que en otros casos vertemos por «criar».

[156] *Herkunft*: «lugar de donde algo procede», «origen» en el sentido de «procedencia». Nietzsche distingue *Herkunft*, *Entstehung* y *Ursprung*, tres términos relativos al origen; este último, entendido en cuanto mero punto de comienzo, lo considera demasiado elemental y pobre; cfr. M 44. Al respecto de los diversos «orígenes» nietzscheanos puede verse el ya canónico estudio de M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Valencia, Pre-textos, 2008 (6.ª ed.), en particular pp. 25-42.

[157] Nietzsche remite aquí a los parágrafos 9, 14 y 16 de *Aurora*, titulados respectivamente «El concepto de moralidad de la costumbre», «Significación de la locura en la historia de la humanidad» y «El primer principio de la civilización»; cfr. OC III, pp. 493 ss., 496 ss. y 498.

tonces que el fruto más maduro del árbol es el *individuo soberano*, igual solo a sí mismo, el individuo liberado de la moralidad de la costumbre, autónomo, ultramoral[158] (pues «autónomo» y «moral» se excluyen), en una palabra, encontraremos al hombre de la voluntad propia, independiente, duradera, que *se puede permitir hacer promesas* — y en él, palpitando en todos los músculos, una conciencia orgullosa de *lo que* ha acabado por lograr y se ha hecho carne en él, una conciencia verdadera de poder y de libertad, un sentimiento de plenitud del hombre como tal. Este ser liberado que realmente *puede permitirse* prometer, este señor de la voluntad *libre*, este soberano — ¿cómo no iba a saber la superioridad que así tiene sobre todo lo que no puede permitirse hacer promesas ni responder de sí mismo, y cuánta confianza, cuánto temor, cuán profundo respeto inspira — los tres los «*merece*» — y cómo, con ese dominio de sí mismo, por fuerza se le pone también en sus manos el dominio de las circunstancias, de la naturaleza y de todas las criaturas menos fiables, de voluntad más precaria? El hombre «libre», poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable, también tiene, en esa su propiedad, su *medida de valor*: mirando a los demás desde sí mismo, respeta o desprecia; y con la misma necesidad con que respeta a los que son iguales a él, a los fuertes y fiables (aquellos que *pueden permitirse* hacer promesas), — esto es, a todo el que promete como promete un soberano, en ocasiones contadas, con dificultad, lentamente, al que es avaro de conceder su confianza, al que, al confiar, te *distingue*, al que da su palabra como algo que es de fiar, porque se sabe lo bastante fuerte para mantenerla aun ante las desgracias, y hasta «frente al destino» —: con la misma necesidad tendrá dispuesto el puntapié para los débiles fanfarrones[159] que hacen promesas sin poder permitírselo, y su palmeta[160] para el mentiroso que rompe su palabra ya antes de que le salga de la boca. Ese saber orgulloso del extraordinario privilegio de la *responsabilidad*, la conciencia[161] de esa rara libertad tan poco frecuente, de ese poder sobre sí y sobre el sino ha descendido en él hasta lo más profundo y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: — ¿cómo le llamará a ese instinto dominante, suponiendo que le haga falta una palabra para referirse a él? No hay duda alguna: este hombre soberano lo llama su *conciencia*[162]...

## 3.

¿Su conciencia?... De inmediato se comprende que el concepto de «conciencia», que aquí encontramos en su configuración más elevada, casi inconcebible, tiene ya tras de sí una larga historia, y muchos cambios de forma. Que el hombre

[158] *übersittlich*: siguiendo la línea del *übermenschlich* del primer tratado, §16. En el §7 aparecerá *Übercultur*.

[159] *schmächtigen Windhunde*: literalmente sería «flacos lebreles», pero es más probable que Nietzsche emplee la expresión en sentido figurado, y en ese caso *Windhund* quiere decir «cabeza de chorlito, casquivano, farsante, fanfarrón»; lo que no quita, todo lo contrario, para que este fanfarrón tenga en el original algo de perro flaco.

[160] *Zuchtruthe*: es la «férula o palmeta» con que el maestro castigaba a los alumnos; vale también por «azotes».

[161] *Bewusstsein*: se trata de la conciencia cognoscitiva, no de la moral, que es *Gewissen*; no creo que haga falta emplear dos términos distintos, el contexto suele ser clarificador.

[162] *Gewissen*: «conciencia moral».

pueda responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, esto es, que *pueda* también *decirse sí* a sí mismo[163] — eso, como decía, es un fruto maduro, pero también *tardío*: — ¡cuánto tiempo tuvo que estar, áspero y amargo, colgado del árbol! Y por un tiempo aún mucho más largo fue imposible ver nada en absoluto de dicho fruto, — ¡nadie habría podido prometerlo, por muy cierto que fuera que en el árbol todo estaba dispuesto para él y él crecía ya en el árbol! — «¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo inculcar algo en ese entender que es del instante, en parte obtuso, en parte veleidoso, en esa desmemoria hecha cuerpo, de tal manera que se mantenga presente?»... Como podrá imaginarse, este problema más que antiguo no se ha resuelto precisamente con respuestas o recursos delicados; tal vez, incluso, no haya en toda la prehistoria de la humanidad nada más terrible y perturbador que su *mnemotécnica*. «Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego: solo lo que no deja de *doler* se conserva en la memoria» — este es un axioma de la más antigua psicologia que habido sobre la Tierra (también, por desgracia, la que más ha durado). Podría decirse incluso que allí donde aún sigue habiendo solemnidad, seriedad, misterio, colores tenebrosos en la vida del hombre y de las gentes, allí *sigue obrando* algo del horror con que en otros tiempos por todas partes se prometía, se empeñaba la palabra, se hacían votos: el pasado, el más largo, más hondo y más duro de los pasados alienta y rebrota en nosotros cuando nos ponemos «serios». Cuando el hombre tuvo necesidad de hacerse una memoria, jamás lo logró sin sangre, martirios y sacrificios de por medio; los sacrificios y prendas más espeluznantes (entre ellos, el sacrificio de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (las castraciones, por ejemplo), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en lo más profundo, sistemas de crueldades) — todo esto tiene su origen en aquel instinto que descubrió en el dolor el recurso más poderoso de la mnemotécnica. En cierto sentido la ascética entera pertenece a este ámbito: unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, «fijas», a fin de que el sistema nervioso e intelectual entero quede hipnotizado por dichas «ideas fijas» — y las formas de vida y los procederes ascéticos son medios con que evitar que dichas ideas entren en concurrencia con todas las demás ideas, de tal modo que se vuelvan «inolvidables». Cuanto peor andaba «de memoria» la humanidad, tanto más terrible ha sido siempre el aspecto de sus usos; la dureza de las leyes penales, en particular, da una buena medida de cuánto esfuerzo le costó lograr la victoria sobre la desmemoria y mantener *presentes* en esos esclavos de los afectos y los deseos del instante unos cuantos requisitos elementales de la convivencia social. Nosotros, los alemanes, no nos consideramos, ciertamente, un pueblo particularmente cruel ni duro de corazón, y menos aún gente irreflexiva y que viva despreocupada; mas basta echar una mirada a nuestros antiguos ordenamientos penales para darse cuenta del esfuerzo que cuesta el criar un «pueblo de pensadores» (quiero decir: *el* pueblo de Europa en el que aún puede encontrarse el máximo de confianza, seriedad, falta de gusto y objetividad, y que gracias a esas propiedades tiene derecho a criar todo tipo de mandarines europeos). Estos alemanes se han hecho con medios terribles una memoria, a fin de llegar a dominar sus instintos básicos plebeyos y la tosquedad

---

[163] *zu sich* Ja sagen: este «decirse sí a sí mismo» es ampliación de lo que se ha traducido por «responder de sí», que en alemán es *für sich gut sagen*, literalmente, «decir bien de sí».

brutal de dichos instintos: piénsese en los antiguos castigos alemanes, por ejemplo, la lapidación ( — ya la leyenda hace que caiga la piedra de molino sobre la cabeza del culpable), el suplicio de la rueda[164] (¡el invento, la especialidad más característicos del genio alemán en el ámbito de los castigos!), el empalamiento, el desgarramiento o aplastamiento (el «descuartizamiento»), el hervir al criminal en aceite o en vino (todavía en los siglos catorce y quince), el muy apreciado desollar («sacar tiras del pellejo»), el arrancar la carne del pecho; y seguramente también el que se untara al malhechor con miel y se le abandonara a las moscas bajo un sol ardiente[165]. Gracias a tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis «no quiero» que se *prometen* respetar a fin de disfrutar de las ventajas de vivir en sociedad, — ¡y efectivamente!, ¡gracias a una memoria de ese tipo se acaba llegando «a la razón»! — Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese asunto tenebroso que se llama reflexión, todas esas prerrogativas, todos esos atributos de que hace gala el hombre: ¡qué caras se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre, cuánto espanto hay en el fondo de las «cosas buenas»!...

## 4.

Pero, entonces, ¿cómo vino al mundo ese otro «asunto tenebroso», la conciencia de la culpa, toda la «mala conciencia»?[166] — Y con esto retornamos a los genealogistas de la moral. Digámoslo una vez más — ¿o no lo he dicho todavía? —: no sirven para nada. Una experiencia propia que llega poco más allá de sus narices, lo que se dice una experiencia «moderna»; ningún saber, ninguna voluntad de conocer el pasado; aún menos instinto histórico, una «segunda vista», en este caso tan necesaria — y, sin embargo, pretenden hacer historia de la moral: con razón tenía que llegar la cosa a resultados cuya relación con la verdad es algo más que esquiva. Aunque solo sea de lejos, ¿se les ha pasado por la imaginación a esos genealogistas de la moral hasta ahora habidos que, por ejemplo, el concepto moral fundamental de «culpa» [*Schuld*] tiene su origen en el concepto muy material de «tener deudas» [*Schulden*][167]? ¿O que el castigo en cuanto *retribución* es algo que se ha desarrollado totalmente al margen de cualquier presupuesto relativo a la libertad o falta de libertad de la voluntad? — Y esto hasta el punto de que siempre es preciso, primero, un nivel *elevado* de humanización para que el animal «hombre» comience a hacer esas distinciones mucho más primitivas de «adrede», «negligente», «casual», «responsable»[168] y sus contrarios, y a tenerlas en cuenta al asignar el castigo. Esa idea hoy tan trillada y en apariencia tan natural, tan ineludible que se ha convertido en explicación del modo como vino a

---

[164] *das Rädern*: «aplicar el suplicio de la rueda», que consistía en destrozar los huesos y articulaciones del supliciado de modo que pudiera adaptarse a la forma de una rueda.

[165] Nietzsche extrae esta lista de suplicios del libro de Albert Hermann Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* [Elementos para una jurisprudencia universal con base en la etnología comparada], Oldenburg, 1880.

[166] La primera «conciencia» es *Bewusstsein*, la segunda, *Gewissen*.

[167] *Schulden*: «deber, adeudar; tener deudas»; *Schuld* mismo no solo significa «culpa (moral)» y en sentido positivo «delito, crimen», sino también «deuda».

[168] *Zurechnungsfähig*: «responsable (de sus acciones), (por estar) en pleno goce de sus facultades mentales».

tener lugar en este mundo el sentimiento de justicia, la idea de que «el delincuente merece el castigo *porque* habría podido actuar de otro modo», es de hecho una forma del juicio y el razonamiento humanos sumamente tardía, es más, verdaderamente refinada; quien la sitúa en los comienzos se equivoca de pleno en lo que toca a la psicología de la humanidad más antigua. Durante el más largo período de la historia de la humanidad *no* se castigaba a los malhechores *porque* se les hiciera responsables de su acto, esto es, *no* porque se presupusiera que solo al culpable se le debe castigar: — sino, más bien, como aún hoy suelen castigar los padres a los hijos, airados por el daño sufrido, descargando la ira en el causante, — esa ira, no obstante, se mantiene dentro de ciertos límites y se ve transformada por la idea de que todo daño tiene en algún lugar su *equivalente* y se puede realmente compensar, aunque sea por medio del dolor del causante. ¿De dónde ha sacado su fuerza esa idea ancestral, profundamente arraigada, tal vez ya imposible de erradicar, la idea de que haya una equivalencia entre daño y dolor? Yo ya lo he descubierto: de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*, que es tan antigua como la existencia de «sujetos de derechos» y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, trueque, comercio y tráfico.

5.

Como es de esperar tras lo anteriormente señalado, el representarse esas relaciones contractuales despierta, naturalmente, todo tipo de sospechas y resistencia respecto de la humanidad más antigua, que fue la que creó o permitió tales relaciones. Es en ellas en las que se hacen *promesas*; en las que de lo que se trata es de *hacer*le una memoria a aquel que promete; en las que, se podría recelar, está el criadero de lo duro, lo cruel y lo penoso. El deudor, para inspirar confianza ante la promesa de reembolso, para dar una garantía de que su promesa es seria y sagrada, para inculcarse a sí mismo, en su propia conciencia, que el reembolso es un deber y una obligación, a través de un contrato y para el caso de que no pagara su deuda, empeña a favor del acreedor algo que todavía «posee», sobre lo que aún tiene poder, por ejemplo, su cuerpo o su mujer o su libertad o incluso su vida (o, según ciertos presupuestos religiosos, hasta la bienaventuranza, la salvación de su alma, y, en última instancia, aun la paz del sepulcro: esto sucedía en Egipto, donde ni siquiera en el sepulcro encontraba el cadáver del deudor reposo frente al acreedor). Entre otras cosas el acreedor podía infligir en el cuerpo del deudor todo tipo de vilezas y tormentos, por ejemplo, cortar de él tanto como pareciera adecuado a la cuantía de la deuda: — y partiendo de este punto de vista muy pronto hubo en todas partes, sancionadas por *ley*, tasaciones precisas, en buena medida espantosas por cuanto llegaban al más mínimo detalle, de lo que valían cada uno de los miembros y partes del cuerpo. Yo considero ya un progreso, prueba de una concepción jurídica más libre, de miras más amplias, más romana, el que la Ley de las Doce Tablas de Roma decretara que era indiferente cuánto cortara el acreedor en tales casos, si mucho o poco, *si plus minusve secuerunt, ne fraude esto*[169]. Aclarémonos la lógica de toda esta forma de compensa-

[169] En latín: «si se corta más o menos, no sea delito». Cita aquí Nietzsche una parte de la sexta regla de la tercera tabla, que en realidad en vez de *ne fraude* dice *se fraude*, contracción de *sine fraude*, «sin delito»: «no sea delito».

ción, que es bastante extraña. La equivalencia viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja que sea directamente proporcional al daño (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierras, propiedades de cualquier tipo), al acreedor se le concede, a modo de reembolso y compensación, una suerte de *sentimiento de bienestar*, — el sentimiento de bienestar de aquel a quien se le permite descargar su poder sin el menor escrúpulo sobre alguien impotente, el goce *de faire le mal pour le plaisir de le faire*[170], el regodeo del hacer violencia: que se valora tanto más cuanto más abajo, más en el fondo del orden social se halle el acreedor, siendo fácil que se le presente como un bocado exquisito, es más, como un anticipo de lo que sea un rango más alto. Mediante el «castigo» al deudor el acreedor participa de un *derecho de señores*: por fin por una vez alcanza él también el sentimiento exaltante de poder despreciar y maltratar a otro ser como si estuviera por «debajo-de-uno» — o, al menos, en el caso de que la verdadera competencia punitiva, la ejecución de la pena, haya pasado ya a la «autoridad», el *verlo* despreciado y maltratado. La compensación consiste, por lo tanto, en un derecho y una orden que autorizan la crueldad.

6.

En *esta esfera*, esto es, en el derecho de obligaciones es donde el mundo de los conceptos morales de «culpa», «conciencia», «deber», «deber sagrado» tiene su cuna de nacimiento[171], — su comienzo, como el de todo lo que hay de grande en este mundo, se ha visto regado profunda y profusamente con sangre. ¿Y no se podría incluso agregar que en el fondo ese mundo nunca ha llegado a perder del todo cierto olor a sangre y a tortura? (Ni siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad...) Es también aquí donde por primera vez se dio el engarce perturbador de esa pareja de ideas que tal vez sean ya inseparables, «culpa [*Schuld*] y sufrimiento». Preguntémoslo una vez más: ¿en qué medida el sufrimiento puede ser una compensación de las «deudas» [*Schulden*]?[172]. En la medida en que el *hacer* sufrir produce bienestar en grado sumo, en la medida en que el perjudicado trocaba el daño, así como el displacer asociado a éste, por un contragoce extraordinario: el *hacer* sufrir, — una auténtica *fiesta*, algo que, como decía, tenía tanto más valor cuanto más contrastaba con el rango y la posición social del acreedor. Sea dicho esto a manera de suposición: pues, dejando de lado el que resulta penoso, resulta difícil ver el fondo de tales asuntos soterráneos; y quien torpemente introduzca aquí la noción de «venganza», más que facilitarse la vista, se la habrá ocultado y oscurecido ( — es más, la propia venganza vuelve a llevarnos al mismo problema: «¿cómo puede ser una satisfacción el hacer sufrir?»). Me parece que repugna a la delicadeza y aún más a la tartufería de los mansos animales domésticos (quiero decir, de los hombres modernos, quiero decir, de nosotros) el imaginar con todas nuestras fuerzas hasta qué punto la *crueldad* constituye la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, siendo incluso un ingrediente de casi todas sus alegrías; con qué ingenuidad, por otro lado, con qué

[170] En francés: «de hacer el mal por el placer de hacerlo».
[171] *Entstehungsheerd*: literalmente, «hogar de nacimiento, de aparición».
[172] Juega Nietzsche aquí con el doble significado de *Schuld* (plural, *Schulden*); cfr. nota en GM II 4.

inocencia se presenta esa necesidad suya de crueldad, de qué manera más elemental dicha humanidad considera esa «maldad desinteresada» (o, para decirlo con Spinoza, la *sympathia malevolens*[173]) como una propiedad *normal* del ser humano —: por lo tanto, ¡como algo a lo que la conciencia[174] dice decididamente *sí*! Un ojo más perspicaz sería tal vez capaz de percibir aun ahora lo suficiente de esa alegría festiva de lo más antigua y de lo más profunda del hombre; en *Más allá del bien y del mal*, pp. 117 ss.[175] (y ya antes en *Aurora*, pp. 17, 68 y 102[176]) he señalado con tiento la espiritualización y «divinización» siempre creciente de la crueldad que atraviesa la historia entera de la cultura (y, en cierto sentido significativo, incluso la constituye[177]). En cualquier caso, no hace todavía mucho tiempo eran impensables bodas principescas o fiestas populares de gran estilo en que no hubiese ejecuciones, suplicios o, por ejemplo, un auto de fe, ni tampoco una casa noble en que no hubiese alguien en que poder descargar sin escrúpulos la maldad y las burlas crueles ( — recuérdese, por ejemplo, a Don Quijote en la corte de la duquesa: al leer hoy *Don Quijote* nos deja un amargo sabor de boca, es casi una tortura, con lo que a su autor y a sus contemporáneos les resultaríamos muy extraños, difícilmente comprensibles, — ellos lo leían con la mejor de las conciencias, y el libro les parecía de lo más divertido hasta el punto de que con él casi se morían de risa)[178]. Ver sufrir produce bienestar, hacer sufrir, más bienestar aún — es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano, demasiado humano, que, dicho sea de paso, acaso suscribieran también ya los monos: pues se cuenta que en la concepción de crueldades inusitadas los monos anuncian ya en buena medida al hombre y, por decirlo así, lo «preludian». Sin crueldad no hay fiesta: así lo enseña la parte más antigua y más larga de la historia del hombre — ¡y también en el castigo hay mucho de *festivo*! —

7.

— Con estas ideas, dicho sea entre paréntesis, no tengo para nada la intención de ayudar a nuestros pesimistas a llevar más agua al chirriante y cacofónico molino de su tedio vital; por el contrario, hay que dar fe de que en aquellos tiempos en que la humanidad no se avergonzaba aún de su crueldad la vida en la Tierra era más animada que ahora que hay pesimistas. El cielo que hay encima del hombre ha ido oscureciéndose según aumentaba la vergüenza que el hombre sentía *por el hombre*. La mirada cansada y pesimista, la desconfianza ante el enigma

---

[173] En latín: «simpatía malevolente». Cfr. H. Höffding, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* [Esbozo de psicología con base en la experiencia], trad. del danés por F. Bendixen, Leipzig, 1887, p. 319, donde Höffding cita a Spinoza, *Eth.*, III, 32, esc. BN. Esta fórmula exacta no aparece allí, pero la proposición dice: «Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que solo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa». [Cito de B. de Espinosa, *Ética*, ed. de V. Peña, Edit. Nacional, 1975, p. 215.]

[174] *Gewissen*: la «conciencia moral», obviamente.

[175] Remite Nietzsche al § 194 de JGB; KSA indica el § 197 ss., pero en realidad, como sugiere W. Kaufmann, debe de tratarse, por error tipográfico, de las pp. 177 ss., que corresponden al § 229 de JGB, que sí presenta la tesis de la espiritualización de la crueldad.

[176] M 18, 77 y 113; en OC III, pp. 499 s., 530 s. y 548 s.

[177] Puede verse al respecto P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995, cap. 1.° de la tercera parte.

[178] Cfr. FP II, 1.ª, 23[140].

de la vida, el no helador del hastío vital — no son los signos distintivos de las épocas *de mayor maldad* del género humano: más bien salen a la luz como lo que son, plantas de ciénaga, tan solo cuando existe la ciénaga a la que pertenecen, — me refiero al reblandecimiento y la moralización patológicos gracias a los cuales el animal «hombre» aprende a avergonzarse de todos sus instintos. En camino de convertirse en «ángel» (por no emplear aquí una palabra más dura) se ha ido cultivando el hombre ese estómago estropeado y esa lengua sucia por culpa de los cuales no solo se le han hecho repugnantes la alegría y la inocencia del animal sino que hasta la vida misma se le ha vuelto insípida: — de modo que a veces se queda parado y, con la nariz tapada y gesto de desaprobación, en compañía del Papa Inocencio III, va haciendo el catálogo de las cosas que le repugnan («concepción impura, alimentación nauseabunda en el seno materno, mala calidad de la materia de que el hombre está hecho, hedor atroz, secreción de esputos, orina y excrementos»)[179]. Hoy en día, en que el sufrimiento tiene que figurar siempre el primero entre los argumentos que se esgrimen *contra* la existencia, al ser el signo que más la pone en cuestión, es bueno recordar los tiempos en que se juzgaba al revés, puesto que no se quería prescindir de *hacer* sufrir y se veía en ello un atractivo de primer orden, un auténtico aliciente que inducía *a* vivir. Tal vez entonces — digámoslo para consuelo de los blandos — el dolor no causase tanto daño como ahora; al menos esa es la conclusión a la que podría llegar un médico que haya tratado a negros (tomando a éstos como representantes del hombre prehistórico — ) en casos de graves inflamaciones internas que llevan casi a la desesperación incluso a los europeos mejor constituidos; — a los negros *no* los lleva. (La curva de la capacidad humana de soportar el dolor parece de hecho haber descendido extraordinariamente y casi de golpe tan pronto como quedan atrás los primeros diez mil o diez millones de representantes de la supercultura[180]; y yo, por mi parte, no tengo duda alguna de que, en comparación con una única noche de dolor de una mujercita educada histérica, la totalidad del sufrimiento de todos los animales a los que hasta ahora, con fines científicos, se les interrogado con el escalpelo, sencillamente ni cuenta.) Quizá hasta sea plausible admitir la posibilidad de que aquel placer en la crueldad tampoco tenga por qué haberse verdaderamente extinguido: teniendo en cuenta que hoy en día el dolor hace más daño, le bastaría cierta sublimación y sutilización, tendría que presentarse traducido a lo imaginativo y psíquico, y adornado con nombres en verdad tan inofensivos que no despertaran sospecha alguna ni siquiera en la conciencia hipócrita más quisquillosa (uno de tales nombres es la «compasión trágica»; otro, *les nostalgies de la croix*[181]). Lo que verdaderamente nos indigna del sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo que tiene de sinsentido[182]: sin embargo, ni para el cristiano, que ha interpretado el sufrimiento introduciendo en él toda una maquina

---

[179] Inocencio III, que fue Papa entre 1198 y 1216, escribió en 1195 *De contemptu mundi, sive de miseria conditionis humanae*, de cuyo libro primero cita Nietzsche; en concreto, de los caps. 2 («De vilitate materiae ipsius hominis»), 3 («De vitio conceptionis»), 4 («De conceptione infantis») y 9 («Quem fructum homo producit»).

[180] *Übercultur*: voz forjada por Nietzsche con que se refiere a la cultura moderna europea, fruto del reblandecimiento y la moralización.

[181] En francés: «las nostalgias de la cruz».

[182] *das Sinnlose*: «sinsentido» coincide morfológicamente con el original, pero en otros casos emplearé igualmente «absurdo».

ria oculta de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos, que tenía por hábito el explicarse todo sufrimiento por relación a los espectadores o a los causantes del sufrimiento, ha existido jamás un sufrimiento que sea *absurdo*. Para quitar de en medio y negar honestamente el sufrimiento oculto, no manifiesto, sin testigos, se veía uno casi obligado a inventar dioses y seres intermediarios por todas partes[183], algo, en suma, que vaga también por lo oculto, que ve también en lo oscuro y que no deja que se le escape así como así un espectáculo de dolor interesante. Y gracias a tales invenciones supo antaño arreglárselas la vida con el ardid con que siempre ha sabido arreglárselas, justificándose, justificando lo que de «malo» tiene; hoy en día para justificarse necesitaría tal vez de otras invenciones (por ejemplo, la vida en cuanto enigma, la vida en cuanto problema del conocimiento). «Todo mal cuya visión resulte edificante para un dios está justificado»: así reza la lógica del sentir de tiempos remotos — a decir verdad, ¿solo de tiempos remotos? Los dioses, pensados en cuanto amigos de espectáculos *crueles* — ¡ay! ¡hasta qué punto esa antiquísima idea no se prolonga aún en nuestra forma de ser europea!; podríamos consultar al respecto a Calvino y a Lutero, por ejemplo. En todo caso, lo que es cierto es que todavía los *griegos* no sabían ofrecer a sus dioses un acompañamiento más agradable a su felicidad que las delicias de la crueldad. ¿Con qué ojos creéis, pues, que Homero hace que sus dioses miren hacia abajo, sobre los destinos de los hombres[184]? ¿Qué sentido último tenían en el fondo las guerras troyanas y otras atrocidades trágicas semejantes? No cabe la menor duda al respecto: estaban concebidas como *festivales dramáticos* para los dioses; y, en la medida en que el poeta es en esto de índole más «divina» que los demás hombres, también probablemente como festivales para los poetas... No de otro modo supusieron más tarde los filósofos morales de Grecia que los ojos de los dioses seguían contemplando desde el Olimpo la lucha moral, el heroísmo y el tormento que se infligían a sí mismos los virtuosos: el «Hércules del deber» estaba sobre un escenario, y además lo sabía; la virtud sin testigos era algo por completo impensable en aquel pueblo de actores. La invención aquella de filósofos, tan audaz, tan funesta, que entonces se propuso por primera vez en Europa, la de la «voluntad libre», la de la absoluta espontaneidad de los hombres en lo que toca al bien y al mal ¿no debió de hacerse para obtener sobre todo el derecho a imaginarse que el interés de los dioses por el hombre, por la virtud humana *no podía agotarse jamás*? En este escenario que es la Tierra no podía faltar nunca algo que fuera realmente nuevo, desavenencias, enredos, catástrofes realmente inauditos: un mundo pensado de modo plenamente determinista habría sido para los dioses predecible y, por lo tanto, en breve también fastidioso, — ¡razón suficiente para que esos *amigos de los dioses*, los filósofos, no les exigieran a sus dioses un mundo tal! La humanidad antigua entera está llena de delicadas consideraciones para con «el espectador», al ser el suyo un mundo esencialmente público, esencialmente visual[185], incapaz de imaginarse la felicidad sin espectáculos y fiestas. — Y, como ya hemos dicho, ¡también en el gran *castigo* hay mucho de festivo!...

[183] *aller Höhe und Tiefe*: aunque quiera decir «por todas partes», literalmente significa algo así como «de todas las alturas y honduras».

[184] Cfr. VM 189, «Cuán paradójico puede ser Homero», en OC III, p. 327.

[185] *augenfällig*: «que salta a la vista», y se podría entender también literalmente.

8.

El sentimiento de la culpa, de la obligación personal, para retomar el curso de nuestra investigación, ha tenido su origen, como veíamos, en la relación personal más antigua y originaria que existe, la relación entre comprador y vendedor, acreedor y deudor: ahí fue donde por primera vez se puso una persona frente a otra persona, donde por primera vez *se midió* una persona con la otra. No se ha encontrado aún civilización alguna, por poco desarrollada que esté, en la que no sea ya perceptible algo de dicha relación. Poner precios, tasar valores, idear equivalencias, intercambiar — son cosas que en tal medida han preocupado el pensamiento primigenio del hombre que en cierto sentido constituyen *el* pensar: ahí se cultivó la especie más antigua de perspicacia, ahí se podría suponer también que estuvo el punto de arranque del orgullo humano, su sentimiento de supremacía respecto de otros animales. Quizá en nuestra voz *Mensch* (manas), «hombre», se refleje todavía algo de *ese* modo de percibirse: el hombre se llamaba así porque era un ser que mide valores, que valora y mide, el «animal que tasa»[186]. Compra y venta, junto con todo su aparato psicológico, son más antiguos incluso que cualesquiera formas de organización y agrupación sociales: el naciente sentir de lo que eran intercambio, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación, a la vez que el hábito de comparar poder con poder, de medir, de calcular son algo que, antes bien, se *transfirió* del derecho personal más rudimentario a los grupos más rudimentarios e iniciales de comunidad (en su relación con otros grupos semejantes). El ojo enseguida estuvo preparado para adoptar ese punto de vista: y con esa coherencia cerril, tan peculiar del pensamiento de la humanidad más antigua, al que le cuesta ponerse en movimiento pero sigue luego avanzando inexorablemente en la misma dirección, de inmediato se llegó a esa gran generalización del «cada cosa tiene su precio; *todo* puede pagarse» — el más antiguo e ingenuo canon moral de *justicia*, el comienzo de toda «bondad»[187], de toda «equidad», de toda «buena voluntad», de toda «objetividad» en la Tierra. En esta primera fase justicia es la buena voluntad, entre gentes que tienen más o menos el mismo poder, para llegar a un acuerdo, para mediante algún arreglo, volver a «entenderse» — y, con respecto a los que tienen menos poder, para *obligar*los, a esos que están por debajo de uno, a aceptar un arreglo.

9.

Midiendo siempre con el rasero de la prehistoria (prehistoria, por cierto, que en todo momento está ahí o puede volver a estar): también la comunidad tiene con sus miembros esa misma relación fundamental, la del acreedor con el deudor. Uno vive en una comunidad, disfruta de las ventajas de vivir en una comunidad (¡y qué ventajas!, a veces hoy en día las infravaloramos), vive protegido, cuidado, en paz y en confianza, sin preocuparse por ciertos daños y hostilidades

[186] *abschätzende Thier an sich*: en sentido estricto, «animal que, como tal, tasa» o «que, por antonomasia, tasa», pero me parece que sin verter expresamente el *an sich* en castellano queda perfectamente claro.

[187] *Gutmüthigkeit*: «bonachonería, buenos sentimientos», esto es, «bondad» con un toque de ingenuidad o candidez.

a que está expuesto el hombre *de fuera*, el «proscrito»[188] — un alemán entiende lo que «*Elend*», *êlend* [«miseria»] significa originariamente[189] —, precisamente por haberse empeñado y obligado con la comunidad en lo que toca a esos daños y hostilidades. ¿Qué ocurrirá *en caso contrario*?[190] La comunidad, el acreedor engañado hará que se le pague lo mejor que pueda, de eso no hay que olvidarse. Aquí lo que menos importa es el perjuicio concreto que el perjudicador haya causado: dejándolo de momento de lado, el infractor es ante todo un «fractor»[191], alguien que ha roto *ante la totalidad* el contrato y la palabra relativos a todos los bienes y comodidades de la vida en común en los que hasta ahora había participado. El infractor es un deudor que no solo no devuelve las ventajas y los anticipos que se le dieron, sino que incluso atenta contra el acreedor: por eso a partir ahora no solo pierde, como es debido, todos aquellos bienes y ventajas, — sino que se le recuerda *la importancia que dichos bienes poseen*. La furia del acreedor perjudicado, de la comunidad le devuelven a una situación de clandestino, de fuera de la ley, de la que hasta ahora estaba resguardado: lo arroja fuera de sí, — y ahora puede permitirse descargar sobre él toda clase de hostilidad. En esta fase de las costumbres el «castigo» es simplemente un reflejo, el *mimus*[192] de lo que normalmente se hace con el enemigo odiado, desarmado y sometido, que ha perdido no solo todo derecho y protección sino también toda gracia; es, por lo tanto, el derecho de guerra y la fiesta de la victoria del *vae victis*[193] en toda su inmisericordia y toda su crueldad: — de donde se explica el que la propia guerra (incluido el culto de los sacrificios guerreros) haya dado lugar a todas las *formas* en que el castigo se presenta en la historia.

10.

Al fortalecerse su poder, la comunidad deja de dar tanta importancia a las transgresiones del individuo, puesto que ya no puede considerarlas tan peligrosas y destructivas como antes para la persistencia de la totalidad: el malhechor ya no es «proscrito» y excluido, ya no puede descargarse sobre él la furia general como antes sin freno alguno, — sino que a partir de ahora al malhechor se le defiende y resguarda con cuidado de dicha furia, en particular de la de los damnificados directos. El arreglo con la furia de los directamente afectados por la mala acción; un empeño por localizar el caso y prevenir una participación y una inquietud más amplias o aun generales; intentos de encontrar equivalentes y solventar el asunto entero (la *compositio*[194]); y, sobre todo, la voluntad, que se presenta de manera cada vez más decidida, de considerar que en algún sentido toda transgresión se puede

---

[188] *der «Friedlose»*: literalmente, «el que no tiene paz».

[189] *Elend*: «miseria», proviene de un término que significa «desterrado», «en tierra extranjera».

[190] *Was wird* im andren *Fall geschehn?*: se entiende «en el caso de que no se mantenga el compromiso con la comunidad».

[191] Nietzsche juega aquí con *Verbrecher*, «infractor», y *«Brecher»*, que nos da «fractor»: la cosa queda de inmediato explicada.

[192] En latín: «reproducción, imitación».

[193] En latín: «¡ay de los vencidos!».

[194] En latín: «arreglo»; término técnico propio del derecho romano relativo al modo de resolverse un conflicto entre partes.

pagar, es decir, la voluntad de *separar*, al menos hasta cierto punto, al infractor de su acción — esos son los rasgos que se han ido imprimiendo de modo cada vez más claro en el desarrollo posterior del derecho penal. Cuando el poder y la conciencia propia de una comunidad crecen, siempre se suaviza también el derecho penal; cualquier debilitamiento, cualquier amenaza más seria que la amenace hace que vuelvan a aparecer las formas más duras de éste. El «acreedor», al hacerse más rico, se ha ido haciendo más humano; al final la *medida* de su riqueza llega aun a estar en la merma que es capaz de soportar sin por ello padecer. No sería impensable una sociedad cuya *conciencia de poder* fuese tal que le permitiese darse el lujo más noble que para ella existe, — dejar *sin castigo* a quienes la han dañado. «En verdad ¿qué me importan a mí los parásitos?, podría decir en ese caso. Que vivan y que prosperen: ¡aún soy lo bastante fuerte para ello!»... La justicia, que empezó diciendo «Todo puede pagarse, todo debe pagarse», acaba haciendo la vista gorda y dejando que se escapen los insolventes, — acaba, como todo en este mundo, *superándose a sí misma*. Esta superación de la justicia por sí misma: ya sabemos con qué bonito nombre se la llama — *gracia*; y sigue siendo, como se entiende de suyo, la prerrogativa del más poderoso, mejor aún, su más allá del derecho.

11.

— Unas palabras aquí con que impugnar ciertos ensayos recientes que pretenden encontrar el origen de la moral en un terreno totalmente distinto, — a saber, el del resentimiento. Antes digamos una cosa al oído a los psicólogos, suponiendo que tengan ganas de volver a estudiar de cerca el asunto del resentimiento: donde mejor florece ahora esta planta es entre anarquistas y antisemitas, como, por cierto, siempre ha sido, en lo oculto, al igual que la violeta, bien que con otro perfume. Y como de lo igual tiene por fuerza que nacer lo igual, no sorprenderá el ver que de tales círculos vuelven a surgir intentos, como los que a menudo ya ha habido — véase arriba, p. 30[195] —, de sacralizar la *venganza* dándole el nombre de *justicia* — como si la justicia fuera en el fondo solo un desarrollo posterior del sentimiento de estar ofendido — y a la postre de rehabilitar, con la venganza, todos los afectos *reactivos* en general. De esto yo sería el último en escandalizarse: incluso me parecería un *logro* con vistas a todo el problema biológico (respecto al cual se ha subestimado hasta ahora el valor de dichos afectos). Lo único que yo pretendo hacer notar es la circunstancia de que esa matiz nuevo de equidad científica (a favor del odio, la envidia, los celos, la desconfianza, el rencor, la venganza) brota del espíritu mismo del resentimiento. Lo cierto es que dicha «equidad científica» descansa al instante, haciendo sitio a acentos de parcialidad y enemistad a muerte, tan pronto como se trata de un grupo distinto de afectos que, a mi parecer, poseen un valor biológico mucho más elevado que los afectos reactivos y que, por ello, merecerían con todo derecho ser valorados y tenidos en alta estima *científica*: esto es, los afectos en verdad *activos*, como son el afán de dominio, el ansia de posesión y similares. (E. Dühring: *El valor de la vida*; *Curso de Filosofía*; en el fondo, en todas partes[196].) Hasta aquí contra esa tenden-

---

[195] Remite al parágrafo 14 del primer tratado.

[196] Eugen Dühring (1833-1901), filósofo y economista político alemán, especialmente recordado por ser el blanco de una obra de F. Engels, conocida con el nombre de «Anti-Dühring»,

cia en general: ahora bien, por lo que hace a la tesis concreta de Dühring de que el hogar de la justicia hay que buscarlo en el terreno del sentimiento reactivo, hay que oponerle, por amor a la verdad y dándole rotundamente la vuelta, esta otra tesis: ¡el *último* terreno conquistado por el espíritu de justicia es el del sentimiento reactivo! Cuando realmente ocurre que el hombre justo es justo incluso con quien le ha perjudicado (y no solo frío, mesurado, ajeno, indiferente: ser justo es siempre una actuación *positiva*), cuando ante el asalto de ofensas, burlas y calumnias personales no se ve turbada la objetividad con que el ojo justo, el ojo *que juzga*[197], mira alto y claro, así como profundo y suave, tenemos entonces una obra de perfección y de suma maestría, — algo que, si se es prudente, ni siquiera debería esperarse, algo en que, en todo caso, no debería *creerse* con demasiada ligereza. Lo cierto es que normalmente, incluso tratándose de personas rectísimas, basta una pequeña dosis de agresión, de maldad o una insinuación para que se les suba la sangre a la cabeza y eche a la equidad de allí[198]. El hombre activo, el que agrede y se excede sigue estando cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo; él no necesita en absoluto valorar de manera falsa y prejuiciosa su objeto, como hace, como tiene que hacer el hombre reactivo. Por eso la verdad es que en todos los tiempos el hombre agresivo, al ser el más fuerte, el más valeroso, el más noble ha sido también el que ha podido contar con la mirada *más libre*, con la conciencia *mejor*: ya se adivinará, por el contrario, quién es el que tiene sobre su conciencia el invento de la «mala conciencia», — ¡el hombre del resentimiento! Para terminar, echemos una mirada en la historia: ¿en qué ámbito ha tenido hasta ahora lugar todo el tratamiento del derecho, es más, la propia necesidad de que haya derecho? ¿Acaso en el del hombre reactivo? Para nada: antes bien, en el de los activos, fuertes, espontaneos, agresivos. Considerado históricamente, el derecho representa precisamente — sea dicho esto para disgusto del citado agitador (el cual hace en su momento la siguiente confesión: «la doctrina de la venganza atraviesa como el hilo rojo de la justicia todos mis trabajos y mis esfuerzos») — la lucha *contra* los sentimientos reactivos, la guerra contra ellos por parte de los poderes activos y agresivos, que emplean en parte sus fuerzas en poner freno y medida al desbordamiento del *pathos* reactivo, forzándolo a un acuerdo. Allí donde se ha ejercido la justicia, donde se ha mantenido la justicia vemos cómo un poder más fuerte busca medios para poner fin, entre gentes más débiles (sean grupos, sean individuos), situadas por debajo de él, al insensato furor del resentimiento, en parte quitándoles el objeto del resentimiento de sus manos vengativas, en parte poniendo en el lugar de la venganza la lucha contra los enemigos de la paz y del orden, en parte inventando, proponiendo y en ocasiones imponiendo arreglos, en parte elevando a norma determinadas equivalen-

---

en la que Engels defendía el socialismo marxiano frente al propuesto por Dühring. Las obras que Nietzsche cita son: *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung* [«El valor de la vida. Una consideración filosófica»], Breslau, 1865; *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* [«Curso de filosofía entendida en cuanto concepción del mundo rigurosamente científica y configuración de la vida »], Leipzig, 1875. BN. Cfr. FP II, 1.ª, 8 [3,4]; 9 [1] es un extenso resumen hecho por Nietzsche de la primera de las obras.

[197] richtenden *Auge*: pero también el «ojo que endereza, que ordena y arregla».

[198] *ihnen das Blut in die Augen und die Billigkeit* aus *den Augen zu jagen*: juego de palabras, que literalmente quiere decir: «se les suba la sangre a los ojos y de éstos expulse la equidad».

cias de daños, a las cuales queda remitido desde entonces, y para siempre, el resentimiento. Lo decisivo, sin embargo, lo que la potestad suprema hace e impone contra la prepotencia de los sentimientos de hostilidad y de rencor — lo hace siempre, tan pronto como posee fuerza bastante para ello — es que se instaure la *ley*, la declaración imperativa acerca de lo que a sus ojos ha de considerarse permitido y justo o prohibido e injusto: al tratar, tras la instauración de la ley, todos los abusos y actos arbitrarios de los individuos o de grupos enteros como vulneración de la ley, como sublevación contra la propia potestad suprema, desvía el sentir de los súbditos del daño inmediato producido por medio de tal vulneración, logrando así a la larga lo contrario de lo que pretende toda venganza, que solo ve y solo hace valer el punto de vista del damnificado —: a partir de ese momento se acostumbrará el ojo, aun el ojo del damnificado (si bien esto, como antes se hacía notar, será lo último), a valorar la acción de una manera cada vez *más impersonal*. — En consonancia, solo a partir de la instauración de la ley hay «justicia» e «injusticia» (y *no*, como pretende Dühring, a partir del acto de la ofensa). Hablar de justicia e injusticia *en sí* carece de todo sentido; ofender, violentar, expoliar, destruir no puede ser por naturaleza algo *en sí* «injusto», puesto que *en esencia*, es decir, en sus funciones básicas, la vida actúa ofendiendo, violentando, expoliando, destruyendo, y es absolutamente imposible pensarla desprovista de ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el punto de vista biológico más estricto, los casos en que rige el derecho no pueden ser más que *casos de excepción*, restricciones parciales de la verdadera voluntad de vida, siempre a la busca de poder, a cuyo fin general se hallan, en cuanto medios particulares, subordinados: en cuanto medios para crear unidades de poder *mayores*. Un orden de derecho pensado como algo soberano y general, no como medio en la lucha de complejos de poder, sino como medio *contra* toda lucha en absoluto, siguiendo, pongamos, el patrón comunista de Dühring de que toda voluntad debe considerar igual a cualquier otra voluntad, sería un principio *hostil a la vida*, que traería la destrucción y la disolución al hombre, un atentado contra el futuro de éste, un signo de cansancio, un tortuoso rodeo hacia la nada. —

12.

Una palabra más sobre el origen y la finalidad del castigo – dos problemas que son distintos o deberían serlo: por desgracia, habitualmente se los confunde. ¿Cómo se las arreglan en este caso los genealogistas de la moral habidos hasta ahora? Ingenuamente, como siempre lo han hecho —: se las arreglan para encontrar en el castigo una «finalidad» cualquiera, por ejemplo, la venganza o la intimidación, ponen luego inocentemente esa finalidad al comienzo, como *causa fiendi*[199] del castigo — ¡y se acabó! Mas la «finalidad del Derecho» es lo último que ha de emplearse en la historia de su aparición[200]: por el contrario, no existe principio que sea más importante para cualquier clase de historia que ése que con tanto esfuerzo se ha conquistado, y que realmente *debería estar* ya conquistado, – a saber, que la causa de la aparición de una cosa y la utilidad final de

[199] En latín: «causa de que algo se haga», «causa eficiente».
[200] *Entstehung*: cfr. GM I 1, nota.

ésta, su verdadero empleo y su lugar efectivo en un sistema de fines son cosas *toto caelo*[201] distintas; que algo que ha llegado a existir del modo que sea y está disponible viene a ser interpretado una y otra vez por un poder que es superior y tiene un modo nuevo de ver las cosas, apropiándose de ello de manera nueva, y transformándolo y adaptándolo a un nuevo uso; que todo acontecer en el mundo orgánico es un *someter*, un *enseñorearse*, y que, a su vez, todo someter y enseñorearse es un nuevo interpretar, un ajustar en los que por fuerza el «sentido» y la «finalidad» habidos hasta el momento tienen que quedar oscurecidos e incluso borrados por completo. Por muy bien que se haya entendido la *utilidad* de un órgano fisiológico cualquiera (o de una institución jurídica, una costumbre social, un uso político, una forma determinada en las artes o en el culto religioso), con eso nada se ha entendido aún de lo que hace a su aparición: por más que esto pueda sonar molesto y desagradable a oídos más viejos, — ya que desde antiguo se ha creído captar en la finalidad comprobada, en la utilidad de una cosa, de una forma o de una institución asimismo el fundamento de su aparición, el ojo hecho para ver, la mano hecha para agarrar. Así también se ha supuesto que el castigo se había inventado para castigar. Mas toda finalidad, toda utilidad no son más que *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y le ha imprimido el sentido de una función; y la historia entera de una «cosa», de un órgano, de un uso puede que sea una cadena continua de signos hecha de interpretaciones y ajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen por qué estar relacionadas entre sí, sino que en ocasiones simplemente se suceden y se relevan casualmente. Según esto, el «desarrollo» de una cosa, un uso, un órgano no es de ningún modo el *progressus*[202] hacia una meta, y menos aún un *progressus* lógico, el más breve, el logrado con el mínimo dispendio de fuerza, con los mínimos costes, — sino la serie de procesos de enseñoreamiento más o menos profundos, más o menos independientes los unos de los otros, que tienen lugar en la cosa, el uso o el órgano, a lo que hay que añadir las resistencias invertidas en cada caso, las transformaciones intentadas a fin de defenderse y de responder, así como los resultados de las acciones a la contra logradas. La forma es fluida, pero el «sentido» lo es aún más... Aun en el interior de cada organismo individual las cosas son del mismo modo: con cualquier crecimiento esencial del todo se modifica también el «sentido» de los órganos particulares, — y en ocasiones la ruina parcial de éstos, su reducción numérica (por la desaparición, por ejemplo, de algunos miembros intermedios) puede ser un signo de fuerza creciente y de perfeccionamiento. Lo que quiero decir es que también la *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y de conveniencia, en una palabra, la muerte, forman parte de las condiciones del verdadero *progressus*: el cual se presenta siempre con la figura de una voluntad y un camino hacia un poder más grande, y se impone siempre a costa de numerosos poderes más pequeños. La grandeza de un «progreso» se *mide* incluso en función de la masa de todo lo que hubo que sacrificar por él; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una especie única de hombre que sea *más fuerte* — eso *sería* un progreso... Recalco tanto más este criterio fundamental de la metodología histórica cuanto que en el fondo se opone al instinto y al gusto de la época que ahora mismo rigen,

[201] En latín: «diametralmente».
[202] En latín: «progreso, avance».

que preferirían avenirse con la casualidad absoluta, es más, con la absurdidad mecanicista de todo acontecer antes que con la teoría de que en todo acontecer tiene lugar una *voluntad de poder*[203]. La idiosincrasia democrática, que se opone a todo lo que domina y pretende dominar, el moderno *misarquismo*[204] (para plasmar en una voz fea un feo asunto) se han ido de tal manera transfiriendo poco a poco a lo espiritual y disfrazándose de lo más espiritual que hoy en día paso a paso penetran, y se les permite, en las ciencias más rigurosas, que en apariencia son las más objetivas; es más, me parece que se ha enseñoreado ya de toda la fisiología y de la teoría de la vida, para su desgracia, como se entenderá, al escamotearles un concepto fundamental cual es el de la verdadera *actividad*. En su lugar, bajo la presión de dicha idiosincrasia, se pone en primera línea la «adaptación», es decir, una actividad de segundo orden, una mera reactividad; es más, llega a definirse la vida en cuanto adaptación interna, cada vez más adecuada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). De ese modo, sin embargo, se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*; de ese modo se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas que agreden y se exceden, dando una interpretación nueva y una nueva dirección y, así, forma, efecto de las cuales es la consiguiente «adaptación»; de ese modo se niega en el organismo el papel rector de los funcionarios supremos, en quienes la voluntad de vida se presenta de manera activa y configuradora. Recuérdese lo que Huxley reprochó a Spencer — su «nihilismo administrativo»: y es que se trata de algo *más* que de «administrar»...

13.

Así pues, y volviendo al asunto, esto es, *al castigo*, hay que distinguir en él dos cosas: por un lado, lo relativamente *duradero* en él, el uso, el acto, el «drama», cierta secuencia rigurosa de procedimientos; por otro, lo *fluido* en él, el sentido, la finalidad, la expectativa vinculados a la ejecución de tales procedimientos. Aquí nosotros presuponemos sin más, *per analogiam*, siguiendo el criterio fundamental de la metodología histórica que acabamos de exponer, que el procedimiento mismo será algo más viejo, más antiguo que su utilización para el castigo, que este último habrá sido introducido posteriormente en la interpretación de un procedimiento (que existía ya desde hace tiempo pero era habitual en otro sentido), en una palabra, que las cosas no son como han venido suponiendo hasta ahora nuestros ingenuos genealogistas de la moral y del derecho, todos los cuales creían que el procedimiento había sido *inventado* con la finalidad del castigo, de igual modo que antaño se pensaba que la mano se había inventado con la finalidad de agarrar. En lo que se refiere ahora al otro elemento del castigo, a lo fluido, su «sentido», lo que nos encontramos es que en un estadio muy tardío de la cultura (por ejemplo, en la Europa actual), el concepto de «castigo» no presenta ya de hecho un sentido único, sino toda una síntesis de «sentidos»: la historia anterior del castigo, la historia de su aprovechamiento para distintos fines, acaba cristalizando en una especie de unidad que es difícil de disolver, difícil de analizar y

[203] *Macht-Willen*: literalmente, «voluntad de poder», aunque la expresión que así suele traducirse sea *Wille zur Macht*, la que figura pocas líneas más abajo.

[204] Misarchismus: vendría a significa «odio a todo lo que manda».

que, conviene subrayarlo, resulta por completo *indefinible*. (Hoy en día es imposible decir con precisión *por qué* realmente se castiga: todos los conceptos en que se resume semióticamente un proceso entero escapan a la definición; definible solo es lo que carece de historia.) En un estadio anterior, en cambio, aquella síntesis de «sentidos» parece ser más soluble, también más modificable; se puede percibir aún cómo los elementos de la síntesis cambian de valencia y, en consecuencia, de orden en cuanto este o aquel elemento pasa a destacar y a dominar a costa de los demás, y en ocasiones uno solo de ellos (por ejemplo, la finalidad de intimidar) parece anular a todos los demás. Para dar al menos una idea de cuán inseguro, sobreañadido, accidental es el «sentido» del castigo, y cómo se puede emplear, interpretar y ajustar el mismo procedimiento para objetivos radicalmente distintos: éste es el esquema que a mí me ha salido basándome en un material relativamente escaso tomado al azar. El castigo como una manera de neutralizar el carácter dañino, de evitar en adelante daños. El castigo como pago del daño al damnificado, del tipo que sea (también en cuanto compensación afectiva). El castigo como forma de aislar cierta perturbación del equilibrio, para prevenir su propagación. El castigo, para inspirar temor ante quienes lo deciden y ejecutan. El castigo como una suerte de compensación por las ventajas disfrutadas hasta ese momento por el infractor (por ejemplo, aprovechándolo de esclavo en las minas). El castigo como segregación de un elemento que está degenerando (eventualmente, de una rama entera, como en el derecho chino: así pues, como recurso para conservar pura una raza o mantener la estabilidad de cierto tipo social). El castigo como fiesta, esto es, el hacer violencia y burla de un enemigo al que por fin se ha aplastado. El castigo como un modo de crear memoria, sea en quien lo sufre — lo que se llama su carácter «correctivo», sea en los testigos de la ejecución. El castigo como pago de unos honorarios fijados por el poder, que protege al malhechor de los excesos de la venganza. El castigo como arreglo frente el carácter natural de la venganza, puesto que hay razas poderosas que lo sostienen y lo reclaman como un privilegio. El castigo como declaración de guerra y como medida punitiva en la guerra contra un enemigo de la paz, la ley, el orden, la autoridad, a quien, por ser peligroso para la comunidad, infractor del contrato relativo a sus presupuestos, por ser subversivo, traidor y violador de la paz, se le combate con los medios que la guerra nos pone a mano.

14.

Esta lista no es, por supuesto, completa; lo que está claro es que el castigo se ha visto sobrecargado con utilidades de todo tipo. Razón de más para descontar de entre ellas una *supuesta* utilidad que la conciencia popular considera, ¿cómo no?, la más esencial — la creencia en el castigo, hoy vacilante por diversas razones, sigue encontrando en ella su apoyo más sólido. El castigo tendría el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de culpa*, se pretende que sea el auténtico *instrumentum* de esa reacción psíquica denominada «mala conciencia», «remordimiento». Mas de ese modo se sigue aún hoy día profanando la realidad y la psicología: ¡y cuánto más la más larga historia del hombre, su prehistoria! Los remordimientos de verdad son algo muy, pero que muy raro entre delincuentes y presidiarios; las cárceles, los presidios *no* son incubadoras en que de preferencia prospere ese gusano remordedor: — en esto coinciden todos los observadores

concienzudos, quienes, en muchos casos, emiten este juicio bastante a disgusto y en contra de sus deseos más íntimos. En general, el castigo endurece e insensibiliza, concentra, agudiza el sentimiento de extrañamiento, fortalece la resistencia. Cuando resulta que quebranta la energía y logra que el presidiario quede lamentablemente postrado y para sí mismo degradado, tal logro es sin duda menos agradable aún que el efecto común del castigo: el cual suele caracterizarse por una áspera y sombría gravedad. Pero pensemos en aquellos milenios *anteriores* a la historia del hombre, podemos afirmar, sin reparo alguno, que justo gracias al castigo se *retardó* lo más eficazmente el desarrollo del sentimiento de culpa, — al menos en lo que toca a las víctimas sobre las que se descargaba el poder punitivo. Ciertamente, no debemos subestimar hasta qué punto la visión de los procedimientos judiciales y ejecutivos impide que el delincuente perciba su actuación, el delito como reprobable *en sí*: pues él ve que exactamente las mismas actuaciones se practican al servicio de la justicia y se dan por buenas, se practican con buena conciencia: me refiero al espionaje, el engaño, la corrupción, las trampas, todo el arte retorcido y taimado de policías y fiscales, y además el robo, el sometimiento, las injurias, el apresamiento, la tortura, el asesinato ejercidos por principio y sin la disculpa siquiera de la pasión, tal como se traducen en las distintas clases de castigo, — todas esas cosas son, así, actuaciones que, *en sí*, los jueces de ninguna manera reprueban y condenan, sino solo hasta cierto punto y en determinada aplicación práctica. La «mala conciencia», esa planta, la más inquietante e interesante de nuestra vegetación terrestre, *no* ha crecido en ese suelo, — de hecho, durante un tiempo larguísimo no apareció en la conciencia[205] de los que juzgaban y castigaban *nada* relativo a que la cosa tuviera que ver con ser «culpable». Sino con alguien que había causado unos daños, con un golpe injustificable del destino. Y aquel sobre quien luego caía el castigo, por su parte, otro golpe también del destino, no tenía ninguna otra «aflicción interna» distinta de la que se tiene cuando de pronto ocurre algo con lo que no se cuenta, un suceso natural terrible, un peñasco que se precipita y nos aplasta y contra el que no hay posibilidad alguna de luchar.

15.

Esto es algo que en cierta ocasión, y de manera insidiosa, le vino a Spinoza a las mientes (para disgusto de sus intérpretes, quienes, como es debido, se *empeñan* en entender mal este pasaje; Kuno Fischer, por ejemplo) cuando una tarde, peleándose con no se sabe qué recuerdo, se dejó llevar por la cuestión de qué había quedado en él mismo del famoso *morsus conscientiae*[206] — él, que había relegado el bien y el mal al ámbito de las ilusiones humanas y había defendido con rabia el honor de su Dios «libre» contra aquellos blasfemos que afirmaban que Dios todo lo hace *sub ratione boni*[207] («pero eso significaría someter a Dios al destino y sería en verdad el mayor de los absurdos» —)[208]. Para Spinoza el mundo

---

[205] *Bewusstsein*: se trata aquí de la conciencia cognoscitiva.

[206] En latín: «remordimiento».

[207] En latín: «por razón del bien».

[208] *Ética* I, proposición XXXIII, escolio 2, al final: «Quod profecto nihil aliud est, quam Deo fato subiicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest.»

había vuelto a aquella inocencia en que se encontraba antes de la invención de la mala conciencia: ¿qué había sido entonces del ***morsus conscientiae***? «Lo contrario del *gaudium*[209], se dijo finalmente, — una tristeza acompañada de la idea de una cosa pretérita que resultó de modo contrario a lo esperado.» Eth. III, propos. XVIII, schol. I. II. Durante milenios los malhechores alcanzados por el castigo, en lo que respecta a su «delito», *no han visto las cosas de modo distinto a Spinoza*: «algo ha salido inesperadamente mal», y *no*: «no debería haber hecho eso» —, se sometían al castigo como uno se somete a una enfermedad o a una desgracia o a la muerte, sin rebelarse, con aquel resuelto fatalismo, por el que aún hoy nos aventajan, por ejemplo, los rusos a los occidentales en el trato con la vida[210]. Si había entonces alguna crítica del delito, era la prudencia la que la ejercía: sin duda alguna, el verdadero *efecto* del castigo hay que buscarlo sobre todo en el hecho de que la prudencia se refuerza, la memoria se amplía, la voluntad decide obrar de ahí en adelante de manera más precavida, menos confiada, más a escondidas, descubre uno de una vez por todas que para muchas cosas es demasiado débil, en fin, se mejora de alguna manera el modo de juzgarse a sí mismo. Lo que en general se puede lograr por medio del castigo, en hombres y animales, es que el miedo aumente, se refuerce la prudencia, se dominen los deseos: de ese modo el castigo ***amansa*** al hombre, lo *doma*[211], pero no lo hace «mejor» — podría afirmarse, y con mayor razón, hasta lo contrario. («De los escarmentados se hacen los avisados»[212], dice la gente: así como [el castigo] hace avisado, hace también malo. Por suerte, a menudo suele volver bastante tonto.)

16.

Llegados a este punto no es cosa de seguir eludiendo el dar una primera expresión provisional a mi hipótesis particular acerca del origen de la «mala conciencia»: no es una hipótesis fácil de exponer, y requiere que se la medite, cuide y consulte[213] largo tiempo con la almohada. Yo entiendo que la mala conciencia es la grave enfermedad a que tenía que darse el hombre bajo la presión de aquella transformación, la más radical de todas las por él experimentadas, — la transformación de verse encerrado de manera definitiva en la esfera de poder de la sociedad y de la paz. De modo semejante a como tuvo que ocurrirles a los animales de agua cuando se vieron forzados a convertirse en animales terrestres o perecer, así les fue a esos semianimales felizmente adaptados a la selva, la guerra y la aventura, — de golpe todos sus instintos quedaron devaluados y como «fuera de quicio». A partir de entonces debieron caminar con sus pies y «llevarse a sí mismos», cuando hasta ahora era el agua la que los llevaba: una espantosa pesantez se abatía sobre ellos. Se sentían torpes para los quehaceres más simples, no con-

---

[209] En latín: «alegría».

[210] Cfr. *Ecce homo*, «Por qué soy tan sabio», 6.

[211] *zähmt*: posee el doble sentido de «amansar» y «domar, domesticar».

[212] *Schaden macht klug*: literalmente, «el castigo hace listo», con lo que el resto sería: «así como hace listo, hace también malo. Por suerte, a menudo suele volver bastante tonto.»

[213] *bedacht, bewacht und beschlafen sein*: la frase, en alemán, por su sonido, por su sentido, chisporrotea; las dos primeras, *bedacht* y *bewacht*, están unidas por una sonora asonancia; las dos últimas, por una oposición, al ser literalmente, «vigilar» y «dormir», esta última, la manera como en alemán se dice «consultar con la almohada».

taban ya en ese nuevo mundo desconocido con sus viejos adalides, las pulsiones reguladoras, guías inconscientes pero infalibles, — se veían reducidos esos infelices a pensar, deducir, calcular, combinar causas y efectos, ¡a su «conciencia»[214], de sus órganos, el más pobre y el más dado al error! Creo que nunca ha habido en este mundo un sentimiento de miseria tal, un malestar tan plúmbeo — ¡y, para colmo, los viejos instintos ni siquiera habían dejado de plantear sus demandas! Solo que hacer su voluntad resultaba difícil, rara vez factible: en resumen, tuvieron que buscarse satisfacciones nuevas y, lo que se dice, soterradas. Todos los instintos que se descargan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* — es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: comienza así a crecer en él lo que más adelante se llamará «alma». Todo el mundo interior, originariamente exiguo, como tendido entre dos pieles, al verse *inhibida* la descarga del hombre hacia fuera, fue separándose y subiendo, y adquiriendo hondura, anchura y altura. Aquellos baluartes tremendos con que la organización estatal se protegía de los viejos instintos de la libertad — de esos baluartes forman parte, sobre todo, los castigos — hicieron que todos esos instintos del hombre salvaje, errante, libre diesen marcha atrás, se volvieran *contra el propio hombre*. La enemistad, la crueldad, el goce en la persecución, el asalto, el cambio, la destrucción — todo eso se vuelve contra el poseedor de tales instintos: *tal* es el origen de la «mala conciencia». El hombre que, a falta de enemigos y resistencias externas, encajado en la estrechez opresiva y la regularidad de las costumbres, se desgarraba, perseguía, roía, ahuyentaba y maltrataba a sí mismo con impaciencia, ese animal que, furioso, se golpeaba contra los barrotes de su jaula y al que se quería «domesticar», ese ser que, consumido por la nostalgia del desierto, echaba en falta algo y tuvo que crearse en[215] sí mismo una aventura, una cámara de tormentos, una tierra salvaje insegura y peligrosa — ese loco, ese recluso anheloso y desesperado fue el inventor de la «mala conciencia». Con ella, sin embargo, se introdujo la mayor y más inquietante de las enfermedades, de la que la humanidad aún no se ha curado, el que el hombre sufra *del hombre, de sí*: el fruto de habérsele arrancado por la fuerza de su pasado de animal, el fruto de un salto y una caída como quien dice en una nueva situación y en unas condiciones de existencia nuevas, el fruto de una declaración de guerra a los viejos instintos, en los que hasta entonces descansaban su fuerza, sus ganas[216] y su terribilidad. Añadamos de inmediato que, por otro lado, con la existencia de un alma animal vuelta contra sí, que contra sí tomaba partido había aparecido sobre la faz de la Tierra algo tan nuevo, hondo, inaudito, misterioso, contradictorio *y tan lleno de futuro* que con ello el aspecto de la Tierra se modificó de manera esencial. De hecho, hicieron falta espectadores divinos para apreciar debidamente el espectáculo que así se inició y cuyo final es aún por completo imprevisible, — ¡un espectáculo demasiado delicado, demasiado maravilloso, demasiado paradójico como para que pudiera representarse en un astro ridículo cualquiera y pasara absurdamente desapercibido! Desde entonces el hombre cuenta entre las más inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el

---

[214] Obviamente, «cognitiva»: *Bewusstsein*.

[215] O «hacer de sí mismo»: *aus sich selbst [...] schaffen musste*.

[216] *Lust*: es un término bastante equívoco, que significa desde «interés o inclinación» hasta «agrado, satisfacción, placer, gozo» pasando por «ganas, apetito, deseo»; me parece aquí que lo más propio de los instintos es el deseo, el apetito o, de modo más general, las *ganas*. (W. lo vierte por *plaisir*; Cl., sin embargo, opta por *desire*.)

«gran niño» de Heráclito, llámese Zeus o Azar, — despierta un interés, una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, algo se preparase, como si el hombre no fuera la meta, sino solo un camino, un episodio, un puente, una gran promesa...

17.

Entre los presupuestos de esta hipótesis sobre el origen de la mala conciencia está, en primer lugar, el hecho de que aquella transformación no fue gradual ni voluntaria y no supuso un crecer orgánico con que hacerse a unas condiciones nuevas, sino que fue una ruptura, un salto, una coacción, un destino insoslayable, contra el que no hubo lucha ni siquiera resentimiento. En segundo lugar, está el hecho de que la inserción de una población que hasta entonces no había estado sujeta a inhibiciones ni a formas en un marco fijo, lo mismo que se puso en marcha con un acto de violencia, solo con meros actos de violencia se llevó a cabo, — es decir, que el «Estado» más antiguo apareció en forma de tiranía atroz, de maquinaria aplastante y brutal, y siguió operando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y semianimales no solo acabó por quedar del todo amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*. He utilizado el término «Estado»: espero que se entienda con él a quién me refiero — a una de aquellas hordas de rubios animales de rapiña, una raza de conquistadores y señores que, organizados para la guerra y provistos de fuerza para organizar, sin pensárselo echa las terribles zarpas a una población que acaso en número sea muy superior, pero que todavía no se ha configurado, que sigue errante. Así es como realmente comienza a existir el «Estado»: con lo que, diria yo, resulta superflua aquella fantasía que lo hacía empezar con un «contrato». Quien es capaz de mandar, quien por naturaleza es «señor», quien se muestra violento en gestos y obras — ¡qué tiene que ver él con contratos! Con tales seres no se cuenta, llegan como el destino, sin motivo ni razón, sin miramientos ni excusas, se presentan como el rayo, demasiado terribles, repentinos, convincentes, demasiado «distintos» como para llegar a ser siquiera odiados. Su obra es un instintivo crear, imprimir formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que pueda haber: — allí donde ellos aparecen surge en poco tiempo algo nuevo, una estructura de dominio *dotada de vida* en la que se han delimitado y puesto en relación partes y funciones, en la que no tiene sitio en absoluto nada a lo que antes no se le haya dado un «sentido» con respecto al todo. No saben lo que es la culpa, la responsabilidad, el respeto, esos organizadores natos; en ellos rige ese egoísmo terrible del artista, que, clavando su mirada de acero, se sabe ya, como la madre en su hijo, justificado en la «obra» para siempre. No es entre *ellos* donde ha nacido la «mala conciencia», esto se sobreentiende, — pero *sin ellos* no habría nacido esa planta espantosa, no existiría si no fuera porque, cediendo a sus martillazos, a su violencia de artistas, desapareció un ingente *quantum* de libertad o al menos dejó de ser visible, quedando como quien dice *latente*. Ese *instinto de libertad*, vuelto a la fuerza latente — ya lo hemos entendido —, ese instinto de libertad reprimido, retirado, recluido en lo interior como en prisión, y que acaba descargándose y desahogándose únicamente en sí mismo: eso, no más que eso es en sus inicios la *mala conciencia*.

18.

Guardémonos de darle poca importancia a todo este fenómeno por el simple hecho de que ya en sus inicios sea feo y doloroso. Ciertamente, en el fondo es la misma fuerza activa la que obra de modo grandioso en aquellos artistas de la violencia, en aquellos organizadores, construyendo Estados, que la que aquí, en el interior, más pequeña, más minuciosa, reorientada hacia atrás, en el «laberinto del pecho»[217], por decirlo con palabras de Goethe, se crea la mala conciencia y construye ideales negativos, justo aquel *instinto de libertad* (dicho en mi lenguaje: la voluntad de poder[218]): solo que la materia en la que se desahoga la naturaleza configuradora y violentadora de esa fuerza es en este caso el propio hombre, su ser[219] antiguo animal entero — y *no* como en aquel fenómeno más grande y llamativo, *otro* hombre, los *demás* hombres. Esa violencia secreta sobre uno mismo, esa crueldad de artista, ese afán de darse forma a sí mismo tratándose como materia difícil, resistente, sufriente, de marcar a fuego una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un «no», esa labor tremenda, de una espantosa voluptuosidad, de un alma, voluntariamente escindida, consigo misma, que se hace sufrir por el gusto de hacer sufrir, toda esa «mala conciencia» *activa*[220] ha acabado por sacar a la luz — ya se adivinará —, en cuanto verdadero seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios, también toda una abundancia de sorprendente belleza y afirmación nuevas, y tal vez incluso la belleza como tal... Pues ¿qué sería «bello» si antes la contradicción no hubiera llegado a hacerse consciente, si antes lo feo no se hubiera dicho a sí mismo: «soy feo»?... Tras esta advertencia resultará al menos menos enigmático el enigma de hasta qué punto puede aludirse a un ideal, a una belleza con conceptos contradictorios como *altruismo*, *abnegación* o *sacrificio de sí mismo*[221], y una cosa sabremos de aquí en adelante, no me cabe duda —, a saber, de qué clase es desde un principio el placer que el altruista, el abnegado, el sacrificado sienten: es el placer de la crueldad. — Con esto basta de momento por lo que toca a la procedencia de lo no-egoísta en cuanto valor *moral* y para demarcar el terreno en que dicho valor ha crecido: solo la mala conciencia, solo la voluntad de maltratarse proporcionan la condición sobre la que se sustenta el *valor* de lo no-egoísta. —

19.

La mala conciencia es una enfermedad, de eso no cabe duda, mas una enfermedad del estilo en que el embarazo es una enfermedad. Averigüemos cuáles son

[217] Figura en la última estrofa del poema *An den Mond* [A la luna], cuya versión definitiva (1778) es: «Was, von Menschen nicht gewusst / oder nicht bedacht, / Durch das *Labyrinth der Brust* / wandelt in der Nacht.» [Lo que el hombre no sabe / o no piensa / por el *laberinto del pecho* / en la noche camina.]

[218] Importante esta identificación de voluntad de poder e instinto de libertad. (W. remite a las páginas que Kaufmann dedica al tema, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 4.ª ed., 1974, cap. VIII, pp. 228 ss.)

[219] *Selbst*: es la substantivación de *selbst*, «mismo», y con él Nietzsche se refiere a lo que *es* uno mismo; torpemente, aprovechando lo vago de su sentido, digamos «ser».

[220] *activisch*: «activo» como el modo verbal, que en alemán se distingue de *activ*.

[221] *Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Selbstopferung*: como se ve, los tres términos alemanes comienzan con *Selbst*, «de sí mismo», y se completan con un sintagma de valor negativo, —*losigkeit*, —*verleugnung*, —*opferung*, que son los que he intentado verter.

las condiciones en que dicha enfermedad ha llegado a su apogeo, a su punto más terrible y sublime: — veremos qué es lo que con ella ha hecho su entrada en el mundo. Para ello, no obstante, hace falta un largo aliento, — y antes de nada hemos de volver de nuevo a un punto anterior. La relación, propia del derecho privado, entre deudor y acreedor, de la que ya hemos hablado largamente, se ha visto interpretada de nuevo, y de una manera que desde un punto de vista histórico resulta extraña y problemática, en una relación que a nosotros, hombres modernos, tal vez nos resulte de lo más incomprensible: a saber, en la relación de los *hombres del presente*[222] con sus *antepasados*. Dentro de la originaria comunidad de estirpe — hablamos de los primeros tiempos — la generación viviente reconoce siempre, con respecto a la generación anterior y en particular con respecto a la más antigua, la fundadora de la estirpe, una obligación jurídica (y de ninguna manera un simple vínculo afectivo: podría incluso negarse, y no sin fundamento, la existencia de este último durante el más largo período de existencia del género humano). Reina allí el convencimiento de que si la estirpe *subsiste* es gracias por entero a los sacrificios y las obras de los antepasados — y de que eso hay que *pagár*selo con sacrificios y con obras: se reconoce así una *deuda*[223] que crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe, gracias a su fuerza, beneficios y anticipos nuevos. ¿Tal vez gratuitos? En aquellas épocas rudas y «desalmadas», empero, nada era «gratuito». ¿Qué se puede darles a cambio? Sacrificios (al principio para alimentarse, en el sentido más grosero), fiestas, capillas, homenajes y, sobre todo, obediencia — pues todos los usos son también, en cuanto obra de los antepasados, leyes y órdenes suyas —: ¿se les da alguna vez bastante? Esa sospecha persiste y se acrecienta: de vez en cuando exige un gran reembolso global, algo tremendo a modo de devolución al «acreedor» (el tristemente célebre sacrificio del primogénito, por ejemplo, sangre, sangre humana en todo caso). El *temor* a los antepasados y su poder, la conciencia de deuda respecto de ellos aumenta exacta y necesariamente, siguiendo este tipo de lógica, en la medida en que aumenta el poder de la propia estirpe, en la medida en que esta obtiene cada vez más victorias y se va haciendo más independiente, venerada y temida. ¡Y no al revés! Cada paso en el desmedro de la estirpe, todas las contingencias desafortunadas, todos los indicios de degeneración, de disolución inminente hacen, por el contrario, que *disminuya* siempre el temor al espíritu de su fundador, dando una imagen cada vez más pequeña de su inteligencia, su capacidad de previsión y de la presencia de su poder. Imaginemos esta tosca lógica llevada hasta el final: los antepasados de las estirpes *más poderosas* tendrán que acabar, por causa de la fantasía de un temor creciente, creciendo ellos mismos de manera desmedida, colosal, y quedando retirados en el misterio de lo inconmensurable e inconcebible divino: — el antepasado acaba por fuerza transfigurándose en un *dios*. ¡Tal vez esté aquí incluso el origen de los dioses, es decir, en el *temor*!... Y si a alguien le pareciera que es necesario añadir: «pero ¡también en la piedad!», difícilmente podría tener razón en lo que respecta al período más largo de existencia del género humano, su época primitiva. Sí es cierto, desde luego, que valdría para la época

---

[222] Como de inmediato se verá, Nietzsche está hablando del «presente» de los tiempos prehistóricos.

[223] *Schuld*: recuérdese que, a la vez que «deuda», es también «culpa».

*media*, en la que se forman las estirpes nobles: — las cuales, de hecho, han devuelto, y con intereses, a sus fundadores, a los antepasados (héroes, dioses) todas las cualidades que entretanto se habían manifestado en ellas mismas, las cualidades *nobles*. Más adelante echaremos un vistazo a la aristocratización y el ennoblecimiento de los dioses (que no es, de ningún modo, lo mismo que su «santificación»): ahora sigamos hasta el final, un final provisional, el curso de toda esta evolución de la conciencia de culpa.

20[224].

La conciencia de tener deudas [*Schulden*] con la divinidad, según nos enseña la historia, no desapareció ni siquiera tras el ocaso de la forma organizativa de la «comunidad», basada en el parentesco de sangre; la humanidad, de igual modo que ha heredado los conceptos de «bueno y malo»[225] de la aristocracia de linaje (junto con la tendencia psicológica básica de establecer jerarquías), así ha recibido, además, con la herencia de las divinidades de la estirpe y de la tribu, la del peso de las deudas aún no pagadas y el deseo de liquidarlas. (La transición la realizan aquellas vastas poblaciones de esclavos y siervos que, bien por coacción, bien por servilismo y *mimicry*[226], se adaptaron al culto de los dioses de sus señores.) El sentimiento de deuda [*Schuldgefühl*] para con la divinidad no ha dejado de crecer durante milenios, y lo ha hecho en la misma proporción en que el concepto y el sentimiento de Dios ha crecido en la Tierra, elevándose a los cielos. (La historia entera de las luchas, victorias, conciliaciones y fusiones étnicas, todo lo que precede a la jerarquización definitiva de todos los elementos populares que se dan en cada gran síntesis racial se refleja en el caos de genealogías de sus dioses, y en las leyendas de las luchas, victorias y conciliaciones de éstos; la marcha hacia imperios universales es siempre la marcha también hacia dioses universales: el despotismo, al someter a la aristocracia independiente, abre siempre la vía a algún tipo de monoteísmo.) El encumbramiento del Dios cristiano, que es el dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho que se presente también en la Tierra el *maximum* de sentimiento de culpa [*Schuldgefühl*]. Suponiendo que hayamos entrado ya en el movimiento *contrario*, de la incontenible decadencia de la fe en el Dios cristiano se podría deducir, con una probabilidad no pequeña, que ya ahora se estará dando también una decadencia notable del sentimiento humano de culpa; es más, no hay que rechazar la esperanza de que la victoria completa y definitiva del ateísmo pueda liberar a la humanidad de todo ese sentimiento de estar en deuda [*Schulden*] con sus comienzos, con su *causa prima*. Ateísmo y una suerte de *segunda inocencia* van de la mano[227]. —

---

[224] En todo el parágrafo juega Nietzsche con el doble sentido de *Schuld*; en ocasiones parece claro por qué término optar para traducirla, en otras no tanto: no hay que olvidar, por ello, que significa *a la vez* «culpa» y «deuda».

[225] *«gut und schlecht»*: cfr. la nota correspondiente en el primer tratado.

[226] *mimicry*: «mimetismo» en inglés; cfr. M 26, donde se expone esta noción, OC III, pp. 503 s.

[227] «Inocencia» traduce aquí *Unschuld*, que es literalmente «no-culpa», «no-deuda».

21.

Esto es lo que de momento se puede decir, en líneas generales, acerca de la relación que tienen los conceptos de «culpa» y «deber» con sus presupuestos de carácter religioso: hasta ahora he dejado deliberadamente de lado la efectiva moralización de dichos conceptos (su retirada a la conciencia, o, mejor dicho, el enredo de la *mala* conciencia con el concepto de Dios), e incluso al final de la sección anterior he hablado como si dicha moralización para nada existiese, es decir, como si dichos conceptos tuvieran por fuerza que extinguirse tras haber desaparecido su presupuesto, la fe en Dios, nuestro «acreedor». La situación efectiva se aparta en enorme medida de todo esto. Con la moralización de los conceptos de culpa y de deber, con su retirada a la *mala* conciencia se ha hecho realmente el ensayo de *invertir* la dirección del desarrollo recién descrito, o al menos de detener su movimiento: ahora, con pesimismo, *ha de* cerrarse de una vez por todas la perspectiva de liquidar la deuda definitivamente; ahora la mirada *ha de* rebotar, de repercutir[228] ante una férrea imposibilidad; ahora esos conceptos de «culpa» y «deber» *han de* volverse hacia atrás — mas ¿contra *quién*? No se puede dudar: por lo pronto, contra el «deudor», en quien a partir de ahora de tal modo arraiga, corroe, se extiende y crece como un pólipo a lo ancho y a lo hondo la mala conciencia que al final, junto con la indisolubilidad de la culpa se llega a concebir también la indisolubilidad de la expiación, la idea de que es impagable (el «castigo *eterno*») —; pero, al final, incluso contra el «acreedor», ya se piense con ello en la *causa prima* del hombre, en el comienzo del género humano, en su antecesor, de quien ahora se maldice («Adán», «pecado original», «falta de libertad de la voluntad»), o en la naturaleza, de cuyo seno nace el hombre y a la que ahora se atribuye ser el principio del mal («demonización de la naturaleza»), o en la existencia sin más, que se acaba convirtiendo en lo que *en sí no vale*[229] (aversión nihilista de la existencia, deseo de la nada o deseo de lo «opuesto», de ser otro, budismo y similares) — hasta que de golpe nos vemos ante el expediente, paradójico y tremendo, en que la humanidad martirizada halló un alivio momentáneo, la genialidad del *cristianismo*: Dios mismo sacrificándose por la culpa[230] del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios siendo el único que puede redimir al hombre de aquello que para el propio hombre se ha vuelto irredimible — el acreedor sacrificándose por el deudor, por *amor* (¿quién iba a creerlo? — ), ¡por amor al deudor!...

22.

Ya se habrá adivinado *qué* es lo que en verdad sucedió con todo esto, *por debajo de* todo esto: aquella voluntad de torturarse a sí mismo, aquella crueldad retirada del hombre-animal hecho interior, ahuyentado en sí, aprisionado en el «Estado» a fin de ser domesticado, que, tras haber quedado obstruida la vía *más natural* de salida del querer-hacer-daño, ha inventado la mala conciencia para

[228] *abprallen, zurückprallen*: juega Nietzsche con dos voces que tienen la misma raíz, *prallen*, cuyo significado, «chocar», viene a mostrarse en la propia sonoridad.

[229] *unwerth an sich*: *unwerth* es lo que «no es digno (de existir)», lo que «no tiene valor».

[230] O «deuda»: *Schuld*.

hacerse daño, — ese hombre de la mala conciencia se ha apoderado del presupuesto religioso para llevar su propio martirio al extremo más escalofriante de rigor y dureza. Una deuda con *Dios*: esta idea se convierte para él en instrumento de tortura. Esta idea apresa en «Dios» las últimas oposiciones que es capaz de encontrar a sus auténticos e inseparables instintos de animal, reinterpretando dichos instintos de animal en cuanto deuda con Dios (enemistad, rebelión, insurrección contra el «Señor», el «Padre», el primer antepasado y comienzo del mundo), se tensa en la contradicción entre «Dios» y «demonio», y todo «no» que se dice a sí mismo, a la naturaleza, a la naturalidad, a la realidad de su ser, lo proyecta fuera de sí como un «sí», como ser, corpóreo, real, como Dios, Dios santo, Dios juez, Dios verdugo, como más allá, como eternidad, tormento sin fin, inconmensurabilidad del castigo y la culpa. Esta enajenación de la voluntad en crueldad psíquica es de un género que, decididamente, no tiene igual: la *voluntad* del hombre de encontrarse a sí mismo tan culpable y reprobable que resulte imposible la expiación, la *voluntad* de pensarse castigado sin que el castigo pueda llegar a ser jamás equivalente a la culpa, la *voluntad* de infectar y envenenar con el asunto del castigo y la culpa hasta el fondo más íntimo de las cosas, a fin de impedir de una vez por todas cualquier salida fuera de ese laberinto de «ideas fijas», la *voluntad* de instaurar un ideal — el del «Dios santo» — para, a la vista de él, tener la certeza palpable de su aboluta indignidad. ¡Oh, bestia enajenada y triste el hombre! ¡Qué ocurrencias le vienen, qué antinaturaleza, qué paroxismo de lo absurdo, qué *bestialidad de la idea* se abren paso en cuanto se le impide, siquiera un poco, ser *bestia de la acción*!... Todo esto es interesante hasta el exceso, mas también de una tristeza lúgubre sombría y enervante, hasta el punto de que uno tiene que prohibirse enérgicamente mirar demasiado tiempo en tales abismos. Aquí hay *enfermedad*, no cabe duda, la enfermedad más terrible que hasta ahora ha asolado al hombre: — y quien aún sea capaz de oír (¡aunque hoy ya no se tienen oídos para eso! —) cómo en esta noche de tormento y absurdo ha sonado el grito de *amor*, el grito del entusiasmo más ardiente, de la redención en el *amor*, ése aparta la mirada, preso de un horror invencible. ¡Hay tanto, en el hombre, que produce espanto!... ¡Demasiado tiempo ya ha sido la Tierra una casa de locos!...

## 23.

Baste esto como punto final al asunto de la procedencia del «Dios santo». — Que *en sí* la concepción de los dioses no tiene por qué llevar a esa corrupción de la fantasía, de cuya representación por un instante no hemos podido dispensarnos, que hay formas *más nobles* de servirse de la invención poética de dioses que la de la crucifixión y el envilecimiento del hombre por el hombre, en la que los últimos milenios de Europa han sido maestros, — ¡eso es algo que por fortuna aún puede comprobarse con tal de echar una mirada a los *dioses griegos*, reflejo de hombres más nobles, más dueños de sí, en los que el *animal* se sentía divinizado en el hombre, *sin* desgarrarse a sí mismo *ni* enfurecerse consigo mismo! Durante muchísimo tiempo se sirvieron los griegos de sus dioses precisamente para mantener a distancia[231] la «mala conciencia», para permitirse estar contentos con su libertad de alma: esto es, en un sentido contrario a como el cristianismo ha

---

231 *vom Leibe zu halten*: literalmente, «mantener fuera del cuerpo».

hecho uso de su Dios. En eso llegaron muy lejos, aquellas espléndidas cabezas de niño, como leones valerosas; y nada menos que una autoridad como la del propio Zeus homérico les da a entender aquí y allá que se toman las cosas demasiado a la ligera. «¡Ay!», dice en una ocasión — se trata del caso de Egisto, un caso *muy* grave —

«¡Ay, de cuántas cosas acusan los mortales a los dioses!
Pretenden que *solo de nosotros vienen sus males*; pero ellos mismos
con su falta de sentido se buscan desgracias, aun en contra del destino»[232].

No obstante, aquí se oye y se ve al mismo tiempo que dicho espectador y juez del Olimpo está lejos de enojarse con ellos o pensar mal de ellos: «¡Qué *insensatos* son!», piensa al ver las fechorías de los mortales, — e «insensatez», «falta de sentido», cierto «trastorno en la cabeza», todo eso lo *admitieron* incluso de sí mismos también los griegos de la época más fuerte, más valerosa en cuanto razón de muchas cosas graves y funestas: — ¡Insensatez, *no* pecado! ¿Lo entendéis?... Mas incluso esos trastornos en la cabeza eran un problema — «sí, ¿cómo es posible algo así?, ¿de dónde puede haber venido, en cabezas como las nuestras, hombres de ascendencia aristocrática, fortuna, bien constituidos, de la mejor sociedad, nobles, virtuosos?» — esto se preguntó durante siglos el griego noble a la vista de atrocidades y malignidades[233] para él incomprensibles con las que se había deshonrado alguno de sus iguales. «Tiene que haberlo trastornado un *dios*», acababa diciéndose, mientras sacudía la cabeza... Esta salida es *típica* de los griegos... De ese modo servían entonces los dioses para justificar hasta cierto punto al hombre también en el mal, servían como causas del mal — los dioses, entonces, no asumían el castigo, sino, lo que es *más noble*, la culpa...

## 24.

— Como se verá, acabo con tres interrogaciones. «¿Qué es lo que aquí sucede: se instaura un ideal, o se abandona?», se me preguntará tal vez... Pero ¿os habéis preguntado vosotros alguna vez debidamente cuán cara se ha hecho pagar la instauración de *cualquier* ideal en este mundo? ¿Cuánta realidad tuvo que verse para ello denigrada e ignorada, cuánta mentira sacralizada, cuánta conciencia perturbada, cuánto «dios» sacrificado en cada caso? Para que se pueda erigir[234] un santuario, *hay que demoler un santuario*: tal es la ley — ¡muéstreseme un solo caso en que no se haya cumplido!... Nosotros, los hombres modernos, somos los herederos de la vivisección de la conciencia y de la tortura del animal que nosotros mismos somos, llevadas a cabo durante siglos: eso es lo que durante más largo tiempo hemos practicado, en lo que se halla nuestro arte quizás, en cualquier caso, nuestro refinamiento, nuestro gusto exquisito. Durante demasiado tiempo ha contemplado el hombre con «malos ojos» sus inclinaciones naturales, de

[232] Se trata de los vv. 32-34 del primer canto de la *Odisea*. La versión de J. L. Calvo (*Odisea*, Cátedra, 1987) dice: «¡Ay, ay, cómo culpan los mortales a los dioses! / Pues de nosotros, dicen, proceden los males. / Pero también ellos por su estupidez soportan dolores más allá de los que les corresponde.»

[233] *Greuel und Frevel*: asonancia que intento reproducir.

[234] *aufrichten*: es el mismo término que anteriormente he vertido por «instaurar».

modo que éstas han acabado por hermanarse en él con la «mala conciencia». *En sí* sería posible hacer un intento en sentido contrario — pero ¿quién es lo bastante fuerte para ello? — a saber, el intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones *no naturales*, todo ese aspirar al más allá, y a todo lo que es contrario a los sentidos, los instintos, la naturaleza, lo animal, en una palabra, los ideales habidos hasta ahora, todos ellos hostiles a la vida, denigratorios del mundo. ¿A quién dirigirse hoy en día con *tales* esperanzas y pretensiones?... Estarían en contra justo los hombres *buenos*; y además, como es lógico, los perezosos, los conciliadores, los vanidosos, los soñadores, los cansados... ¿Qué ofende más hondamente, qué separa tan radicalmente como el hacer notar algo del rigor y de la altura con que se trata uno a sí mismo? Y, por el contrario, ¡qué atento, qué afectuoso se muestra todo el mundo con nosotros en cuanto hacemos lo que todo el mundo hace y «dejamos pasar» lo que todo el mundo deja pasar!... Para lograr aquel fin harían falta espíritus *distintos* de los que en esta época son verosímiles: espíritus fortalecidos en la guerra y la victoria[235], para quienes la conquista, la aventura, el peligro y el dolor se hayan convertido en una auténtica necesidad; haría falta para ello haberse habituado al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernarles, al hielo y a las montañas en todos los sentidos; haría falta para ello una suerte de maldad sublime, una última malicia, segurísima de sí, del conocimiento, que es inherente a la gran salud; ¡haría falta, dicho pronto y mal, justo esa *gran salud*!...[236] Mas hoy día ¿es acaso posible esa gran salud?... Alguna vez, no obstante, en una época más fuerte que este presente caduco que duda de sí, ha de venir a nosotros el hombre *redentor*[237], el hombre del gran amor y el gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva mantiene una y otra vez alejado de cualquier más acá y más allá, cuya soledad el pueblo malinterpreta como si fuera una huida de la realidad — : cuando no es sino un sumergirse, un engolfarse, un ahondar en la realidad, para, cuando salga a la luz, traer de ella a casa la *redención* de dicha realidad: su redención respecto de la maldición que el ideal habido hasta ahora ha echado sobre ella. Ese hombre del futuro, que nos redimirá del ideal habido hasta ahora, así como de *lo que hubo de surgir de él*, la gran náusea, la voluntad de la nada, el nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que hará que la voluntad sea de nuevo libre, que devolverá a la Tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo[238] y antinihilista, vencedor de Dios y de la nada — *alguna vez tendrá que llegar*...

25.

— Mas ¿qué estoy diciendo? ¡Basta! ¡Basta! En este punto solo me conviene una cosa, callar: si no, profanaría algo que solo le está permitido profanar a uno más joven, a uno «más futuro», a uno más fuerte que yo, — algo que solo le está permitido a *Zaratustra*, a *Zaratustra el ateo*...

---

[235] *Kriege und Siege*: nueva aliteración.
[236] Cfr. FW 382, «La gran salud», OC III, pp. 893 s.
[237] *erlösende*: también «liberador», como sucede con la propia palabra castellana, «redimir».
[238] *Antichrist*: también «anticristiano».

## Tercer tratado:

## ¿Qué significan los ideales ascéticos?

Despreocupados, irónicos, violentos
así *nos* quiere la sabiduría: es
una mujer, y solo ama al
guerrero.
*Así habló Zaratustra*[239].

### 1.

¿Qué significan los ideales ascéticos? — Para los artistas, nada o muchas cosas diferentes; para los filósofos y los hombres de letras, una suerte de olfato o de instinto para descubrir las condiciones propicias para una espiritualidad[240] elevada; para las mujeres, en el mejor de los casos, un rasgo *más* de gentileza en la seducción, un poco de *morbidezza*[241] en una carne hermosa, lo angelical de un animal bello y fornido; para los fisiológicamente malogrados y malhumorados[242] (la *mayoría* de los mortales), un intento de sentirse «demasiado buenos» para este mundo, una forma sagrada de desenfreno, su principal recurso en la lucha contra el lento pesar y el aburrimiento[243]; para los sacerdotes, la auténtica fe sacerdotal, su mejor instrumento de poder, y también la autorización «altísima»[244] para ejercerlo; por último, para los santos, un pretexto para el letargo invernal, su *novissima gloriae cupido*[245], su reposo en la nada («Dios»), su particular locura. Ahora bien, en el propio *hecho de que* el ideal ascético haya significado tantas cosas diferentes para el hombre se manifiesta la realidad fundamental[246] de la voluntad humana, su *horror vacui*: *esa voluntad necesita una meta*, — y prefiere querer *la nada* a *no* querer. — ¿Se me entiende?... ¿Se me ha entendido?... *«¡La verdad es que no, señor mío!»* — Comencemos, pues, por el principio.

---

[239] Cfr. Za I, «Del leer y el escribir».

[240] *Geistigkeit*: «lo que tiene que ver con el espíritu, con el intelecto»; ni «espiritualidad», ni «intelectualidad» nos dan debida cuenta del término, que hace referencia a la vida de filósofos y hombres de letras o estudiosos.

[241] En italiano: «mórbido», es decir, «suave y delicado».

[242] *physiologisch Verunglückten und Verstimmten*: introduce aquí dos términos que va a emplear con frecuencia en este ensayo; ambos señalan un desajuste, el primero relativo a la suerte, al resultado constitutivo; el segundo, al humor, al temple de la persona. W. los vierte por *physiologiquement accidentès et aigris*; DC, *the physiological failures and the depressed*; C., *the physiologically failed and out of sorts*; y JMS, «los fisiológicamente desafortunados y destemplados».

[243] *dem langsamen Schmerz und der Langeweile*: aunque en un adjetivo primero y luego en un substantivo, introduce Nietzsche otra aliteración, *lang-/Lang*, que, efectivamente, alarga fonéticamente la lentitud, el pesar del tiempo.

[244] *die «allerhöchste» Erlaubnis*: *der Allerhöchste* es «el Altísimo»; por eso, aunque aquí pegaría más «la autorización suma», las comillas del original me llevan a poner «altísima».

[245] En latín: «el postrer deseo de gloria», Tácito, *Hist.*, IV, 6; Nietzsche ya lo citaba en FW 330, OC III, p. 850.

[246] *Grundthatsache*: *Thatsache* significa «hecho, realidad» y hasta «verdad»; podría, por lo tanto, decirse también «la verdad fundamental».

2.

¿Qué significan los ideales ascéticos? — O, para tomar un caso concreto, acerca del cual se me ha consultado bastante a menudo, ¿qué significa, por ejemplo, el que un artista como Richard Wagner en su vejez rinda homenaje a la castidad? En cierto sentido, ciertamente, eso es algo que siempre ha hecho; mas solo al final lo ha hecho en un sentido ascético. ¿Qué significa esa mutación del «sentido», ese radical cambio de sentido?, — pues fue un cambio tal, sin dar ningún rodeo Wagner se convirtió en lo contrario. ¿Qué significa que un artista se convierta de golpe en lo contrario?...[247] Suponiendo que queramos detenernos un momento en esta cuestión, nos viene de inmediato el recuerdo de su época mejor, la más fuerte y gozosa, la *más animosa* que hubo quizá en la vida de Wagner: fue cuando la idea de las nupcias de Lutero le ocupaba de manera íntima y profunda. ¿Quién sabe de qué azares ha dependido realmente el que hoy en lugar de esa música nupcial tengamos *Los maestros cantores*? ¿Y cuánto de aquélla sigue tal vez sonando en ésta? De lo que no cabe ninguna duda es de que incluso *Las bodas de Lutero* habrían supuesto un elogio de la castidad. Es verdad que probablemente también un elogio de la sensualidad: — y eso es lo que me parecería adecuado, así habría sido realmente «wagneriana». Pues entre castidad y sensualidad no tiene por qué haber necesariamente oposición; todo buen matrimonio, todo amorío de verdad está por encima de dicha oposición. A mi modo de ver, Wagner habría hecho bien en procurar que los alemanes volvieran a ver esa *grata* verdad a través de una comedia amable y atrevida sobre Lutero, pues entre los alemanes hay y ha habido siempre muchos que denigran la sensualidad; y probablemente en nada sea mayor el mérito de Lutero que en haberse atrevido a reconocer su *sensualidad* ( — entonces se le llamaba, con bastante delicadeza, «libertad evangélica»...). Mas, aun en el caso de que haya una oposición efectiva entre castidad y sensualidad, por fortuna, no tiene por qué ser, ni mucho menos, una oposición trágica. Esto debería valer al menos para todos los mortales mejor hechos y mejor humorados[248], quienes están lejos de considerar sin más su lábil equilibrio entre «el animal y el ángel» entre las razones que se oponen a la existencia, — los más sutiles y más lúcidos, como Goethe o como Hafiz[249], han visto en ello incluso un atractivo *más* de la vida. Esas «contradicciones» son las que invitan a vivir... Por otro lado, es perfectamente comprensible que cuando se lleva a los cerdos malogrados — ¡y hay cerdos de esos! — a venerar la castidad, en ella solo vean y adoren a su contrario, lo contrario de un cerdo malogrado — ¡ay, se puede imaginar con qué fervor y qué trágico gruñir lo hacen!, — esa oposición penosa e innecesaria que Richard Wagner al final de su vida quiso innegablemente

---

[247] *Umschlag, umspringen*: términos, como se ve, que comparten un prefijo irreproducible en castellano; ambos vienen a decir, con diferentes radicales, «cambiar bruscamente de dirección, a la contraria», en caso mediante «un golpe o una oscilación», *Schlag*, en otro, por medio de un «salto», *springen*.

[248] *alle wohlgerathenen, wohlgemutheren Sterblichen*: vuelve a convertir Nietzsche dos términos vagos y coloquiales en conceptos psicofisiológicos, ambos positivos en este caso, el primero relativo a la constitución, —*gerathen*, el segundo al humor o al ánimo, —*gemuthen*, ambos en forma comparativa — y no olvidemos que éste es siempre uno de nuestros elementos constituyentes imprescindibles y determinantes.

[249] Hafiz o Hafez: poeta persa del s. XIV, autor del *Diván*, uno de los inspiradores del *West-östlicher Divan* [Diván de oriente y occidente], colección de poemas de Goethe.

poner en música y llevar a escena. *¿Y para qué?*, puede uno preguntarse, porque ¿qué más le daban a él, qué más nos dan a nosotros los cerdos? —

3.

Con todo, no podemos eludir esa otra pregunta: realmente qué más le daba a él esa varonil «candidez campesina» (ay, tan poco varonil), aquel pobre diablo, aquel agreste mozo de Parsifal, a quien con recursos tan insidiosos acabó haciendo católico — ¿Qué? Lo de Parsifal ¿iba realmente *en serio*? De hecho, uno estaría tentado de suponer lo contrario, es más, de desearlo, — que el Parsifal de Wagner pretendiera ser algo humorístico, algo así como como un epílogo teatral, una obra satírica con la que el Wagner trágico hubiera querido despedirse de nosotros, también de sí mismo, sobre todo *de la tragedia* de una manera apropiada y digna de él, a saber, con una exageración suma y deliberada de parodia de lo trágico, de toda la espantosa seriedad y desesperación terrenas de antaño, de la *forma más basta*, por fin superada, de la contranaturaleza del ideal ascético. Como decía, esto hubiera sido lo propiamente digno de un gran trágico: quien, como todo gran artista, alcanza la cumbre última de su grandeza tan solo cuando sabe verse a sí mismo y su arte por *debajo* de sí, — cuando sabe *reírse* de sí mismo. ¿Es el «Parsifal» un reírse a escondidas, sintiéndose por encima, de sí mismo, el triunfo de su libertad de artista suprema, última, recién conquistada, de su haber-trascendido-al-artista[250]? Como decía, eso es lo que uno quisiera: pues, *tomado en serio*, ¿qué sería el Parsifal? ¿Hay que ver por fuerza en él (como delante de mí se ha dicho) «el engendro de un odio furioso contra el conocimiento, el espíritu y la sensualidad»? ¿Una maldición de los sentidos y el espíritu en un odio y un aliento únicos? ¿Una apostasía y una conversión a los ideales morbosos y oscurantistas del cristianismo? En definitiva, ¿un negarse a sí mismo, un borrarse a sí mismo por parte de un artista que lo que hasta entonces andaba buscando con todo el poder de su voluntad era lo contrario, es decir, *la espiritualización y sensualización sumas* de su arte? Y no solo de su arte: también de su vida. Recuérdese con qué entusiasmo siguió Wagner en su momento las huellas del filósofo Feuerbach: la frase de Feuerbach acerca de la «sana sensualidad» — sonaba para Wagner, al igual que para muchos alemanes ( — se llamaban a sí mismos los «*jóvenes* alemanes») en los años treinta y cuarenta como palabra de redención. ¿Acabó Wagner *cambiando de ideas*[251] al respecto? Lo que parece al menos es que acabó queriendo enseñar lo contrario… y no solo desde lo alto del escenario con los trombones de Parsifal: — en la turbia actividad literaria de los últimos años, tan falta de libertad como desorientada, hay un centenar de pasajes en los que se revela un deseo y una voluntad secretos, una voluntad pusilánime, insegura, no confesada de predicar en verdad la marcha atrás, la conversión, la negación, el cristianismo, la Edad Media, y de decir a sus discípulos: «¡esto no

[250] *Künstler-Jenseitigkeit*: *jenseits* es «más allá», «el más allá»; *Jenseitigkeit*, la substantivación del adjetivo correspondiente — está jugando Nietzsche con un término que posee diversas connotaciones: la religiosa, pero también la filosófica, aunque él solo se refiera al hecho de superarse como artista.

[251] *umgelernt*: «adaptarse a las circunstancias aprendiendo otra cosa».

es nada! ¡Buscad la salvación en otra parte!». Y hasta llega a invocar en alguna ocasión la «sangre del Redentor»[252]...

4.

Si se me permite dar mi opinión en un caso como éste, que tanto tiene de embarazoso — y se trata de un caso *típico* —: sin duda lo mejor que puede hacerse es separar de tal manera al artista de su obra que no se le tome a aquél con la misma seriedad con que se toma su obra. Al fin y al cabo él no es más que la condición previa de su obra, el seno materno, el suelo, a veces el abono y el estiércol, en los que aquélla, y de los que aquélla crece, — y, por eso mismo, algo que en la mayoría de los casos hay que olvidar si se quiere disfrutar de lo que es la obra. El conocer la *procedencia* de una obra les importa a los fisiólogos y a los vivisectores del espíritu: ¡nunca jamás a los estetas, a los artistas! Al poeta y forjador de *Parsifal* no se le ahorró un penetrar en los contrastes del alma medieval y un revivirlos hondo, radical y aun terrible, un hostil apartamiento de toda elevación, rigor y disciplina del espíritu, una especie de *perversión* intelectual (si se me disculpa la expresión), de igual modo que tampoco a una mujer encinta se le ahorran las náuseas y los antojos del embarazo: cosas éstas, como decía, que hay que *olvidar* para disfrutar del hijo. Debe cuidarse uno de caer en el error en que, por *contiguity*[253] psicológica, para decirlo como los ingleses, suele caer con suma facilidad un artista: como si él mismo *fuera* aquello que sabe plantear, concebir, expresar. Lo cierto es que *si* él fuera efectivamente eso, de ninguna manera lo plantearía, concebiría o expresaría; si Homero hubiera sido un Aquiles y Goethe, un Fausto, ni Homero hubiera creado a Aquiles[254] ni Goethe a Fausto. Un artista consumado, cabal está apartado de lo «real», de lo efectivo por siempre jamás; se entiende, en cambio, que en ocasiones pueda llegar a hartarse hasta desesperar de esa eterna «irrealidad» y falsedad en que íntimamente vive, — y que entonces haga el intento de intervenir en lo que más prohibido tiene, intervenir en lo real, *ser* real. ¿Con qué resultado? Se habrá adivinado... Es *la típica veleidad* de artista: la misma veleidad en que también incurrió el viejo Wagner y que tan caro, tan fatalmente tuvo que pagar (— por ella perdió la parte más valiosa de sus amistades). Mas, en definitiva, aun dejando por completo de lado esa veleidad, ¿quién no desearía, por el propio Wagner, que se hubiera despedido de nosotros y de su arte *de otra manera*, no con un *Parsifal*, sino más victorioso, más seguro de sí, más wagneriano — menos desconcertante, menos ambiguo en lo referente a su intención plena, menos schopenhaueriano, menos nihilista?...

5.

— ¿Qué significan, pues, los ideales ascéticos? En el caso de un artista, ya lo vamos comprendiendo: *¡nada en absoluto!*... ¡O tantas cosas distintas que es lo mismo que nada en absoluto!... Excluyamos por ahora a los artistas: ¡no son, ni

[252] Wagner se refiere a la «sangre del Redentor» en *Religion und Kunst*, de 1880, *Gesammelte Schriften und Dichtungen* (Leipzig, 1883), vol. 10, p. 357. BN
[253] En inglés: «contigüidad».
[254] Cfr. MA 211, OC III, p. 160.

mucho menos, lo bastante independientes en el mundo o *contra* el mundo como para que sus valoraciones y los cambios en éstas tengan *de por sí* interés! En todas las épocas han sido ayudas de cámara de una moral, una filosofía o una religión; y eso dejando de lado por el momento que, por desgracia, muy a menudo han sido cortesanos bien dóciles de sus seguidores y sus mecenas, así como aduladores con olfato para los poderes, ya fueran viejos, ya nuevos pero ascendentes. Cuando menos, necesitan siempre de una defensa, de un respaldo, de una autoridad ya establecida; los artistas jamás se hacen cargo de sí mismos, el estar solos es algo que va en contra de sus instintos más profundos. Así, por ejemplo, Richard Wagner, «cuando hubo llegado el tiempo», tomó como guía, como defensor suyo al filósofo Schopenhauer: — ¿quién hubiera podido siquiera imaginar que Wagner iba a tener la *valentía* de apuntarse al ideal ascético sin el respaldo que la filosofía de Schopenhauer le ofrecía, sin la autoridad de éste, que en los años setenta había llegado a ser en Europa *preponderante*? (Y aquí no estamos teniendo en cuenta la cuestión de si en la *nueva* Alemania hubiera sido acaso posible que se criara un artista sin la leche de una mentalidad devota, devota del imperio[255].) — Y con esto hemos llegado a la cuestión más seria: ¿qué significa que un *filósofo* de verdad, un espíritu que en verdad no depende de nadie, como es Schopenhauer, un hombre, un caballero de mirada broncínea que tiene el valor de ser él mismo, que sabe estar solo y no está esperando ni que nadie le guíe ni que le lleguen indicaciones de arriba, rinda homenaje al ideal ascético? — Examinemos ahora mismo detenidamente la curiosa y, para cierta clase de personas, incluso fascinante postura de Schopenhauer para con el *arte*: pues resulta evidente que fue *ante todo* por ella por lo que Richard Wagner se adhirió a Schopenhauer (persuadido a hacerlo, como es sabido, por un poeta, Herwegh)[256], y esto hasta el punto de que se abrió una completa contradicción teórica entre sus convicciones estéticas anteriores y las posteriores, — las primeras, expuestas, por ejemplo, en *Ópera y drama*, y las últimas, en los escritos que publicó a partir de 1870. En particular, y esto es lo que quizá más sorprenda, Wagner modifica sin ningún miramiento su juicio acerca del valor y la posición de la propia *música*: ¡qué más le daba haber hecho de ella hasta el momento un recurso, un medio, una «mujer» que, para florecer, necesitaba inevitablemente de una finalidad, de un hombre — es decir, del drama! De golpe entendió que se podía hacer más *in majorem musicae gloriam*[257] con la teoría y la novedad schopenhauerianas, — es decir, con la *soberanía* de la música, tal como Schopenhauer la entendía: la música puesta aparte, frente a todas las demás artes, el arte en sí independiente y *no*,

---

[255] *die Milch frommer, reichsfrommer Denkungsart*: Nietzsche está citando y parodiando unos versos de Schiller, Guillermo Tell, acto IV, esc. 3.ª: «Du hast aus meinem Frieden mich heraus— / geschreckt, in gärend Drachengift hast du / *Die Milch der frommen Denkart* mir verwandelt», «Tú me has arrancado con espanto de mi paz, en efervescente veneno de dragón has convertido *la leche de mis piadosos pensamientos*», según la versión de J. Molina, Planeta, 1982. Nietzsche añade la burlona precisión, *reichsfrommer*, «devota del imperio». (Había empleado ya la fórmula en JGB 229.)

[256] Cfr. R. Wagner, *Mein Leben*, Munich, 1969, pp. 521 s. Nietzsche conocía dicha autobiografía de la edición privada hecha en Basilea entre 1870 y 1875. George Herwegh (1817-1875) fue un poeta político, amigo de Wagner; fue quien le llamó la atención acerca de *El mundo como voluntad y como representación*, de Schopenhauer, en 1854.

[257] En latín: «para mayor gloria de la música» — Nietzsche está parodiando aquí el famoso lema de los jesuitas, *ad maiorem Dei gloriam*, «para mayor gloria de Dios».

como aquellas, ofreciendo reproducciones de la fenomenalidad, sino hablando el lenguaje de la propia voluntad, directamente desde el «abismo», su manifestación más propia, más originaria, más primitiva. Con este extraordinario aumento de valor de la música, que parecía surgir de la filosofía de Schopenhauer, aumentó también de golpe, y de manera inaudita, la cotización *del* propio *músico*: en adelante se convirtió en un oráculo, un sacerdote, y aun más que un sacerdote, en una suerte de bocina del «en-sí» de las cosas, en un teléfono del más allá, — en lo sucesivo hablaba no solo de música, este ventrílocuo de Dios, — hablaba de metafísica: ¿qué tiene de extraño el que un día acabase hablando de *ideales ascéticos*?[258]...

6.

Schopenhauer se sirvió de la concepción kantiana del problema estético, — aunque lo cierto es que no lo contempló con ojos kantianos. Kant creyó que rendía un honor al arte al preferir y poner en primer lugar, entre los predicados de lo bello, los que constituyen la gloria del conocimiento: impersonalidad y validez universal. No es éste el lugar adecuado para discutir si esto no era en esencia un error; lo que quiero subrayar es que Kant, al igual que todos los filósofos, en vez de enfocar el problema estético partiendo de las experiencias del artista (del creador), reflexionó acerca del arte y de lo bello a partir solo del «espectador» y sin darse cuenta introdujo al propio «espectador» en el concepto de lo «bello». Mas ¡si al menos dicho «espectador» les hubiera sido lo bastante conocido a los filósofos de lo bello! — es decir, ¡conocido en cuanto hecho y experiencia *personales* importantes, abundancia de vivencias, deseos, sorpresas y éxtasis intensos y particularísimos en el ámbito de lo bello! Me temo, no obstante, que sucedía siempre lo contrario: y así, ya desde el comienzo, se nos dan definiciones en las que, como ocurre en la famosa definición que Kant da de lo bello, la falta de una experiencia propia más sutil hace sitio al hermoso gusano del error fundamental! «Es bello, dice Kant, lo que place *sin interés* alguno»[259]. ¡Sin interés! Compárese esta definición con aquella otra propuesta por un «espectador» y artista de verdad — Stendhal, quien de lo bello dice que es *une promesse de bonheur* [260]. En cualquier caso lo que aquí se está *rechazando* y tachando es justo lo único que Kant destaca del estado estético: *le désintéressement*[261]. ¿Quién tiene razón, Kant o Stendhal? — Aunque, ciertamente, nuestros estéticos no se cansan de echar en el

[258] En alemán *reden*, «hablar», puede ser transitivo, y Nietzsche, efectivamente, dice: *redete Musik*, ...*redete Metaphysik*, ...asketische Ideale *redete*, lo que calcado en castellano sonaría más extraño: «decía música, ...decía metafísica, ... acabase diciendo *ideales ascéticos*».

[259] «*Schön ist, hat Kant gesagt, was* ohne Interesse *gefällt*»: en muchos lugares de la tercera crítica viene Kant a decir esto, bien que no sea con estas palabras exactas. Sigo aquí la versión de P. Oyarzún, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila editores, 1992. Se podría igualmente decir: «Bello es lo que gusta sin interés alguno»; se suele decir también: «desinteresadamente».

[260] En francés en el original: «una promesa de felicidad». Es una fórmula que aparece en diversos lugares y en diversas variantes, por ej., en *Rome, Naples et Florence*, París, 1854, p. 30: «La beauté n'est jamais, ce me semble, qu'une *promesse de bonheur*» [La belleza, me parece, nunca es más que una promesa de felicidad]; también, algo diferente, en la *Histoire de la peinture en Italie*, París, 1868, ambos en la biblioteca de Nietzsche. BN

[261] En francés: «el desinterés».

platillo de la balanza, en favor de Kant, el hecho de que bajo el hechizo de la belleza, se pueden contemplar *incluso* estatuas femeninas desnudas «sin interés alguno», nos daremos el gusto de reírnos un poco a costa de ellos: — con respecto a este escabroso asunto son más «interesantes» las experiencias de los *artistas*, y, en cualquier caso, Pigmalión *no* necesariamente fue un «hombre antiestético». ¡Pensemos tanto mejor de la inocencia de nuestros estéticos, que en tales argumentos se refleja, valoremos, por ejemplo, como algo que honra a Kant, lo que sabe enseñarnos, con la ingenuidad de un cura de aldea, sobre la peculiaridad del sentido del tacto![262] — Y volvamos aquí a Schopenhauer, quien tuvo con las artes una relación mucho más cercana que Kant y, sin embargo, no logró escapar del hechizo de la definición kantiana: ¿cómo pudo ser eso? El caso es bastante curioso: la expresión «sin interés [alguno]» Schopenhauer la interpretó de la manera más personal imaginable, partiendo de una experiencia que para él tuvo que ser de las más habituales. De pocas cosas habla Schopenhauer con tanta seguridad como del efecto de la contemplación estética: le atribuye a ésta justo el efecto de contrarrestar el «interés» *sexual*, de modo semejante, por lo tanto, al lupulino y el alcanfor, y nunca se cansó de ensalzar, como la gran ventaja y utilidad del estado estético, *ese* librarse de la «voluntad». Es más, uno podría verse tentado de preguntar si su concepción básica de *Voluntad y representación*, la idea de que solo puede uno librarse de la «voluntad» por medio de la «representación», no tuvo su origen en una generalización de aquella experiencia sexual. (Dicho sea de pasada, en todas las cuestiones relativas a la filosofía de Schopenhauer nunca hay que olvidar que se trata de la concepción de un joven de veintiséis años; así pues, dicha filosofía participa no solo de lo específico de Schopenhauer sino también de lo específico de esa época de la vida.) Oigamos, por ejemplo, uno de los pasajes más expresivos entre los innumerables por él escritos para honra del estado estético (*Welt als Wille und Vorstellung*, I, 231)[263], escuchemos el tono, el sufrimiento, la felicidad, el agradecimiento con que se han dicho tales palabras. «Este es el estado indoloro que Epicuro celebró como el supremo bien y el estado de los dioses: pues por aquel instante nos hemos desembarazado de aquel vil afán de la voluntad, calebramos el *sabbath* de los trabajos forzados del querer y la rueda de Ixión se detiene»[264]... ¡Qué vehemencia la de las palabras! ¡Qué imágenes las del tormento y el largo hastío! ¡Qué contraposición, casi patológica, de tiempos, el de «aquel instante», por un lado, y los de la «rueda de Ixión», los «trabajos forzados del querer», el «vil afán de la voluntad»! — Mas, suponiendo que Schopenhauer tuviese mil veces razón en lo que hace a su persona, ¿qué se habría logrado con eso para entender la esencia de lo bello? Schopenhauer ha descrito un único efecto de lo bello, el de calmar la voluntad, — ¿es siquiera un efecto normal? Stendhal, como decía, naturaleza no menos sensual pero de constitución más feliz que Schopenhauer, destaca otro efecto de lo bello: «lo bello *promete* felicidad», a él le parece que lo que realmente sucede es que lo bello *excita la voluntad* (el «interés»). ¿Y no se le podría, en fin, objetar a Schopenhauer que él no tiene ningún derecho a creerse kantiano en esto, que la definición kan-

[262] Cfr. su *Antropología desde un punto de vista pragmático*, §17.

[263] Se trata de la edición de J. Frauenstädt, Leipzig, 1873, libro III, § 38. BN

[264] Empleo la versión de P. López de Santamaría, *El mundo como voluntad y representación*, I, Madrid, Trotta, 2004, p. 251.

tiana de lo bello él no la entendió para nada de manera kantiana, — que a él lo bello también le place por un «interés», es más, un interés de lo más fuerte y de lo más personal: el interés del torturado que se libra de su tortura? ... Y, volviendo a nuestra primera pregunta, «¿qué *significa* que un filósofo rinda homenaje al ideal ascético?», obtenemos aquí al menos una primera indicación: quiere *librarse de una tortura*[265]. —

7.

Guardémonos de poner cara triste nada más escuchar la palabra «tortura»: justo en este caso es bastante lo que hay que descontar, lo que hay que deducir — hasta queda algo de que reír. Sobre todo, no subestimemos el hecho de que Schopenhauer, que en efecto trata la sexualidad como a un enemigo personal (incluida su herramienta, la mujer, ese «*instrumentum diaboli*»[266]), *necesitaba* enemigos para estar de buen humor; de que le encantaba el lenguaje furibundo, atrabiliario, verde oscuro; de que se enfurecía por enfurecerse, por pasión; de que sin sus enemigos, sin Hegel, sin la mujer, la sensualidad y la voluntad entera de existir, de permanecer, habría enfermado, se habría vuelto *pesimista* ( — que no lo era, por más que lo deseara tanto). De no ser así, Schopenhauer *no* se hubiera quedado, al respecto se puede apostar, se habría escapado: sus enemigos, sin embargo, lo tenían bien sujeto, sus enemigos le inducían una y otra vez a seguir existiendo, la cólera era para él, al igual que para los cínicos de la Antigüedad, su alivio, su desahogo y recompensa, su *remedium* contra la náusea, su *felicidad*. Esto, en lo que hace a lo más personal del caso de Schopenhauer; por otro lado, hay en él algo que no deja de ser típico, — y aquí es donde volvemos de nuevo a nuestro problema. Es indiscutible que, desde que hay filósofos sobre la Tierra, y en todos los lugares en que los ha habido (desde la India hasta Inglaterra, por tomar los dos polos opuestos del talento para la filosofía), existe una auténtica inquina y un auténtico rencor por parte de los filósofos contra la sensualidad — Schopenhauer es la manifestación más elocuente de ellos y, si se tiene oído, también la más convincente y fascinante —; existe asimismo una auténtica predilección y apego de los filósofos por todo el ideal ascético, esto es algo con lo que no debemos engañarnos. Ambos rasgos forman parte, como decía del tipo; y si faltan ambos en un filósofo, entonces — se puede estar seguro — no es filósofo más que «de nombre». ¿Qué *significa* esto? Pues lo primero que hay que hacer es interpretar este estado de cosas: que *como tal* está ahí, absurdo, fatal[267], para siempre jamás, como una «cosa en sí». Todo animal y, por lo tanto, también *la bête philosophe*[268], tiende instintivamente a lograr un *optimum* de condiciones favorables en las que pueda descargar por completo su fuerza y logre un *maximum* de sentimiento de poder; todo animal, de manera asimismo instintiva y con un olfato de una finura que «es más elevada que la razón», aborrece todo tipo de perturbadores y de obstáculos que se le pongan o se le puedan poner en el camino a ese

[265] Al respecto puede leerse la respuesta de Heidegger a Nietzsche, en «Der Wille zur Macht als Kunst», en *Nietzsche I*, Pfullingen, 1961, pp. 126-135.
[266] En latín: «instrumento del diablo».
[267] *dumm*: lo desdoblo en «absurdo, fatal».
[268] En francés: «la bestia, el animal filósofo».

*optimum* (— *no* es del camino a la «felicidad» de lo que estoy hablando sino de su camino al poder, a la acción, al hacer más poderoso, y, en la mayoría de los casos, el camino de hecho a la infelicidad). Por eso el filósofo aborrece el *matrimonio* junto con todo lo que pretende persuadirlo para casarse, — el matrimonio en cuanto obstáculo y perdición en el camino a su *optimum*. ¿Qué gran filósofo de los habidos hasta ahora ha estado casado? Heráclito, Platón, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer no lo estuvieron; es más, ni siquiera puede uno *imaginarlos* casados. Un filósofo casado es cosa *de comedia*, ésta es mi tesis: y la excepción, Sócrates, el malicioso Sócrates, parece que se casó *ironice*[269], expresamente para demostrar justo *dicha* tesis. Todo filósofo diría lo que dijo Buda en cierta ocasión, cuando le anunciaron el nacimiento de un hijo: «Me ha nacido Râhula, se ha fraguado una cadena para mí»[270] (Râhula significa aquí «un pequeño demonio»); a todo «espíritu libre» tendría que llegarle un momento de reflexión, suponiendo que antes haya tenido otro de distracción, como le sucedió en otra ocasión al mismo Buda — «estrecha y apretada, pensaba entre sí, es la vida en casa, lugar de impureza; la libertad está en abandonar la casa»: «tan pronto como pensó esto abandonó la casa»[271]. En el ideal ascético se anuncian tantos puentes hacia la *independencia* que un filósofo es incapaz de oír sin celebrarlo con júbilo y aplaudir en su interior la historia de todos aquellos hombres decididos que un día dijeron «no» a toda sujeción y se fueron a un *desierto* cualquiera: aun dando por supuesto que no fueran sino asnos fuertes[272], todo lo contrario de un espíritu fuerte. ¿Qué significa, entonces, el ideal ascético en un filósofo? Mi respuesta es — hace tiempo que se la habrá adivinado: al contemplar un *optimum* de condiciones de la espiritualidad[273] más elevada y atrevida el filósofo ríe, — con ello *no* niega «la existencia», antes bien, afirma *su* existencia y *solo* su existencia, y eso quizá hasta el punto de que no le quede lejos el criminal deseo de: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus*, fiam![274]...

8.

¡Se ve que no son testigos y jueces insobornables del *valor* del ideal ascético, estos filósofos! Piensan en *sí mismos*, — ¡qué les importa a ellos «el santo»! Piensan en lo que *para ellos* es lo más indispensable: estar libres de coerción, molestias, ruido, quehaceres, obligaciones, preocupaciones; en la cabeza, lucidez; danza, salto y vuelo en las ideas; un buen aire, tenue, claro, libre, seco, como es el aire de las alturas, en el que todo ser animal se vuelve más espiritual y le brotan alas; tranquilidad en los sótanos; los perros, todos bien atados a la cadena; sin ladridos de hostilidad o rencor peludo; sin que corroa la ambición herida; tripas modestas y sumisas, diligentes cual ruedas de molino, pero lejanas; el corazón, ex-

---

[269] En latín: «por ironía».

[270] Cfr. H. Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin, 1881, p. 122. BN

[271] *Op. cit.*, p. 124.

[272] Cfr. JGB 8, donde aparece ya la figura del asno fuerte (y hermoso), la «convicción» del filósofo.

[273] *Geistigkeit*: cfr. la nota correspondiente en la sección 1 de este tercer tratado.

[274] En latín: parodia del latín de la liturgia religiosa, «perezca el mundo, hágase la filosofía, hágase el filósofo, *hágame yo*».

traño, más allá, en el futuro, postumo, — en definitiva, los filósofos, al pensar en el ideal ascético, piensan en el ascetismo bienhumorado de un animal divinizado al que le han salido alas y que, más que reposar, deambula por la vida. Ya se sabe cuáles son las tres voces de ostentación del ideal ascético: pobreza, humildad, castidad: ahora mírese de cerca por un momento la vida de todos esos espíritus grandes, fecundos, ingeniosos, — una y otra vez se encontrarán en ella hasta cierto punto las tres. De *ningún* modo, como se comprenderá, en calidad de «virtudes» suyas — ¡qué tiene que ver esa clase de hombres con las virtudes! — sino en cuanto condiciones, las más apropiadas y naturales, de su existencia *óptima*, de su más *estupenda* fecundidad. Aquí es muy posible que su espiritualidad, dominante, haya tenido que poner freno antes de nada a un orgullo indomable e irritable o a una sensualidad traviesa, o que a aquella le haya resultado bastante difícil mantener su voluntad de «desierto»[275] quizá frente a una inclinación por el lujo y lo más exquisito o ante una prodigalidad excesiva de corazón y de obra. Mas lo logró por ser el instinto *dominante*, el que imponía sus pretensiones a todos los demás instintos — y lo sigue haciendo; si no lo hiciera, no sería el que domina. No hay aquí, por lo tanto, nada de «virtud». Por lo demás, el *desierto* de que estoy hablando, al que se retiran y en el que viven en soledad esos espíritus fuertes, de constitución independiente — ¡ay, qué aspecto tan distinto tiene del desierto que se imagina la gente culta! — a veces son ellos mismo, los cultos, el desierto. Y lo cierto es que ninguno de los comediantes del espíritu logró aguantar en él, — ¡para ellos no es ni mucho menos lo bastante romántico, lo bastante sirio, no es un desierto de teatro! En él, ¿cómo no?, tampoco faltan camellos: pero a esto se reduce todo el parecido. Una oscuridad voluntaria, tal vez; un evitarse a sí mismo; cierto recelo frente al ruido, la reverencia, el diario, las influencias; un empleo sin importancia, una vida corriente, algo que, más que sacar a la luz, oculte; cierto trato ocasional con animales y pájaros inofensivos y alegres, cuya visión refresque; por compañía, la montaña, mas no muerta, sino montaña con *ojos* (es decir, con lagos); en ocasiones incluso una habitación en una fonda abierta a todo el mundo y llena de gente, en la que de seguro se nos confundirá con otro y se puede hablar con cualquiera sin por eso ser castigado, — eso es lo que significa aquí «desierto»: ¡ah, hay bastante soledad, creedme! Cuando Heráclito se retiró en el refugio y el claustro del inmenso templo de Artemisa, tal «desierto» era más respetable, lo reconozco: ¿por qué *no hay* hoy *templos* así? (— tal vez *sí* los haya: acabo de recordar el más bello de mis cuartos de estudio, la *Piazza di San Marco*[276], siempre que sea primavera y por la mañana, entre las 10 y las 12.) Mas aquello de lo que Heráclito se apartaba sigue siendo lo mismo que *nosotros* queremos evitar: el ruido y la palabrería de demócratas de los efesios, su política, las novedades del «imperio» (de Persia, entiéndaseme[277]), todo el chalaneo del «día», — pues nosotros, los filósofos, lo que necesitamos antes que nada es tranquilidad respecto de una cosa: del «hoy día». Apreciamos el silencio, lo frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, cualquier cosa en cuya presencia el alma no tenga que ponerse a la defensiva y contraerse, — algo con lo que uno pueda ha-

---

[275] *«Wüste»*: «desierto», pero también «soledad».

[276] En italiano: la Plaza de San Marco, en Venecia.

[277] Que no se confunda, aclara burlonamente, con el II Imperio alemán, el de Bismarck, en que entonces vivían.

blar sin tener que *levantar* la voz. Escúchese simplemente el sonido que tiene un espíritu cuando habla: cada espíritu tiene su sonido, ama su sonido. Ese de ahí, por ejemplo, debe de ser un agitador, quiero decir, un cabeza hueca, una cazuela vacía[278]: todo lo que entra en ella, cualquier cosa, suena sordo y compacto cuando sale de ella, cargado del eco del gran vacío. Aquel de allí, rara es la vez que no habla con voz ronca: ¿será quizás que *piensa* ronco? Sería posible —pregúntese a los fisiólogos —, pero quien piensa en *palabras*, piensa como orador y no como pensador (deja ver que en el fondo no piensa cosas, lo que son las cosas,[279] sino que piensa solo en lo que se refiere a las cosas, que en verdad se piensa *a sí* y a sus oyentes). Este otro de aquí habla de manera impertinente, se acerca demasiado a nosotros[280], nos llega su aliento, sin querer cerramos la boca, aun cuando nos habla como un libro: el sonido de su estilo nos dice la razón de ello, — que no tiene tiempo, que cree poco en sí mismo, que si no habla hoy no hablará jamás. Un espíritu, en cambio, que esté seguro de sí mismo habla suave; busca el ocultamiento, se hace esperar. A un filósofo se le reconoce en que evita tres cosas brillantes y ruidosas, la fama, los príncipes y las mujeres: lo que no quiere decir que ellas no vayan a él. Recela de la luz demasiado intensa: por eso recela de su época y de su «día». En esto es como una sombra: cuanto más se hunde el sol, tanto más crece ella. En lo que toca a su «humildad», el filósofo, así como tolera lo oscuro, así también tolera cierta dependencia y oscurecimiento: más aún, teme los trastornos causados por el rayo, retrocede espantado ante el desamparo del árbol demasiado aislado y abandonado, sobre el que el mal tiempo descarga su mal humor, y el mal humor su mal tiempo. Su instinto «materno», el amor secreto a lo que en él se está formando, le lleva a situaciones en que se ve aliviado de pensar *en sí*; en el mismo sentido en que el instinto *materno* de la mujer la ha mantenido hasta ahora en situación de dependencia. Al fin y al cabo, piden bastante poco, estos filósofos, su lema es «quien posee, es poseído» —: y *no*, como he de repetir una y otra vez, por virtud, no por voluntad de sobriedad y sencillez dignas de mérito, sino porque su señor supremo *así* se lo exige, sabia e inexorablemente lo exige: a él solo le interesa una cosa, y solo para ella lo acumula, lo reserva todo, el tiempo, la fuerza, el amor, el interés. A los hombres de esta clase no les gusta verse perturbados por enemistades ni tampoco por amistades: olvidan y perdonan con facilidad. Les parece de mal gusto hacerse los mártires; «sufrir por la verdad» — eso lo dejan para los ambiciosos y para los héroes comediantes del espíritu y para todo el que tenga tiempo para ello ( — ellos, los filósofos, lo que tienen es algo que *hacer* por la verdad). Son parcos en grandes palabras; se dice que a ellos aun la voz «verdad» les empalaga: les suena demasiado pretenciosa… Por último, en cuanto a la «castidad» de los filósofos, es obvio que los espíritus de esta clase su fecundidad la tienen en un lugar que no son los hijos; quizá esté también en otro lugar la pervivencia de su nombre, su pequeña inmortalidad (en la antigua India se explicaban de manera aún más inmodesta entre filósofos,

---

278 *ein Hohlkopf, Hohltopf*: como se ve, pasar de «cabeza hueca» a «cazuela hueca o vacía» es en alemán cosa de una sola consonante.

279 *nicht Sachen, nicht sachlich denkt*: como se ve, en la segunda cláusula del original, aparece el adverbio correspondiente a *Sachen*, «cosas», *sachlich*, que se suele verter por «objetivo», «conforme a los hechos»… Aquí he preferido, por ajustarse mejor, ese «lo que son las cosas».

280 *uns an den Leib*: literalmente aparece la palabra «cuerpo», *Leib*; otra cosa es que en castellano sobre.

«¿para qué va a tener descendientes aquél cuya alma es el mundo?»). Nada hay en esto de castidad nacida de algún escrúpulo ascético o de aversión a los sentidos, de igual modo que no se considera castidad el que el jockey o el atleta se abstengan de mujer: es más bien lo que quiere su instinto dominante, al menos durante el tiempo que dura el gran embarazo. Todo artista sabe lo nocivo que resulta, en condiciones de gran tensión espiritual, de preparación, el acto sexual; los más poderosos entre ellos, los de instintos más seguros no necesitan para saberlo hacer la experiencia, la mala experiencia, — sino que es su instinto «maternal» el que sin miramientos dispone aquí, en beneficio de la obra en gestación, de todas las provisiones y reservas de fuerza que haya, del *vigor*[281] de la vida animal: la fuerza mayor *consume*, así pues, la menor. Por cierto que puede explicarse siguiendo esta interpretación el caso arriba citado de Schopenhauer: la visión de lo bello obraba claramente en él a manera de estímulo desencadenante sobre la *fuerza principal* de su naturaleza (la fuerza de la reflexión y la mirada concentrada); de tal modo que ésta entonces explotaba y de golpe se enseñoreaba de la conciencia. Con esto no se pretende en absoluto excluir la posibilidad de que esa dulzura y plenitud peculiar, propia del estado estético, pueda tener su origen precisamente en el elemento de la «sensualidad» (de igual manera que de esa misma fuente es de donde brota ese «idealismo», tan propio de las muchachas adolescentes) — con lo que la sensualidad no queda anulada al aparecer el estado estético, como creía Schopenhauer, sino que solo se transfigura y no se asoma ya a la conciencia como estímulo sexual. (Sobre este punto de vista volveré más adelante, en el contexto de otros problemas más delicados de la *fisiología de la estética*, tan intacta, tan inaccesible hasta ahora.)

## 9.

Como hemos visto, cierto ascetismo, una renuncia severa pero serena hecha del mejor grado se cuenta entre las condiciones más favorables de la espiritualidad más elevada, y también entre sus consecuencias más naturales: por ello en principio no es de extrañar que los filósofos siempre hayan tratado el ideal ascético con alguna predilección. Si hacemos un repaso histórico serio se comprueba que el vínculo entre ideal ascético y filosofía es aún mucho más estrecho y estricto. Podría decirse que la filosofía aprendió a dar sus primeros pasos, sus pasitos primeros en este mundo con los *andadores* de dicho ideal — ¡ay, tan torpe aún, ay, con gesto tan de disgusto aún, ay, tan propensa a caerse y quedarse sobre la tripa, esa cosita tímida, torpe y cariñosa, de piernas torcidas! A la filosofía le pasó al comienzo lo mismo que a todas las cosas buenas, — que largo tiempo carecieron de brío para ser ellas mismas, miraban a su alrededor por ver si alguien estaba dispuesto a venir en su ayuda, más aún, tenían miedo de todos los que las miraban. Enumérense una tras otra las pulsiones y virtudes individuales del filósofo — su pulsión cuestionadora, su pulsión negadora, su pulsión expectativa («eféctica»[282]), su pulsión analítica, su pulsión investigadora, inquiridora, aventurera, su pulsión comparadora, compensadora, su voluntad de neutralidad y objetividad, su voluntad de actuar siempre

[281] En latín: «fuerza».

[282] *«ephektischen»*: «que se reserva»; cfr. *Pierer's Universal-Lexikon*, Bd. 5, Altenburg, 1858, p. 790.

*sine ira et studio*[283]: ¿se ha comprendido ya bien que durante muchísimo tiempo todas ellas hacían frente a las primeras demandas de la moral y la conciencia? (Por no hablar de la *razón* en cuanto tal, a la que todavía Lutero gustaba de llamar «Señora Sabia, la puta sabia».) ¿Que un filósofo, si *hubiera* cobrado conciencia de sí, habría tenido que sentirse como la encarnación del *nitimur in vetitum*[284], — y por ello se *guardaba* de «sentirse a sí mismo», de cobrar conciencia de sí?... Como decía, esto es lo que pasa con todas las cosas buenas de las que hoy estamos orgullosos; incluso medido con el metro de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en tanto no sea debilidad sino poder y conciencia de poder, produce el efecto de ser pura *hybris* e impiedad: pues justo las cosas contrarias a las que hoy admiramos son las que durante más largo tiempo han tenido a la conciencia de su parte y a Dios como guardián. *Hybris* es hoy día nuestra entera actitud respecto de la naturaleza, la violencia que con ayuda de las máquinas y la tan desconsiderada inventiva de técnicos e ingenieros le hacemos a la naturaleza; *hybris* es nuestra actitud para con Dios, quiero decir, para con cualquier presunta tela de araña de los fines y la moralidad que esté detrás del gran tejido o red de la causalidad — podríamos decir como decía Carlos el Temerario en su lucha con Luis XI, *je combats l'universelle araignée*[285]—; *hybris* es nuestra actitud para con *nosotros* mismos, — pues experimentamos con nosotros como no nos permitiríamos experimentar con ningún animal, y, contentos, con curiosidad nos abrimos el alma a lo vivo: ¡qué más nos da la «salvación»[286] del alma! Luego nos curamos nosotros mismos: estar enfermo es instructivo, de eso no dudamos, más instructivo aún que estar sano, — *los que* nos *ponen enfermos* nos parecen hoy más necesarios que cualesquiera curanderos y «redentores»[287]. Nos hacemos violencia a nosotros mismos ahora mismo, no cabe duda, nosotros, cascanueces del alma, cuestionadores y cuestionables, como si la vida no fuese otra cosa que cascar nueces; justo por ello tenemos que volvernos cada día más cuestionables, *más dignos* de cuestionar, justo por ello ¿quizá también más dignos — de vivir?... Todas las cosas buenas fueron antaño cosas malas; de todo pecado original ha nacido una virtud original[288]. El matrimonio, por ejemplo, pareció durante mucho tiempo una ofensa contra el derecho de la comunidad; hubo tiempos en que se pagaba una multa por ser tan arrogante y adjudicarse una mujer para sí (con esto está relacionado, por ejemplo, el *jus primae noctis*[289], que aún hoy es en Camboya una prerrogativa de los sacerdotes, los guardianes de las «buenas costumbres de antes»). Los sentimientos de amabilidad, benevolencia, indulgencia, compasión — realmente tan en lo alto de los valores que

283 En latín: «sin ira ni favor», el lema de Tácito para escribir historia, *Anales*, I, 1.

284 En latín: «nos lanzamos hacia lo vedado», expresión de Ovidio que Nietzsche cita en diversos lugares, habiéndose convertido para él casi en un lema. *Amores*, III, IV, 17: *nitimur in vetitum semper cupimusque*, «nos lanzamos siempre hacia lo prohibido y deseamos lo que se nos niega».

285 En francés: «lucho contra la araña universal».

286 *«Heil»*: «salvación (en sentido religioso)», pero también la «salud», la «felicidad»; Nietzsche está jugando con el doble sentido: comenzaba hablando de Dios, y esta voz ambigua la permite dar el paso a la humanidad, en la siguiente frase se tratará ya solo de la salud.

287 *«Heilande»*: podría igualmente decir «salvadores», pero entonces no quedaría tan claro que la referencia primera es el Jesucristo del cristianismo.

288 En alemán suena de otro modo, porque «pecado original» es literalmente «pecado heredado», *Erbsünde*; sería así: «todo pecado heredado acaba siendo una virtud heredada».

289 En latín: «derecho de la primera noche» o «derecho de pernada».

casi se han convertido en «los valores en sí» — tuvieron en su contra durante larguísimo tiempo el desprecio de sí mismo: uno se avergonzaba de ser sensible[290], al igual que hoy se avergüenza uno de la insensibilidad (véase *Más allá del bien y del mal*, p. 232)[291]. La sumisión al *derecho*: — ¡ay, cómo se resistió, en todos partes, la conciencia de las razas nobles a renunciar por su parte a la *vendetta* y a ceder la potestad a un derecho situado por encima de ellas! El «derecho» fue durante mucho tiempo un *vetitum*[292], un desafuero, una novedad, hizo su aparición con violencia, *como* violencia a la que uno solo se doblegaba sintiéndose avergonzado de sí mismo. Cada uno de los pasos dados en este mundo, por pequeño que fuera, se lograba antaño luchando con torturas espirituales y corporales: toda esta perspectiva, la de que «no solo los pasos hacia delante, ¡no!, el [simple] andar, el movimiento, el cambio han exigido innumerables mártires»[293], nos suena hoy en día muy extraño, — lo he puesto de manifiesto en *Aurora*, pp. 17 ss.[294] «Por nada se ha pagado un precio mayor, se dice en la p. 19 del mismo libro, que por ese poco de razón humana y de sentimiento de libertad que ahora constituyen nuestro orgullo. Dicho orgullo, sin embargo, es la causa de que hoy nos resulte casi imposible percibir en las inmensas extensiones de tiempo que preceden a la "historia universal" la historia fundamental real y decisiva, la que ha determinado el carácter de la humanidad: ¡cuando en todas partes se aceptaban en cuanto virtudes el sufrimiento, la crueldad, el fingimiento, la venganza, la negación de la razón, mientras que, por el contrario, el bienestar, el afán de saber, la paz, la compasión se consideraban peligros, y el ser compadecido, una afrenta, al igual que el trabajo; cuando la locura era divinidad, y el *cambio*, algo inmoral que traía la corrupción en sí!»[295] —

## 10.

En el mismo libro, p. 39[296], se explica en qué consideración se les tuvo a las primeras generaciones de hombres contemplativos, bajo qué *presión* tuvieron que vivir, — ¡despreciadas en la medida en que no se las temía![297] La contemplación apareció por vez primera sobre la Tierra así enmascarada, con esa fama ambigua, un mal corazón y a las veces el miedo en la cabeza: de eso no cabe duda. Lo que de inactivo, meditativo, poco guerrero había en los instintos de los hombres contemplativos hizo que creciera en torno a ellos una profunda desconfianza: frente a ella no hubo otro remedio que inspirar decididamente el *miedo*. ¡Y en esto fueron expertos, por ejemplo, los antiguos brahmanes! Los filósofos más antiguos supieron

[290] *Milde*: «ser sensible, generoso, humano».

[291] Se refiere Nietzsche al § 260.

[292] En latín: «algo vedado».

[293] Cfr. M 18, «La moral del sufrimiento voluntario», OC III, p. 500. Suprime aquí *vor allem* (delante de *das Schreiten*), vertido por «simple».

[294] Es decir, M 18.

[295] M 18, OC III, p. 500. Hay pequeñas diferencias respecto de *Aurora*: desaparece la cursiva que afectaba a «la historia fundamental [...] la humanidad», y «cambio» adquiere cursiva: se añaden, al principio de la exclamación, *überall*, «en todas partes», y al final *an sich*, «en sí».

[296] Cfr. M 42, «Origen [*Herkunft*] de la vita contemplativa», OC III, p. 512. Aquí *Herkunft* está ya claramente perfilado en cuanto concepto y lo traducimos por «procedencia»; en *Aurora* la cosa no estaba aún clara.

[297] Esta frase, que condensa la consideración en que se las tenía, proviene literalmente del final de M 42, OC III, p. 512.

dar a su existencia y a su aparición un sentido, una base y un trasfondo gracias a los cuales se aprendió a *temerlos*: para ser más precisos, lo hicieron por una necesidad aún más fundamental, a saber, para lograr ellos miedo y respeto[298] ante sí mismos. Pues se encontraron con que los juicios de valor que ellos mismos tenían se volvían *contra* ellos, y debían refrenar toda clase de sospechas y de resistencias contra «el filósofo que había en ellos». En cuanto hombres de tiempos terribles, lo hicieron con medios terribles: la crueldad consigo mismos, la inventiva en punto a la mortificación — tal fue el principal recurso de estos eremitas, de estos innovadores del pensar sedientos de poder, que para poder *creer* ellos mismos en su novedad antes tenían que sojuzgar a los dioses y la tradición que llevaban consigo. Recuerdo la célebre historia del rey Visvamitra[299], quien, a base de torturarse durante milenios, adquirió tal sentimiento de poder y tal confianza en sí mismo que decidió construir un *cielo nuevo*: el inquietante símbolo de la historia de filósofos más antigua y más reciente sobre la Tierra, — todo el que en alguna ocasión ha construido un «cielo nuevo» halló antes el poder para hacerlo en su *propio infierno*... Condensemos todo esto en fórmulas breves: en sus comienzos el espíritu filosófico ha tenido siempre que disfrazarse y que transformarse en los tipos *ya establecidos* de hombre contemplativo, de sacerdote, mago, adivino, en general de hombre religioso, aunque solo fuera para tener alguna *posibilidad de ser*: durante largo tiempo *el ideal ascético* le ha servido al filósofo como forma de aparición, condición de su existencia, — tuvo que *representar* ese ideal para poder ser filósofo, tuvo que *creer* en él para poder representarlo. La actitud de aislamiento peculiar de los filósofos, de negación del mundo, hostilidad a la vida, descreimiento de los sentidos, desensualización, a la que se han aferrado hasta los tiempos más recientes y que por eso casi ha llegado a imponerse como la *actitud filosófica en sí*, — es sobre todo consecuencia de lo apurado de las condiciones en que surgió y tuvo que subsistir la filosofía: pues lo cierto es que durante muchísimo tiempo la filosofía *no* hubiera sido *siquiera posible* sin un hábito y un disfraz ascéticos, sin haberse malentendido en cuanto ascética. Dicho de manera palpable y patente: el *sacerdote ascético* ha ofrecido hasta los tiempos más recientes la repugnante y tétrica forma larvaria única en que la filosofía ha podido vivir, caminando de puntillas... ¿Es eso algo que haya *cambiado*? Ese animal alado, colorido y peligroso, ese «espíritu» que la larva alberga en sí ¿ha logrado al fin, gracias a que el mundo es más soleado, más cálido y luminoso, despojarse del hábito y salir a la luz? ¿Hay hoy orgullo, osadía, valentía, confianza en uno mismo, voluntad de espíritu, voluntad de ser responsable, *libertad de la voluntad* suficientes para que realmente a partir de ahora sea *posible* en este mundo «el filósofo»?

## 11.

Y ahora, tras haber visto aparecer al *sacerdote ascético*, metamos en serio las manos en nuestro problema: ¿qué significa el ideal ascético?, — ahora es cuando se ponen «serias» las cosas: a partir de ahora tendremos enfrente de nosotros al

---

[298] *Furcht und Ehrfurcht*: como se ve, en alemán «respeto», *Ehr-furcht*, es un compuesto de «miedo», *Furcht*; de tal modo suena que parece derivarse naturalmente el segundo del primero.

[299] Vishuámitra o Visvamitra, aparece en el Libro I del *Ramayana*. Cfr. M 113, OC III, p. 549.

verdadero *representante de la seriedad.* «¿Qué significa la seriedad?» — Quizá aquí se asome a nuestros labios esta pregunta aún más fundamental: pregunta, como es lógico, para fisiólogos, de la que de momento vamos a pasar de largo. El sacerdote ascético tiene en aquel ideal no solo su fe, sino también su voluntad, su poder, su interés. Su *derecho* a existir depende por completo de aquel ideal: ¿cómo extrañarnos de tropezar aquí con un adversario terrible, dando por supuesto, naturalmente, que seamos adversarios de aquel ideal?, ¿un adversario que lucha por su existencia contra los que nieguen dicho ideal?... Por otro lado, resulta desde el principio poco probable que una actitud de tal modo interesada respecto de nuestro problema vaya a ser de especial utilidad para él: es difícil que el sacerdote ascético sea él mismo el defensor más propicio de su ideal, por la misma razón por la que una mujer suele fracasar cuando trata de defender a «la mujer en sí», — cuánto menos quien juzgue y arbitre de la manera más objetiva la controversia aquí suscitada. Así pues, más bien seremos nosotros quienes tengamos que ayudarle a él — eso ya está claro — a defenderse bien de nosotros, en lugar de temer que él sea capaz de rebatirnos a la perfección... La idea por la que aquí se lucha es el *valor* que el sacerdote ascético da a la vida: esta vida (junto con todo lo que es inherente a ella, «naturaleza», «mundo», la esfera entera del devenir y de la transitoriedad) la ponen ellos en relación con una existencia totalmente distinta, de la que resulta contraria y excluyente, *a no ser* que por ventura se vuelva contra sí misma, *se niegue a sí misma*: en este caso, el de una vida ascética, se considera la vida como un puente que lleva a esa otra existencia distinta. El asceta trata la vida como si fuera un camino erróneo que a la postre hay que desandar hasta el principio; o como un error que por medio de la acción se refuta — se *debe* refutar: pues *exige* que se le acompañe, imponiendo, cuando puede, *su* valoración de la vida. ¿Qué significa eso? Ese modo atroz de valorar no está grabado en la historia de la humanidad como un caso de excepción, como una curiosidad: es una de las realidades más extendidas y duraderas que existen. Vista desde una estrella lejana, quizá la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena indujera a concluir que la Tierra es el *astro* verdaderamente *ascético*, un rincón poblado de criaturas insatisfechas, altaneras y repugnantes, incapaces de liberarse de un profundo disgusto de sí mismas, de la Tierra, de toda vida, y que se hacen todo el daño que pueden, por el placer de hacer daño: — probablemente su único placer. Consideremos cómo en casi todas las épocas, de manera regular, general, hace su aparición el sacerdote ascético; no es propio de ninguna raza particular; florece por todas partes; brota en todas las clases sociales. Y no es que su manera de valorar se haya cultivado y propagado, pongamos, por herencia: ocurre lo contrario, — en términos generales, más bien, un instinto profundo le impide propagarse. Tiene que ser una necesidad de primer orden la que una y otra vez hace que crezca y florezca esta especie *hostil a la vida*, — debe de ser en *interés de la propia vida* el que tal tipo de contradicción consigo misma no desaparezca. Pues una vida ascética es una contradicción consigo misma: aquí domina un *resentimiento* sin igual, el de un instinto y una voluntad de poder[300] no satisfechos, al que le gustaría enseñorearse no de algo de la vida, sino de la vida misma, de sus condiciones más básicas, profundas, fuertes; aquí se hace el intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de dicha fuerza; aquí la mirada, rabiosa y

[300] *Machtwillens*: no *Wille zur Macht*.

pérfida, se dirige contra el propio florecer fisiológico, en especial contra su expresión, la belleza, la alegría; mientras que el bienestar se siente y se *busca* en el fracaso, el desmedro, el dolor, la desventura, lo feo, la pérdida casual, la negación de sí, la flagelación y el sacrificio de sí. Todo esto es paradójico en grado sumo: nos encontramos aquí ante una escisión que quiere estar escindida, que *goza* de sí misma sufriendo y que se va sintiendo cada vez más segura y triunfante a medida que *disminuye* su presupuesto, la capacidad fisiológica de vivir. «El triunfo, justo en la última agonía»: bajo este signo superlativo ha luchado desde siempre el ideal ascético; en este enigma de tentación, en esta imagen de éxtasis y de tormento ha reconocido su luz más clara, su salvación, su victoria final. *Crux, nux, lux*[301] — son en él lo mismo.

12.

Suponiendo que una encarnación tal de la voluntad de contradicción y de contranaturaleza se vea llevada a *filosofar*: ¿en qué descargará su más íntimo capricho[302]? En aquello que con toda seguridad se percibe como verdadero, como real: buscará el *error* justo allí donde el auténtico instinto de vida pone la verdad del modo más incondicional. Por ejemplo, reducirá la corporalidad a ilusión, como hicieron los ascetas de la filosofía del Vedanta, y lo mismo hará con el dolor, la multiplicidad, la pareja de conceptos opuestos «sujeto» y «objeto» — ¡errores, nada más que errores! Renunciar a creer a su yo, negarse a sí mismo su «realidad» — ¡qué triunfo! — no ya meramente sobre los sentidos, sobre la apariencia, sino un triunfo de una especie muy superior, un hacer violencia y crueldad a la *razón*: semejante voluptuosidad llega a la cima cuando el desprecio y la burla ascéticos a que la razón se somete decretan lo siguiente: «¡*hay* un reino de la verdad y del ser, mas la razón está *excluida* de él!»... (Dicho sea de paso: incluso en el concepto kantiano del «carácter inteligible de las cosas» sigue habiendo algo de esa lasciva escisión de ascetas, a la que le gusta poner a la razón en contra de la razón: y es que en Kant «carácter inteligible» se refiere a un modo de ser de las cosas del cual el intelecto lo único que comprende es que para él es *del todo incomprensible*.) No seamos ingratos, ya que somos seres de conocimiento, después de todo, ante giros tan decisivos en los puntos de vista y las valoraciones habituales con que el espíritu, de manera en apariencia perversa e infructuosa, ha estado volcando su furia demasiado tiempo sobre sí mismo: así, llegar a ver las cosas de otro modo, *querer* verlas de otro modo, es una preparación y un cultivo del intelecto nada despreciable para la «objetividad» venidera, — entendida esta última no en cuanto «contemplación desinteresada» (lo que es un sin-concepto[303] y un contrasentido), sino como la facultad de *tener poder* sobre los pros y los contras y saber aportarlos y retirarlos: de manera que uno sepa aprovechar para el conocimiento la *diversidad* de perspectivas e interpretaciones de los afectos. Así que a partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor de la vieja y pe-

[301] En latín: «cruz, nuez, luz». Juega aquí Nietzsche con una serie de términos característicos de la teología cristiana; se entiende que sustituyendo «noche», *nox*, por «nuez», *nux*.

[302] *Willkür*: «capricho» viene a ser etimológicamente en alemán «libre decisión de la voluntad»; de ahí que sea el fruto natural de una voluntad antinatural.

[303] *Unbegriff*: «concepto erróneo, contradictorio, sin sentido» (Grimm).

ligrosa fábula conceptual que nos ha impuesto un «sujeto del conocimiento puro, carente de voluntad, dolor y tiempo», guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios tales como «razón pura», «espiritualidad absoluta», «conocimiento en sí»: aquí se nos exige siempre pensar un ojo que de ningún modo puede ser pensado, un ojo que no debe tener orientación alguna y en el que deben estar suspendidas, ausentes, las fuerzas activas e interpretadoras que posibilitan que ver sea un ver-algo, es decir, aquí se nos exige siempre un ojo que es un contrasentido y un sin-concepto. *No* hay *más* ver que el perspectivista[304], *ni más* «conocer» que el perspectivista; y *cuanto mayor sea el número de afectos* a los que dejemos hablar acerca de una cosa, *cuanto mayor sea el número de* ojos, de ojos distintos, con que sepamos mirar a una sola cosa, tanto más completo será el «concepto» que nos hagamos de esa cosa, nuestra «objetividad». Pero eliminar por completo la voluntad, retirar todos y cada uno de los afectos, aun cuando fuéramos capaces de hacerlo: ¿qué supondría eso?, ¿no sería *castrar* el intelecto?...

13.

Pero volvamos atrás. Una contradicción consigo mismo tal como la que parece presentarse en el asceta, «la vida *contra* la vida», si la consideramos en términos fisiológicos y no psicológicos, no es — esto es obvio ya de entrada — más que un sinsentido. No puede ser sino *aparente*; tiene que ser una suerte de expresión provisional, una interpretación, una fórmula, un ajuste, un malentendido psicológico de algo cuya verdadera naturaleza durante mucho tiempo no pudo entenderse, no pudo describirse *como tal*, — una mera palabra, atascada en una vieja *brecha* del conocimiento humano. Contrapondré en pocas palabras cómo son de hecho las cosas: *el ideal ascético nace del instinto de protección y de curación de una vida que está degenerando*, la cual procura por todos los medios conservarse, y lucha por su existencia; apunta a una suspensión parcial y un agotamiento fisiológicos, contra los cuales luchan sin tregua, con recursos e ideas nuevos, los instintos más básicos de la vida que se mantienen intactos. El ideal ascético es uno de esos recursos: las cosas son, por lo tanto, justo al revés de como creen los que veneran dicho ideal, — en él, por medio de él la vida lidia con la muerte, le *planta cara* a la muerte[305], el ideal ascético es una maniobra de *conservación* de la vida. En el hecho de que haya tenido tanta influencia sobre el hombre y haya llegado a gobernarlo en la medida en que nos lo muestra la historia, en particular en todos los sitios en que se impusieron la civilización y domesticación del hombre, sale a relucir una realidad importante, la *condición enfermiza* del tipo de hombre habido hasta ahora, al menos la del hombre domesticado, la lucha fisiológica del hombre con la muerte (mejor dicho: con el hastío de la vida, con el agotamiento, con el deseo de «acabar»). El sacerdote ascético es el deseo, hecho carne, de ser distinto, de estar en otro sitio, en concreto, el grado sumo de dicho deseo, todo el fervor y la pasión de serlo: pero el *poder* de su de-

---

304 *perspektivisch*: se entiende, «desde una perspectiva o punto de vista determinado».

305 *ringt [...] mit dem Tode und* gegen *den Tod*: literalmente, «lucha con la muerte y contra la muerte»; pero ese «luchar con» es lo que se dice *agonizar*, con lo que parece razonable tomar la expresión en un sentido material y no puramente figurado.

sear es el hierro que aquí lo encadena, convirtiéndose así en instrumento cuya labor es por fuerza crear condiciones más propicias para el estar-aquí y el ser-hombre, — con ese poder mantiene sujeto a la existencia al rebaño entero de los malogrados, malhumorados, delincuentes, fracasados, los que sufren por sí mismos, yendo por instinto delante de ellos en calidad de pastor. Ya se me entiende: ese sacerdote ascético, ese que parece enemigo de la vida, ese *negador*, — él es parte de las más grandes potencias *conservadoras* y *afirmativas*[306] de la vida... ¿De qué depende ese carácter enfermizo? Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más voluble, más indeterminado que cualquier otro animal, de eso no hay duda, — es *el* animal enfermo: ¿de dónde viene eso? Es cierto que él se ha atrevido a más, que ha innovado, ha porfiado, ha desafiado al destino más que todos los demás animales juntos: él, que ha hecho consigo mismo grandes experimentos; él, el descontento, el que nunca tiene bastante, que disputa el dominio último a animales, naturaleza y dioses, — él, el siempre invicto, el eternamente futuro, el que ya no encuentra reposo ante el apremio de su propia fuerza, de tal manera que el futuro en todo momento le corroe sin compasión como un aguijón en la carne: un animal tan valiente y tan dotado ¿cómo no iba a ser también el más expuesto al peligro, el que entre todos los animales enfermos más tiempo y más a fondo está enfermo?... Bastante a menudo el hombre se harta, hay lo que se dice epidemias de ese estar-harto ( — así, hacia 1348, en la época de la danza de la muerte): pero hasta esa náusea, ese cansancio, ese disgusto de uno mismo — todo resulta en él tan formidable que en seguida se convierte también en una nueva cadena. El no que dice a la vida saca a la luz como por encanto toda una plétora de síes más delicados; es más, cuando este maestro de la destrucción, de la autodestrucción se *hiere* a sí mismo, — de inmediato es la herida la que le obliga *a vivir*...

14.

Cuanto más normal sea en el hombre su condición enfermiza — y dicha normalidad es algo que no podemos discutir — tanto más se deberían respetar los raros casos de poderío anímico-corporal, los *casos afortunados* de hombre, con tanto mayor rigor debería protegerse a los bien constituidos del aire viciadísimo, del aire de enfermos. ¿Se hace eso? Los enfermos son el mayor peligro que hay para los sanos; el daño para los fuertes no viene de los más fuertes, sino de los más debiles. ¿Se sabe esto?... En términos generales, no es para nada el temor al hombre lo que debemos desear que disminuya: pues ese temor es el que obliga a los fuertes a ser fuertes y a veces terribles[307], — hace que se mantenga el tipo de hombre bien constituido. Lo que es de temer, lo que resulta más fatal que cualquier otra fatalidad, no es un gran temor, sino la gran náusea ante el hombre; así como la gran *compasión* por el hombre. Suponiendo que un día estas dos se aparearan, inevitablemente vendría enseguida al mundo algo que es de lo más inquietante y lúgubre[308], la «última voluntad» del hombre, su voluntad de nada, el nihilismo. Y, de hecho, para que eso suceda, mucho está ya dispuesto. Quien para

[306] *Ja-schaffenden*: literalmente, «productoras de síes», «que dicen «sí»».
[307] *furchtbar*: significa «terrible» pero morfológicamente es «temible».
[308] *Unheimlichsten*: tiene ese doble aspecto; por eso lo doblo en «inquietante y lúgubre».

olfatear tenga no solo la nariz, sino también los ojos y los oídos, percibirá en casi todos los sitios a los que entre cierto aire de manicomio, de hospital, — estoy hablando, naturalmente, de los ámbitos de cultura del hombre, de toda especie de «Europa» que realmente hay sobre la Tierra. El gran peligro del hombre son los *enfermizos*: *no* los malvados, *no* los «animales de rapiña». Los ya fracasados, derrotados, hundidos — son esos, los más *débiles*, los que más socavan la vida entre los hombres, los que de modo más peligroso envenenan nuestra confianza en la vida, en el hombre, y la ponen en entredicho. ¿Dónde se podría escapar de ella, de esa mirada velada, que nos trasmite una tristeza profunda, esa mirada vuelta hacia atrás de quien desde un principio es un engendro, y que revela el modo como ese hombre se habla a sí mismo, — esa mirada que es un lamento? «¡Ojalá fuera yo otro cualquiera!, se lamenta esa mirada: mas no hay esperanza alguna. Soy el que soy: ¿cómo podría librarme de mí mismo? Y es que — *¡estoy harto de mí!...*» En ese suelo del desprecio de sí, suelo en realidad pantanoso, crecen todo tipo de malas hierbas, de plantas venenosas, y todas ellas tan pequeñas y escondidas, tan falsas, tan dulzonas. Aquí pululan los gusanos del sentimiento de venganza y de rencor; el aire apesta a secretos inconfesables; aquí se teje sin cesar la red de la conjura más maligna, — la conjura de los que sufren contra los bien constituidos y los vencedores, aquí se *odia* el aspecto del vencedor. ¡Y cuánta hipocresía para no reconocer como odio lo que es odio! ¡Qué gasto de poses y palabras altisonantes, qué arte en la difamación «correcta»! Esos malogrados: ¡qué noble elocuencia brota de sus labios! ¡Cuánta sumisión entregada, meliflua y viscosa flota en sus ojos! ¿Qué es lo que de verdad quieren? Al menos representar la justicia, el amor, la sabiduría, la superioridad — ¡tal es la ambición de esos «ínfimos», de esos enfermos! ¡Y qué hábiles les vuelve esa ambición! Admiremos sobre todo la habilidad de falsificadores con que aquí se imita el sello de la virtud, y aun el tintineo, el áureo sonido de la virtud. La virtud la han arrendado ahora en exclusiva, esos débiles y enfermos incurables, de eso no hay duda: «solo nosotros somos los buenos, los justos, dicen, solo nosotros somos los *homines bonae voluntatis*[309]». Andan dando vueltas entre nosotros cual reproches vivientes, como advertencias a nosotros dirigidas, — como si la salud, el estar bien constituido, la fuerza, el orgullo, el sentimiento de poder fueran ya en sí cosas viciosas que uno algún día tendrá que expiar, y que expiar amargamente: ¡ay, qué dispuestos están en el fondo ellos mismos a *hacer* expiar, cómo anhelan ser *verdugos*! Entre ellos hay a montones vengativos disfrazados de jueces que en todo momento tienen en los labios, como saliva venenosa, la palabra «justicia», y la lengua siempre afilada, siempre dispuesta a escupir sobre todo lo que no tenga mirada descontenta y siga su camino de buen humor. Tampoco falta entre ellos la más nauseabunda especie de los vanidosos, los engendros mentirosos que se afanan en hacer el papel de «almas bellas», y vienen a exhibir en el mercado, como «pureza de corazón», envuelta en versos y otras vendas, su sensualidad averiada: la especie de los onanistas morales, de los que «se satisfacen a sí mismos». La voluntad de los enfermos de representar una forma *cualquiera* de superioridad, su instinto para los caminos retorcidos que llevan a tiranizar a los sanos, — ¡dónde no se encuentra, esa voluntad de poder de los más débiles! En particular la mujer enferma: nadie la supera en refinamiento a la hora de dominar, agobiar, tirani-

[309] En latín eclesiástico: «hombres de buena voluntad»; cfr., por ej., *Luc*. 2:14.

zar. Con tal de lograrlo, la mujer enferma no respeta nada, ni vivo ni muerto, desenterrando hasta lo que está más que enterrado (los bogos dicen: «la mujer es una hiena»[310]). Échese una mirada a los antecedentes de toda familia, corporación o comunidad: en todas partes la lucha de los enfermos contra los sanos, — una lucha callada, en la mayoría de los casos una lucha de polvitos venenosos, de pinchazos, de insidiosos gestos de resignación, pero también de vez en cuando ese fariseísmo de enfermos que practica el ademán *intenso* y sobre todo gusta de representar «la noble indignación». Hasta en los espacios sagrados de la ciencia quisiera hacerse oír el ronco ladrido de indignación de los perros enfermizos, la hipocresía y la furia mordaces de tan «nobles» fariseos ( — a los lectores que tengan oídos les vuelvo a recordar a aquel apóstol berlinés de la venganza, Eugen Dühring, que en la Alemania actual hace el más indecente y repugnante uso del bum-bum[311] moral: Dühring, el primer bocazas de la moral que hoy existe, incluso entre sus iguales, los antisemitas). Son todos ellos hombres del *resentimiento*, seres fisiológicamente malogrados y carcomidos, un terruño entero vibrante de venganza soterránea, inagotable, insaciable en sus arrebatos contra los dichosos lo mismo que en sus mascaradas, en sus excusas para la venganza: ¿cuándo obtendrían realmente el triunfo definitivo, el más sutil y sublime, de su venganza? Sin duda alguna, cuando lograsen instilar su propia miseria, toda ella al completo, *en la conciencia* de los dichosos: de tal modo que éstos comenzasen a avergonzarse de su dicha y tal vez unos a otros se dijesen: «¡es una vergüenza ser dichoso *habiendo tanta miseria*!»... Pero no podría haber malentendido mayor y más funesto que si los dichosos, los bien constituidos, los poderosos de cuerpo y alma empezaran por eso a dudar de su *derecho a la dicha*. ¡Fuera ese «mundo del revés»! ¡Fuera ese vergonzoso reblandecimiento del sentir! Que los enfermos *no* pongan enfermos a los sanos — que es lo que dicho reblandecimiento supondría — esa debería ser la perspectiva suprema de este mundo: — mas para eso hace falta sobre todas las cosas que los sanos se mantengan *apartados* de los enfermos, protegidos incluso de la visión de éstos, para que no se confundan con ellos. ¿O es que debería ser tarea suya el hacer de enfermeros o médicos?... Peor, sin embargo, no podrían ignorar y negar la que es *su* tarea, — ¡lo superior no *debe* rebajarse a hacer de instrumento de lo inferior, el *pathos* de la distancia *debe* mantener separadas por siempre jamás también las tareas! Su derecho a existir, el privilegio de la campana que suena plena ante la que está rota, destemplada es, ¡claro está!, mil veces mayor: solo ellos son *garantes* del futuro, solo ellos están *comprometidos* con el futuro del hombre. Lo que *ellos* pueden hacer, lo que *ellos* van a hacer[312], eso es algo que los enfermos jamás podrán ni harán: mas *para que* puedan hacer lo que solo *ellos* van a hacer, ¿de dónde van a sacar tiempo para hacer de médicos y llevar consuelo y la «salvación» a los enfermos?... Así pues, ¡aire fresco!, ¡aire fresco! Y, en cualquier caso, ¡lejos de los manicomios y los sanatorios de la cultura! Y, por eso, ¡buena compañía, nuestra compañía! ¡O la so-

---

310 Cfr. A. H. Post 1880, t. I, p. 67. También llamados «bilen», son un pueblo de pastores de Etiopía.

311 *moralischen Bumbum*: no está muy claro qué pueda significar; dos son las acepciones por que han optado otros traductores, 1) el bum-bum en cuanto ruido o estruendo, 2) en cuanto sandeces o paparruchas.

312 *Was sie können, was sie sollen*: *können* es «poder, saber (hacer)»; *sollen* es «deber», pero también indica el futuro, lo que «se va a hacer».

ledad, si así ha de ser! Mas, en cualquier caso, ¡lejos de las perniciosas miasmas de la corrupción interior y de la carcoma íntima de los enfermos!... Y todo eso para que nos defendamos nosotros, amigos míos, al menos algún tiempo todavía de las dos peores epidemias que ahora mismo puedan estarnos reservadas — ¡la *gran náusea ante el hombre*!, ¡la *gran compasión por el hombre*!

15.

Si se ha comprendido en toda su hondura — y yo pretendo que aquí se *toque hondo*, se comprenda a fondo[313] — hasta qué punto la tarea de los sanos no puede ser de ninguna manera cuidar enfermos, sanar enfermos, se habrá comprendido también que es necesaria otra cosa, — que haya médicos y enfermeros que *estén, ellos mismos, enfermos*: a partir de ahora tenemos y retenemos en nuestras manos el sentido que tiene el sacerdote ascético. Hemos de considerar que el sacerdote ascético es el salvador, el pastor y el defensor predestinado del rebaño enfermo: solo así entenderemos lo extraordinario de su misión histórica. Su reino consiste en *dominar a quienes sufren*, a eso le lleva su instinto, en eso está su arte más propia, su maestría, la felicidad que le toca. Él mismo tiene que estar enfermo, tiene que estar emparentado con los enfermos y los delincuentes para entenderlos, — para entenderse con ellos; mas también tiene que ser fuerte, más dueño de sí que de otros, es decir, íntegro en su voluntad de poder, para obtener la confianza y el temor de los enfermos, y así poder ser para ellos apoyo, resistencia, amparo, empuje, adiestrador, tirano y dios. Él tiene que defender a su rebaño — ¿de quién? De los sanos, sin duda, y también de la envidia a los sanos; él tiene que ser el adversario natural, *el que desprecie* toda salud y poderío que sean brutos, impetuosos, sin freno, y tengan la insensibilidad y la fuerza violenta del animal de rapiña. El sacerdote es la primera forma del animal *más delicado*, que tiene más fácil despreciar que odiar. No se librará de hacer la guerra a los animales de rapiña, una guerra más de astucia (del «espíritu»[314]) que de violencia, como es obvio, — para ello a veces será necesario que él mismo casi se convierta en un nuevo tipo de animal de rapiña o al menos lo *insinúe*, — una terribilidad animal nueva, en la que aparecen ligados en una unidad que atrae tanto como da miedo el oso polar, el elástico, impasible y expectante tigrillo[315] y, en no menor medida, el zorro. Suponiendo que la necesidad le obligue, el sacerdote aparecerá, en medio incluso de las demás especies de animales de rapiña, serio como un oso, respetable, sagaz, frío, superior en el engaño, en calidad de heraldo y bocina de potencias más que misteriosas, decidido a sembrar sufrimiento, discordia, contradicción con uno mismo allí donde pueda, y, más que seguro de su arte, a

---

[313] tief greift, *tief begreift*: juega Nietzsche con la repetición del *greifen*, «agarrar, captar», en el *begreifen*, «comprender»; yo me veo forzado a jugar con los matices del *tief*, «hondo, a fondo». No olvidemos, con todo, que para Nietzsche el *comprender* tiene, así, algo de operación física, manual. Más adelante se insiste en lo mismo.

[314] *Geist*: no se olvide, en una época en que la voz «espíritu» anda de capa caída, que vale también por «inteligencia».

[315] *Tigerkatze*: «gato-tigre»; es difícil de precisar a qué animal se refiere; el Grimm señala tres posibles: 1) *felis serval*, 2) *felis tigrina*, 3) *leopardus macrurus*. En cualquier caso se trata de un felino pequeño; lo llama, por eso, «tigrillo». (K. opta por *tiger*: DC y Cl., por *tiger cat*; W., por *ocelot*; ASP lo llama *leopardo*, y JMS, *ocelote*.)

enseñorearse en todo momento de *los que sufren*. Trae consigo ungüentos y bálsamos, no cabe duda; mas para hacer de médico, antes tiene que herir; y mientras calma el dolor provocado, *envenena al mismo tiempo la herida* — es experto sobre todo en eso, ese encantador, ese domador de animales de rapiña, a cuyo alrededor todo lo sano se vuelve de necesidad enfermo y todo lo enfermo, domesticado. De hecho defiende bastante bien a su rebaño enfermo, ese pastor tan singular, — hasta de sí mismo lo defiende, de la maldad, la perfidia, la malevolencia que, oculta, va cundiendo[316] en el propio rebaño, y de lo que es propio de todos los adictos y los enfermos; lucha de modo sagaz, firme y disimulado contra la anarquía y los principios de disolución que en todo momento afectan a un rebaño, en el cual constantemente se va amontonando ese material explosivo, el más peligroso de todos, que es el *resentimiento*. Quitar su carga a ese material sin que haga volar por los aires al rebaño y al pastor, ése es su verdadero mérito, así como su utilidad suprema; si se quisiera resumir en la fórmula más breve el valor de la existencia del sacerdote, habría que decir sin más: el sacerdote es *el que altera la dirección* del resentimiento. Todo el que sufre busca instintivamente una causa a su sufrimiento; mejor dicho, un causante, más exactamente, un causante *culpable*, susceptible de sufrir, — en una palabra, cualquier cosa viva sobre la que con cualquier pretexto poder descargar sus afectos, sea de hecho o *in effigie*[317]: pues la descarga de los afectos es la experiencia máxima de desahogo, esto es, de *anestesia* del que sufre, su *narcoticum* espontáneamente deseado contra cualquier clase de suplicio. Aquí es donde, me parece a mí, se ha de buscar la causalidad fisiológica real del *resentimiento*, la venganza y similares, a saber, en el anhelo de *anestesiar el dolor por medio del afecto*: — y se suele buscar, muy erróneamente, a mi modo de ver, en el contragolpe defensivo, una reacción simplemente preventiva, un «movimiento reflejo» que aparece al darse una lesión o una amenaza repentinas, del estilo del que lleva a cabo una rana descabezada para escapar de un ácido corrosivo. La diferencia, sin embargo, es fundamental: en un caso lo que se quiere evitar son más lesiones, en el otro, se pretende *anestesiar* un dolor torturante, oculto, que se va haciendo insoportable, por medio de una emoción más intensa, sea de la clase que sea, y expulsarlo de la conciencia siquiera sea por un instante, — para eso hace falta un afecto, un afecto lo más impetuoso posible, y para provocarlo el primer pretexto que se encuentre. «Alguien tiene que ser el culpable de que yo me encuentre mal» — esa manera de argumentar es propia de todos los enfermos, y eso tanto más cuanto más oculta les queda la verdadera causa de su encontrarse mal, la causa fisiológica ( — que puede hallarse, por ejemplo, en una dolencia del *nervus sympathicus*[318], o en una excesiva secreción de bilis, o en la falta en la sangre de sulfato y fosfato de potasio[319], o en una opresión del bajo vientre que congestiona la circulación de la sangre, o en la degeneración de los ovarios, y similares). Los que sufren poseen todos ellos una diligencia y una capacidad enormes para inventar pretextos para los afectos dolorosos; disfrutan ya con su desconfianza, con su cavilar sobre perversidades y perjuicios

[316] *glimmende*: «que arde sin llama», pero también «que se propaga en secreto», «que, oculta, va cundiendo».

[317] En latín: «en efigie».

[318] En latín: «nervio simpático».

[319] Cfr. FP II, 2.ª, 11[244], p. 811.

aparentes, revuelven las entrañas de su pasado y su presente en busca de historias oscuras y dudosas que les permitan deleitarse con una sospecha mortificante y embriagarse con el veneno de la propia maldad — reabren las heridas más viejas, sangran por cicatrices hace mucho curadas, toman por malhechores al amigo, la mujer, el hijo y todo lo que esté más cerca de ellos. «Yo sufro: alguien tiene que ser culpable» — así piensa toda oveja enfermiza. Mas su pastor, el sacerdote ascético, le responde: «Está bien, ¡oveja mía!, alguien tiene que ser culpable: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable, — *¡tú misma eres la única culpable de ti!...*» Lo que es bastante atrevido, y bastante falso: pero con ello se ha logrado al menos una cosa, con ello, como decía, se ha *alterado* la dirección del resentimiento.

## 16.

Se entenderá ahora qué es lo que, según yo lo veo, el instinto curativo de la vida al menos ha intentado por medio del sacerdote ascético y para qué le ha tenido que servir la tiranía temporal de conceptos paradójicos y paralógicos tales como «culpa», «pecado», «pecaminosidad», «corrupción», «condenación»: para hacer hasta cierto punto *inofensivos* a los enfermos, para lograr que los incurables se destruyan ellos mismos, para llevar con rigor a los enfermos leves hacia sí mismos, para dar una reorientación a su resentimiento («una sola cosa es necesaria»[320] — ) y para de esa forma *aprovechar* los peores instintos de todos los que sufren a fin de lograr que se disciplinen, se vigilen y se superen a sí mismos. Como es obvio, con una «medicación» de esa clase, a base de meros afectos, no puede lograrse de ninguna manera una *curación* real del enfermo, una curación en sentido fisiológico; ni siquiera podría afirmarse que el instinto de vida haya tenido aquí la esperanza y el propósito de curar, de una forma o de otra. Por un lado, una suerte de aglomeración y organización de los enfermos ( — el término «iglesia» es su nombre más popular), por otro, una suerte de preservación provisional de los que han salido más sanos, de los plenamente moldeados respecto de los demás, abriendo de ese modo un *abismo* entre lo sano y lo enfermo — ¡durante mucho tiempo eso fue todo! ¡Y era mucho, *muchísimo*! [Como se verá, parto en este tratado de un presupuesto que ante los lectores que yo necesito no tengo necesidad de justificar: el de que la «pecaminosidad» del hombre no es ningún hecho comprobado, sino, antes bien, solo una interpretación de un hecho tal cual es el malhumor fisiológico[321], — visto este último desde una perspectiva religioso-moral que para nosotros ya no tiene carácter obligatorio. — El que alguien se *sienta* «culpable», «pecador» de ninguna manera significa que se sienta así con razón; de igual modo que uno no está sano por el mero hecho de que se sienta sano. Recuérdense los famosos procesos contra las brujas: los jueces más perpicaces y más humanitarios no dudaban entonces en que allí había una culpa; *ni siquiera* las brujas *dudaban*, — y, sin embargo, no había culpa. — Para exponer

---

[320] *Luc.*, 10:42.

[321] *einer physiologischen Verstimmung*: *Verstimmung* hace, en primer lugar, referencia a los instrumentos musicales y significa «desafinación, destemple»; en segundo lugar, al humor, y significa «mal humor, disgusto, desazón»; también puede referirse al cuerpo, y en ese caso quiere decir «malestar»; lo vierto por *mal humor* en el sentido fuerte de «mal estado de ánimo (constituyente)». Cfr. nota correspondiente en la sección 1 de este tratado.

dicho presupuesto de manera más amplia: el propio «dolor psíquico»[322] yo no lo considero para nada una realidad de hecho, sino únicamente una interpretación (una interpretación causal) de unas realidades de hecho que hasta ahora no hemos sabido formular con exactitud: así pues, como algo que aún está por completo flotando en el aire y carece de obligatoriedad científica, — realmente una palabra gruesa, en negrita que solo ocupa el lugar de una interrogación delgada como un palo[323]. Cuando alguien no logra arreglárselas con un «dolor psíquico», *no* es, dicho burdamente, por causa del «alma»; es más probable que sea cosa del vientre (como advertía, «dicho burdamente»: lo que de ningún modo quiere decir que desee ser oído burdamente, burdamente entendido...). Un hombre fuerte y bien constituido digiere sus experiencias vitales (acciones y crímenes incluidos) del mismo modo que digiere sus comidas, aun cuando tenga que tragar bocados difíciles. Si «no consigue arreglárselas » con una experiencia, la indigestión consiguiente es tan fisiológica como aquella otra — y muchas veces de hecho solo una de las consecuencias de aquella otra. — Aun viendo así las cosas, se puede seguir siendo, dicho sea entre nosotros, el más severo enemigo del materialismo...]

17.

Pero ¿es realmente un *médico*, el sacerdote ascético? — Ya hemos visto lo difícil que es admitir que se le pueda llamar médico, por mucho que a él le guste sentirse un «salvador»[324] y haga que se le honre como tal. Lo que él combate es solo el sufrimiento, el displacer[325] del que sufre, *no* su causa, *no* realmente el estar enfermo, — ésta será la principal de nuestras objeciones a la medicación del sacerdote. Ahora bien, si uno se sitúa por un momento en esa perspectiva única que el sacerdote tiene y conoce, difícilmente se acaba de admirar lo que desde ella se ha visto, buscado y hallado. El *alivio* del sufrimiento, el «consuelo» de todo tipo, — en eso consiste su genialidad: ¡con qué ingenio ha entendido su labor de consuelo, con qué audacia, y sin escrúpulo alguno, ha elegido los medios adecuados! El cristianismo en particular se podría decir decir que es como una gran cámara del tesoro llena de recursos de lo más ingeniosos para consolar, visto todo lo que se acumula en él con que reconfortar, aliviar o narcotizar, y todo lo que se ha atrevido a hacer con este fin de lo más peligroso y arriesgado, habiendo descubierto con tanta sutileza y tanto refinamiento, un refinamiento meridional, con qué afectos estimulantes se puede vencer al menos por algún tiempo la depresión profunda, el agotamiento plúmbeo, la negra tristeza de los fisiológicamente impedidos. Pues hablando en general: en todas las grandes religiones se trataba en el fondo de luchar contra un cierto cansancio y pesadez convertidos en epidemia. Se puede presuponer de entrada cosa probable el que de manera casi necesaria en determinados lugares de la Tierra de tiempo en tiempo se adueñe de

[322] *«der seelische Schmerz»*: también «el dolor del alma».

[323] Juego de palabras entre *fett* y *dürr*: «grueso» y «delgado», aunque aquí *fett* sea «negrita»; por eso lo traduzco por «grueso, en negrita».

[324] *«Heiland»*: es el «salvador», el «redentor», pero *Heil* es la «salud», y *heilen*, «sanar, curar»; de ahí la cercanía del *médico* y el *salvador*, que en realidad es el «sanador».

[325] *Unlust*: lo contrario de *Lust*, «ganas, placer», así pues, el «disgusto», el «descontento», la «mala gana».

amplias masas una *sensación fisiológica de inhibición*, que, sin embargo, por falta de saber fisiológico, no entra como tal en la conciencia, con lo que no se sabe buscar la «causa» y procurar remediarla si no es de forma psicológico-moral ( — y ésta es mi fórmula más universal para lo que se suele llamar *«religión»*). Tal sensación de inhibición puede tener un origen[326] de lo más diverso: ser el resultado, por ejemplo, del cruce de razas demasiado heterogéneas (o de clases — las clases también suelen reflejar siempre diferencias de ascendencia y de raza: el «dolor cósmico» de los europeos, el «pesimismo» del siglo XIX es en esencia la consecuencia de una mezcolanza disparatadamente imprevista de clases); o venir provocada por una emigración errónea — una raza que acaba en un clima para el cual no alcanza su fuerza de adaptación (el caso de los indios en la India); o ser efecto de la edad y el agotamiento de la raza (el pesimismo parisino de 1850 en adelante); o de una dieta equivocada (el alcoholismo de la Edad Media; el absurdo de los *vegetarians*[327], que ciertamente tienen a su favor la autoridad del *Junker* Christoph de Shakespeare[328]); o de la corrupción de la sangre, malaria, sífilis y similares (la depresión alemana tras la Guerra de los Treinta Años, que contagió a media Alemania de enfermedades graves, y preparó de ese modo el terreno para el servilismo y la pusilanimidad alemanes). En tales casos se intenta *luchar* una y otra vez, con el mejor estilo, *contra el sentimiento de displacer*; veamos en dos palabras algunas de sus prácticas y sus formas más importantes. (Dejo aquí totalmente de lado, como es lógico, la verdadera lucha de los filósofos contra el sentimiento de displacer, lucha que suele ser siempre simultánea — es bastante interesante pero demasiado absurda, demasiado indiferente respecto de la práctica, demasiado de telas de araña y de gandules, por ejemplo, cuando se trata de probar que el dolor es un error, y se da ingenuamente por supuesto que el dolor *tiene que* desaparecer en cuanto se reconozca que es tal error — pero, ¡mire usted!, ni se le ocurre desaparecer...) Ese displacer dominante se combate *en primer lugar* con medios que reducen la sensación de vitalidad[329] hasta su nivel más bajo. A ser posible, no más querer, no más desear; evitar todo lo que dé lugar a afectos, lo que produzca «sangre» (no tomar sal: la higiene del faquir); no amar; no odiar; impasibilidad; no vengarse; no enriquecerse; no trabajar; mendigar; no tener mujer, si cabe, o tan poca mujer como sea posible: en el aspecto espiritual, el principio de Pascal, *il faut s'abêtir*[330]. Resultado, en términos psicológico-morales: «negación de sí», «santificación»; en términos fisiológicos: hipnotización, — el intento de conseguir para el hombre más o menos lo que es el *letargo invernal*

---

[326] *Abkunft*: «origen» en el sentido de «ascendencia».

[327] En inglés: «vegetarianos».

[328] Realmente se refiere al Sir Andrew de *Twelfth Night, or What You Will* [«Noche de Epifanía, o lo que queráis»], comedia de Shakespeare, solo que en la traducción alemana de A. W. Schlegel figura como Nietzsche escribe. Cfr. *Twelfth Night*, acto I, escena 3.

[329] *Lebensgefühl*: literalmente, «sentimiento de vida», pero eso dice bien poco en castellano; la expresión significa realmente «disposición de ánimo» y hasta «gozo de vivir», es la conciencia de estar vivo, de participar de la existencia.

[330] En francés: «hay que volverse estúpido». Más que una cita es paráfrasis de Pascal: hace referencia, según W., al pensamiento 418 de la edición de Lafuma (397 de la de Le Guern), «Infini rien», donde al proponer la disminución de las pasiones como vía de acceso a la fe, señala Pascal: *Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira*, «de manera incluso natural esto os llevará a creer y os embrutecerá por igual». Cito de Pascal *et alia*, *Moralistas franceses. Máximas, pensamientos y caracteres*, ed. de J. A. Millán Alba, Almuzara, 2008, p. 147.

para algunas especies de animales o el *letargo estival* para muchas plantas de clima tórrido, un consumo y un metabolismo mínimos con los que la vida justo se mantiene mas sin llegar realmente a entrar en la conciencia. Para lograr este objetivo se ha dedicado una asombrosa cantidad de energía humana — ¿en vano tal vez?... Algo de lo que no puede en absoluto dudarse es de que tales *sportsmen*[331] de la «santidad», abundantes en todas las épocas y en casi todos los pueblos, de hecho se han salvado efectivamente de aquello que con un *training*[332] tan severo combatían, — con ayuda de su sistema de medios de hipnotización en innumerables casos se *liberaron* efectivamente de una depresión fisiológica profunda: de ahí el que su método se cuente entre los hechos etnológicos más universales. Asimismo tampoco se puede incluir sin más entre los síntomas de la locura tal intención de rendir por hambre la corporalidad y los apetitos (como suelen hacer cierta clase de torpes «espíritus libres» y *Junker* Christoph devoradores de *roastbeef*[333]). Tanto más seguro es que dispone el camino, o puede disponerlo, a toda clase de perturbaciones espirituales, «luces interiores», por ejemplo, como es el caso de los hesicastas del Monte Athos[334], alucinaciones sonoras y visuales, desbordamientos voluptuosos y éxtasis de la sensualidad (la historia de Santa Teresa). La interpretación que de tales estados han dado los afectados por ellos ha sido siempre de lo más falsa y fantasiosa, como era de esperar: no deje, sin embargo, de oírse el tono de gratitud más que convencida que viene a resonar ya en la *voluntad* de dar una interpretación de ese tipo. La condición suprema, la *redención* misma, esa hipnosis completa, esa quietud al fin lograda la consideran ellos como el misterio en sí, para expresar el cual no bastan siquiera los símbolos más elevados, como son los de regresar al fondo y fundamento[335] de las cosas y recogerse en él, el de liberarse de toda ilusión, el «saber», la «verdad», el «ser», el de deshacerse de todo objetivo, todo deseo, toda acción, el de un más allá también del bien y del mal. «El bien y el mal, dice el budista, — ambos son cadenas: de ambos se enseñoreó el perfecto»; «lo hecho y lo no hecho, dice quien cree en el Vedanta, no le producen dolor alguno; el bien y el mal se los sacude como un sabio; su reino ya no padece por acción alguna; está por encima del bien y del mal, de ambos»[336]: una concepción, pues, totalmente india, tanto bramáhnica como budista. (Ni en el modo de pensar indio ni en el cristiano se considera posible *lograr* la «redención» por medio de la virtud, de la mejora moral, por alto que pongan el valor hipnótico de la virtud: esto no hay que olvidarlo, — además, es lo que simplemente corresponde a la realidad de los hechos. El haber mantenido la *veracidad* en este punto quizá sea el mejor rasgo de realismo que hay en las tres religiones mayores, por lo demás tan radicalmente moralizadas. «Para el sabio no hay deber alguno»... «Por muchas virtudes que se *sumen* no se alcanza la redención: pues ésta consiste en ser uno con el Brahma, a quien no se le puede sumar perfección alguna; y tampoco *restando* faltas: pues el Brahma, ser uno con

---

331 En inglés: «deportistas».

332 En inglés: «entrenamiento».

333 *Roastbeef*, en inglés germanizado: «rosbif». Cfr. más arriba nota 328.

334 Se trata de los monjes hesicastas, seguidores de una tradición eremítica que buscaba la quietud, la paz interior; conocida ya en el siglo IV, tuvo gran difusión en los monasterios del Monte Athos en el siglo XIV.

335 *Grund*: «fondo» y «fundamento».

336 Cfr. Oldenberg, 1881, p. 50.

el cual es lo que constituye la redención, es puro por siempre jamás»[337] — son estos pasajes del comentario de Sankara, citados por el primer verdadero *conocedor* de la filosofía india que hay en Europa, mi amigo Paul Deussen[338].) Vamos, pues, a respetar la «redención» de la grandes religiones; nos resulta, en cambio, un poco difícil tomarnos en serio la valoración que hacen del *sueño profundo* estos seres cansados de la vida, demasiado cansados hasta para soñar, — me refiero al sueño profundo entendido en cuanto fusión con Brahma, en cuanto *logro* de la *unio mystica* con Dios. «Cuando él se ha dormido por completo — se dice al respecto en la más antigua y venerable de las "escrituras" — y ha alcanzado el reposo pleno, en que ni siquiera hay ya imágenes oníricas, entonces, ¡querido!, se ha hecho uno con lo ente, se ha fusionado consigo mismo, — abrazado por su propio ser, que tiene forma de conocimiento, no tiene ya conciencia de lo que está fuera y lo que está dentro. Ese puente no lo atraviesan ni el día ni la noche, ni la edad ni la muerte ni el sufrimiento, ni obra buena ni obra mala»[339]. «En el sueño profundo, dicen asimismo los seguidores de esta la más profunda de las tres grandes religiones, el alma se eleva fuera del cuerpo, penetra en la luz suprema y aparece así con su propia forma: allá es el espíritu supremo mismo que anda deambulando mientras bromea y juega y se divierte, sea con mujeres, con carros o con amigos, allá ya no vuelva a pensar en este apéndice que es el cuerpo, al cual el *prâna* (el soplo vital) está uncido como un animal de tiro lo está al carro»[340]. Con todo, también debemos tener aquí presente, como en el caso de la «redención», que lo que con esto se expresa en el fondo, por más que sea con el fasto de la exageración oriental, es solo la misma valoración que hacía Epicuro con claridad, frialdad, frialdad griega, y sufrimiento: el hipnótico sentimiento de la nada, la calma del sueño profundo, en un palabra, la *ausencia de sufrimiento* — eso es algo que los que sufren, los radicalmente malhumorados se permiten considerar ya el bien supremo, el valor de los valores, *tienen que* valorar como algo positivo, percibir como lo positivo mismo. (Según la misma lógica del sentimiento, en todas las religiones pesimistas a la nada se le llama *Dios*.)

## 18.

Mucho más frecuente que esta amortiguación hipnótica general de la sensibilidad, de la pasibilidad para el dolor, lo que presupone ya fuerzas más raras, sobre todo, valor, desprecio de la opinión, «estoicismo intelectual», suele emplearse contra los estados de depresión un *training*[341] distinto, que es, en cualquier caso, más sencillo: *la actividad maquinal*. Está fuera de toda duda que de ese modo se

---

337 Nietzsche cita (según W.) de P. Deussen, *Das System des Vedânta* [El sistema del Vedanta], Leipzig, 1883, p. 435. BN

338 Nietzsche se refiere aquí a *Das System des Vedânta* y *Die Sûtra's des Vedânta aus den Sanskrit übers.* [Los Sutras del Vedânta, trad. del sánscrito], Leipzig, 1887, BN; obras ambas de su amigo Paul Deussen, a quien conocía desde la época de Pforta y con quien mantuvo correspondencia hasta 1888. Es efectivamente uno de los grandes especialistas en la filosofía del Vedanta y en particular en la de Sankara, cuyo comentario a los *Brahma-sûtra* y a los *Upanisad* tradujo.

339 Cfr. Deussen, *Die Sûtra's des Vedânta*, pp. 154, 510, 518 (según DC).

340 Cfr. Deussen, *Das System des Vedânta*, p. 199 (según DC).

341 En inglés: «entrenamiento», «práctica».

mitiga en un grado considerable el sufrimiento de cualquier existencia: a esto hoy en día, de manera un poco tramposa, se le llama «la bendición del trabajo». El mitigar consiste en que el interés del que sufre queda desviado por principio del sufrimiento, — en que lo que de continuo entra en la conciencia es el hacer, una y otra vez el hacer, y por consiguiente queda en ella poco espacio para el sufrimiento: ¡pues es *estrecha*, la sala de la conciencia humana! La actividad maquinal y lo que conlleva — como la regularidad absoluta, la obediencia ciega y puntual, el que la manera de vivir sea para siempre, el tiempo esté colmado, se tenga cierto permiso para..., ¿qué digo?, el cultivo de la «impersonalidad», del olvido-de-sí, de la *incuria sui*[342] —: ¡de qué modo tan sutil, tan radical ha sabido el sacerdote ascético aprovecharlas en la lucha contra el dolor! Cuando tuvo que tratar con sufrientes de las clases inferiores, con esclavos del trabajo o con reclusos (o con mujeres: que, por supuesto, en la mayoría de los casos son ambas cosas a la vez, esclavas del trabajo y reclusas), necesitó poco más que la simple destreza de cambiar los nombres, de rebautizar las cosas odiadas para en adelante hacerles ver en ellas algo beneficioso, una dicha relativa: — en cualquier caso, el descontento del esclavo con su suerte *no* es algo que haya inventado el sacerdote. — Un medio aún más apreciado en la lucha con la depresión consiste en recetar una *pequeña alegría* que sea fácilmente asequible y pueda convertise en norma; esta medicación suele usarse en conjunción con la anteriormente mencionada. La forma más frecuente de recetar la alegría en cuanto remedio curativo es la de la alegría del *causar*-alegría (como hacer favores, regalos, aliviar, ayudar, animar, consolar, alabar, tratar con distinción); al decretar «el amor al prójimo», en el fondo el sacerdote ascético decreta, si bien en una dosis de lo más prudente, la excitación de la pulsión más fuerte, la que más afirma la vida — la de la *voluntad de poder*. Esa dicha de la «superioridad mínima» que todo hacer favores, ser útil, ayudar o tratar con distinción llevan consigo es el consuelo más habitual de que suelen valerse los fisiológicamente impedidos, suponiendo que estén bien aconsejados: de no ser así, se hacen daño unos a otros, obedeciendo, naturalmente, al mismo instinto básico. Cuando se indagan los comienzos del cristianismo en el mundo romano, se encuentran asociaciones de apoyo mutuo, asociaciones para pobres, para enfermos, para los entierros, surgidas en la capa inferior de la sociedad de entonces, asociaciones en las cuales se cuidaba conscientemente ese remedio fundamental contra la depresión, la pequeña alegría, la del hacerse mutuamente el bien, — ¿tal vez entonces era esto algo novedoso, un auténtico descubrimiento? En esa «voluntad de reciprocidad» así promovida, voluntad de formar un rebaño, una «comunidad», un «cenáculo», la voluntad de poder que de ese modo se excita, bien que en mínima medida, debe volver ahora a desencadenarse de manera mucho más plena: *formar un rebaño* es un paso esencial, una victoria en la lucha contra la depresión. Al crecer la comunidad se fortalece un interés nuevo también para el individuo, que bastante a menudo le lleva a pasar por encima de lo más personal de su mal humor, de su aversión a *sí mismo* (la

[342] En latín: «descuido de sí»; parece ser expresión de Geulincx, tomada del libro de K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie* [Historia de la filosofía moderna], en diez vols., 1854-70; aquí, vol. I, pp. 26 s., nota. En FP II, 2.ª, p. 802, 11[194]: *Humilitas est* incuria sui. *Partes humilitatis sunt duae: inspectio sui et despectio sui* [La humildad es *el descuido de uno mismo*. La humildad tiene dos partes: la visión de sí y el desprecio de sí].

*despectio sui*[343] de Geulincx). Todos los enfermos, los enfermizos tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse de esa vaga mala gana y del sentimiento de debilidad, a la organización gregaria: el sacerdote ascético descubre ese instinto y lo fomenta; allí donde hay rebaños, es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la sagacidad del sacerdote la que lo ha organizado. Pues no se pase por alto que por necesidad natural los fuertes tienden a *dis*gregarse, de igual modo que los débiles a *con*gregarse; cuando los primeros se unen, es únicamente con vistas a una acción de agresión conjunta y a la satisfacción general de su voluntad de poder, con gran resistencia de su conciencia individual; los últimos, por el contrario, se reúnen y en ese reunirse encuentran *placer*, — de ese modo queda también satisfecho su instinto, al igual que el instinto de los nacidos «señores» (es decir, el hombre solitario de la especie del animal de rapiña) se ve en el fondo irritado e inquietado por la organización. Debajo de toda oligarquía — la historia entera nos lo enseña — se encuentra siempre escondida el ansia de *tiranía*; toda oligarquía tiembla de continuo a causa de la tensión que todo individuo de los que la forman por fuerza sufre para lograr dominar esa ansia. (Esto sucedía, por ejemplo, en *Grecia*: Platón lo atestigua en cien pasajes, Platón, que conocía a sus iguales — *y* a sí mismo...)

## 19.

Los recursos del sacerdote ascético que hasta ahora hemos visto — la amortiguación general del sentimiento de vida, la actividad maquinal, la pequeña alegría, sobre todo la del amor al prójimo, la organización gregaria, el despertar del sentimiento de poder de la comunidad, cuyo efecto es lograr acallar el disgusto de sí del individuo gracias al placer que le procura el florecimiento de la comunidad — son los recursos *inocentes* en su lucha contra el displacer[344]: pasemos a ver ahora los «culpables», que son los más interesantes. En todos ellos se trata de una sola cosa: de un *exceso*[345] cualquiera *del sentir*, — empleado en cuanto anestésico de lo más eficaz frente a lo sordo, paralizante y duradero del dolor; por lo cual la inventiva sacerdotal a la hora de imaginar soluciones a esta única cuestión ha sido verdaderamente inagotable: «*¿de qué manera* se puede lograr el exceso del sentir?»... Esto suena duro: está claro que sonaría más suave y tal vez llegase mejor a los oídos si dijera algo del estilo de «el sacerdote ascético ha aprovechado siempre el *entusiasmo* que subyace en todos los afectos fuertes». Mas ¿para qué seguir regalándoles los oídos mimados a nuestros blandos modernos? ¿Para qué ceder, *por nuestra parte*, siquiera sea un palmo, a su tartufería de palabras? Para nosotros, psicólogos, habría en ello una tartufería *de hecho*, sin contar con que nos provocaría náuseas. Y es que hoy en día un psicólogo tiene su *buen gusto* ( — otros preferirían decir: su honradez), si acaso, en el oponerse a la manera de hablar vergonzantemente *moralizada*[346] que de todo juicio moderno acerca del hombre y de las cosas viene a supurar. Pues no nos equivoquemos con esto: lo

---

343 En latín: «desprecio de sí», cfr. la nota anterior.

344 *Unlust*: podría verterse también por «mala gana».

345 *Ausschweifung*: «exceso, desenfreno, desbordamiento»: W. lo traduce por *débauche*; DC, K. y Cl. por *excess*; ASP, por «desenfreno»; JMS, por «exceso».

346 *vermoralisiert*: «moralizada» e «hipermoralizada», se sobreentiende.

que constituye el rasgo característico más propio del alma moderna, de los libros modernos no es la mentira, sino la arraigada *inocencia* de su mendacidad moralista. Tener que volver a encontrar esa «inocencia» en todas partes — acaso eso sea la parte más repugnante de nuestro trabajo, de todo el trabajo, en sí nada inocuo, por que tiene que pasar hoy en día un psicólogo; es una parte del gran peligro que *nosotros* corremos, — un camino que tal vez *nos* lleve a nosotros a la gran náusea... No me cabe ninguna duda de *cuál* sería la *única* utilidad que tendrían, que podrían tener para la posteridad los libros modernos (suponiendo que duren, lo que, ciertamente, no es de temer, y suponiendo también que alguna vez la posteridad tenga un gusto más estricto, más riguroso, *más sano*) — *todo* lo moderno: servirle de vomitivos, — y eso gracias a su edulcoramiento y falsedad morales, a su femeninismo[347] intimísimo, al que le gusta llamarse «idealismo» y que, sea como sea, se cree idealismo. Los cultos de hoy en día, los «buenos» no mienten —¡eso es verdad, pero *tampoco* les *honra*! La mentira verdadera, la auténtica y resuelta mentira «de buena fe» (sobre cuyo valor conviene oír a Platón[348]) sería para ellos algo demasiado riguroso, demasiado fuerte; les exigiría algo que no se les *puede* exigir, que abrieran los ojos para verse, que aprendieran a distinguir en sí mismos lo que es «verdad» y lo que es «falsedad». Lo único que a ellos les va bien es la mentira *de mala fe*; todo el que hoy se siente una «buena persona» es absolutamente incapaz de adoptar ante cualquier cosa una actitud que no sea la de una mendacidad de mala fe, una mendacidad abismal, aunque inocente, ingenua, cándida, virtuosa. Esas «buenas personas», — están ahora moralizadas todas ellas hasta el tuétano, y en lo que respecta a la buena fe han quedado estropeados, echados a perder por siempre jamás: ¡quién de ellos iba a soportar una verdad «acerca del hombre»!... o, para plantearlo de manera más concreta: ¡quién de ellos iba a aguantar una biografía verdadera!... Unos cuantos indicios: Lord Byron dejó escritas algunas cosas de lo más personales acerca de sí, pero Thomas Moore era «demasiado bueno» para eso: quemó los papeles de su amigo[349]. Lo mismo debe de haber hecho el Dr. Gwinner, ejecutor testamentario de Schopenhauer: pues también Schopenhauer había dejado escritas algunas cosas acerca de sí y acaso también contra sí («εἰς εαυτόν»)[350]. El muy competente biógrafo de Beethoven, el americano Thayer, se detuvo de pronto en su trabajo. llegado a cierto punto de esa vida respetable e ingenua, ya no la soportó más[351]... Moraleja: ¿qué hombre inteligente hoy en día escribiría aún de buena fe acerca de sí? — Tendría que pertenecer a la Orden de la Santa Osadía. Se nos promete una autobiografía de Richard Wagner: ¿quién duda de que será una autobiografía *sensata*?[352]... Recordemos el cómico espanto que el sacerdote católico Janssen

---

347 *Femininismus*: «-ismo» que Nietzsche deriva de *Femininum*, «de género femenino».

348 Cfr. *República*, 382 c, donde habla de la mentira útil o beneficiosa contra el mal; o 389 b, donde mienta «la mentira que puede ser útil para los hombres a manera de medicamento [*phármakon*]».

349 Cfr. *Lord Byrons Vermischte Schriften* [Escritos varios de Lord Byron], übers. von E. Ortlepp, Sttutgart, s. f. BN

350 Schopenhauer dejó un manuscrito así titulado: es también el título de la obra de Marco Aurelio, la que se suele llamar *Meditaciones*. Cfr. W. Gwinner, *A. Schopenhauer aus persönlichen Umgange dargestellt* [A. Schopenhauer presentado en sus relaciones personales], Leipzig, 1862.

351 Cfr. A. W. Thayer, *L. van Beethovens Leben* [Vida de L. van Beethoven], Berlín, 1866 ss.

352 Cfr. la nota correspondiente en GM III, 5.

desató en Alemania con su pintura del movimiento de reforma alemán, por más que resultara inconcebiblemente anodina e inofensiva[353]; ¿qué sucedería si alguien nos relatara *de otra manera* lo que fue este movimiento, si en algún momento un psicólogo de verdad nos contara lo que fue Lutero de verdad, no con la simpleza moralista de un cura de aldea, no con la mojigatería dulzona y reverencial de los historiadores protestantes, sino, pongamos, con la imperturbabilidad de un *Taine*, basada en la *fortaleza de ánimo* y no en una sagaz indulgencia para con la fortaleza?... (Los alemanes, dicho sea de paso, han sacado por fin un bonito ejemplar del tipo clásico de estos últimos, — ya pueden atribuírselo, y ufanarse: me refiero a Leopold Ranke, ese *advocatus* innato clásico de cualquier *causa fortior*[354], el más sagaz de todos los «objetivos» sagaces[355].)

20.

Mas ya se me habrá entendido: — ¿no es cierto, a fin de cuentas, que hoy en día hay razón suficiente para que nosotros, los psicólogos, no logremos quitarnos de encima cierta desconfianza para *con nosotros mismos*?... Probablemente también nosotros sigamos siendo «demasiado buenos»[356] para nuestro oficio, probablemente también nosotros sigamos siendo víctimas, presas, enfermos de ese gusto moralizado de la época, por más que creamos despreciarlo, — probablemente también *nosotros* estemos aún infectados. ¿Contra qué prevenía aquel diplomático a sus iguales cuando les decía: «Señores míos, desconfiemos sobre todo de nuestros primeros impulsos, *casi siempre son buenos*»[357]?... Así debiera hablar hoy todo psicólogo a los suyos... Y con esto volvemos a nuestro problema, que, en efecto, nos exige cierto rigor, cierta desconfianza, especialmente ante los «primeros impulsos». *El ideal ascético al servicio de la idea de producir un exceso del sentir*: — quien se acuerde del tratado anterior habrá anticipado ya en lo esencial el contenido, condensado en esas catorce palabras, de lo que ahora se va a exponer. Sacar el alma humana de sus quicios, sumirla en horrores, escalofríos, ardores y éxtasis de modo que se libere, como por efecto de un rayo, de todo lo pequeño y mezquino de la desgana, la apatía y el mal humor: ¿qué vías llevan a *esa* meta? ¿Cuáles son las más seguras?... En principio todos los grandes afectos tienen esa capacidad, eso sí, siempre que se descarguen de súbito: la cólera, el temor, la voluptuosidad, la venganza, la esperanza, el triunfo, la desesperación, la crueldad; y el sacerdote ascético en realidad ha tomado a su servicio, sin reparo

---

353 Cfr. J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volks seit dem Mittelalter* [Historia del pueblo alemán desde la Edad Media], Friburgo, 1887. Nietzsche compró el libro en diciembre de 1878; no se encuentra en la BN. Acerca de lo que Janssen dice de Lutero puede verse la carta a Köselitz de 5 de octubre de 1879, CO III, p. 385.

354 En latín: «causa más fuerte».

355 *aller klugen «Thatsächlichen»*: *thatsächlich* es «objetivo», el adjetivo; Nietzsche lo convierte en sustantivo para referirse, burlonamente, a los que hacen gala de objetivismo. Así pues, *«objetivos»* es el sustantivo, *sagaces*, el adjetivo.

356 *«zu gut»*: aunque en la traducción no pueda verse, en el «ufanarse» del final de la sección anterior está incluida esta expresión, *zu Gute rechnen*, con lo que aquí se da un enlace irónico al paréntesis anterior.

357 Nietzsche toma estas palabras de Talleyrand de las *Mémoires d'un touriste*, de Stendhal (W.) Cfr. FP IV, 10 [78], p. 323, donde recoge las palabras exactas de Talleyrand a los jóvenes secretarios de la Embajada.

alguno, a la jauría *entera* de perros salvajes que hay en el hombre, y va dejando libre unas veces a uno, otras a otro, siempre con la misma finalidad, la de despertar al hombre de su cargante tristeza, la de ahuyentar al menos por algún tiempo su dolor sordo, su vacilante miseria, siempre, además, por medio de una interpretación y una «justificación» religiosas. Todo ese exceso del sentir, como se comprenderá, se cobra luego su precio — pone más enfermo al enfermo —: y por eso esa clase de remedios del dolor se consideran, según un criterio moderno, «culpables». Hay que insistir, no obstante, tanto más, pues así lo exige la equidad, en que fue empleada *con buena conciencia*, en que el sacerdote ascético la recetó creyendo firmemente en su utilidad, es más, en que era indispensable, — y bastante a menudo quedando él mismo casi destrozado por los lamentos que provocaba; asimismo, en que las vehementes contrapartidas fisiológicas, tal vez hasta perturbaciones mentales, de tales excesos no contradicen realmente en el fondo todo el sentido de este tipo de medicación: la cual, como antes se señalaba, *no* pretendía curar enfermedades, sino combatir la desgana de la depresión, aliviarla, anestesiarla. Y esa meta también se alcanzaba *así*. La principal argucia que el sacerdote ascético se permitía para hacer que en el alma humana resonara música desgarradora y extática de todo tipo consistía — lo sabe todo el mundo — en explotar el *sentimiento de culpa*. En el tratado anterior se ha apuntado brevemente la procedencia de dicho sentimiento — en cuanto parte de la psicología animal, nada más: allí se nos presentaba el sentimiento de culpa como quien dice en bruto. Solo en manos del sacerdote, verdadero artista del sentimiento de culpa, vino a tomar forma — ¡y qué forma! El «pecado» — tal es la reinterpretación sacerdotal de la «mala conciencia» animal (la crueldad vuelta hacia atrás) — ha sido hasta ahora el acontecimiento supremo de la historia del alma enferma: en él tenemos el truco[358] más peligroso y más funesto de la interpretación religiosa. El hombre, sufriendo, como sea, de sí mismo, en cualquier caso fisiológicamente, más o menos como un animal encerrado en una jaula, sin saber por qué, para qué, ansioso de encontrar razones — las razones alivian —, ansioso también de remedios y narcóticos, acaba consultando a uno que conoce incluso lo oculto — ¡y mira por dónde!, recibe un aviso, de su mago, el sacerdote ascético, recibe el *primer* aviso de cuál sea la «causa» de su sufrimiento: debe buscarla dentro de *sí*, en una *culpa*, en una parte de su pasado, debe entender su propio sufrimiento como un *castigo*... Ha oído, ha entendido el infeliz: le pasa ahora lo que a la gallina a cuyo alrededor se ha trazado una línea, que no vuelve a salir de ese círculo: del enfermo se ha hecho «el pecador»... Y ya no nos libramos de la presencia de este nuevo enfermo, «el pecador», durante milenios, — ¿lo haremos alguna vez? — allá donde se mire, por todas partes la mirada hipnótica del pecador, que se mueve siempre en dirección única (en dirección a la «culpa», tenida por causa *única* del sufrimiento); por todas partes la mala conciencia, esa «bestia horrible»[359], por decirlo con palabras de Lutero; por todas partes la rumia del pasado, los hechos tergiversados, los «malos ojos»[360] ante cualquier obrar; por todas partes un *que-*

[358] *Kunststück*: «habilidad, truco», y a la vez, «obra de arte».
[359] «grewliche Thier»: en aleman moderno sería *greuliche Tier*.
[360] *das «grüne Auge»*: literalmente, «el «ojo verde»»; sin embargo, hay un uso de *grün* en combinación con otros colores (*gelb*, amarillo; *blau*, azul; *roth*, rojo), que, referido a la vista, señala un ver «turbio, incluso colérico». De ahí, y pensando en la expresión «mirar con malos ojos», la versión propuesta.

*rer*-malentender el sufrimiento, haciendo de ello el contenido de la vida, interpretándolo en cuanto sentimiento de culpa, de temor y castigo; por todas partes las disciplinas, el cilicio, el matar de hambre al cuerpo, el arrepentimiento; por todas partes el enrodarse[361] del pecador en la rueda cruel del desasosiego de una conciencia ávida y enfermiza; por todas partes el suplicio mudo, el temor extremo, la agonía del corazón martirizado, los espasmos de una dicha desconocida, el grito que reclama la «redención». De hecho, con este conjunto de procedimientos quedaron por completo *superadas* la vieja depresión, la pesadez y el cansancio, la vida volvió a ser *harto* interesante: viva, siempre viva, en vela[362], ardiente, reducida a cenizas, consumida mas no cansada — así se presentaba «el pecador», el hombre que había sido iniciado en *esos* misterios. Ese viejo gran mago de la lucha contra la desgana, el sacerdote ascético — obviamente había triunfado, *su* reino había venido: ya nadie se quejaba *del* dolor, se *suspiraba* por él; durante siglos discípulos e iniciados gritaron de deseo «¡*más* dolor!, ¡*más* dolor!». Cualquier exceso del sentir que hiciera daño, todo lo que quebrantaba, trastornaba, anonadaba, extasiaba, arrebataba, el secreto de las cámaras de tortura, la inventiva del mismísimo infierno — todo estaba a partir de ahora descubierto, averiguado, aprovechado, todo estaba al servicio del mago y sirvió en lo sucesivo a la victoria de su ideal, el ideal ascético... «Mi reino no es de *este* mundo»[363] — seguía diciendo ahora igual que antes: ¿tenía realmente razón para seguir diciendo eso?... Goethe sostenía que solo existen treinta y seis situaciones trágicas[364]: de ahí deducimos, aunque solo sea eso, que Goethe no fue un sacerdote ascético. Éste — sabe de más...

## 21.

En lo que hace a la medicación sacerdotal de *dicha* clase, la «culpable», está de más cualquier palabra de crítica. Que tal exceso del sentir, tal como el sacerdote ascético solía prescribirlo en este caso a los enfermos (bajo los nombres más sagrados, se sobreentiende, y, además, convencido de lo sagrado de su finalidad), le haya *servido* para algo a algún enfermo, ¿quién estaría dispuesto a sostener algo así? Por de pronto, habría que ponerse de acuerdo en qué significa la expresión «servir». Si con ella se quiere decir que tal método de tratamiento ha *mejorado* al hombre, en ese caso no tengo nada que objetar: únicamente, añadir lo que «mejorado» significa para mí — lo mismo que «domesticado», «debilitado», «desanimado», «refinado», «reblandecido», «castrado» (es decir, casi lo mismo que *perjudicado*...). Mas cuando se trata fundamentalmente de enfermos, malhumorados, deprimidos, tal método, aun cuando los haga «mejores», los pone sin falta *más enfermos*; basta con preguntar a los alienistas cuáles son los efectos que conlleva la aplicación sistemática de torturas de penitencia, arrepentimientos y espasmos de redención. Pregúntese asimismo a la historia: en todos los lu-

---

361 *Sich-selbst-Rädern*: «enrodarse», «aplicarse el suplicio de la rueda», que consistía en destrozar los huesos y articulaciones del supliciado de modo que pudiera adaptarse a la forma de una rueda.

362 *wach, ewig wach, übernächtig*: *wach* significa «despierto» y «vivo, atento», y enlaza así con *übernächtig*, que es «que trasnocha, permanece en vela».

363 *Juan*, 18:36.

364 Cfr. *Conversaciones con Eckermann*, 14 de febrero de 1830.

gares en que el sacerdote ascético ha impuesto dicho tratamiento a los enfermos la morbosidad ha crecido en todos los casos a lo largo y a lo ancho con una rapidez extraordinaria. ¿Cuál era siempre el «resultado»[365]? Un sistema nervioso destrozado, añadido a lo que ya estaba enfermo; y esto en lo más grande como en lo más pequeño, en el individuo como en las masas. Como consecuencia del *training* de penitencia y redención encontramos epidemias enormes de epilepsia, las mayores que la historia conoce, como las de los bailes de San Vito o San Juan en la Edad Media; encontramos, otro de sus efectos, parálisis terribles y depresiones crónicas, con las que a veces el temperamento de un pueblo o de una ciudad (Ginebra, Basilea) pasa a ser para siempre el contrario; — aquí entra también la histeria de las brujas, cosa afín al sonambulismo (solo entre 1564 y 1605 se declararon ocho grandes epidemias de aquélla) —; asimismo encontramos como consecuencia del *training* aquellos delirios colectivos maníacos de muerte, cuyo espantoso grito, *evviva la morte*[366], se oyó por toda Europa, interrumpido por rachas de humor a veces voluptuosas, a veces destructivas: como también hoy en día se puede seguir observando por todas partes esa misma alteración afectiva, con las mismas intermitencias y los mismos cambios bruscos de dirección, en todos los casos en que vuelve a triunfar una vez más la doctrina ascética del pecado (la neurosis religiosa[367] *se presenta* como una forma del «ser maligno[368]»: de eso no hay duda. Qué sea esa neurosis. *Quaeritur*[369].) En resumen, el ideal ascético y su culto moral-sublime, la sistematización más ingeniosa, carente de escrúpulos y peligrosa de todos los recursos de exceso del sentir bajo la protección de intenciones sagradas se ha inscrito de una manera terrible e inolvidable en la historia entera de la humanidad; y, por desgracia, *no solo* en su historia... Difícilmente sabría aducir alguna otra cosa que haya afectado de manera tan destructiva a la *salud* y el vigor de la raza, principalmente de los europeos, como dicho ideal; sin ninguna exageración, se puede decir que ha sido *la verdadera fatalidad* de la historia de la salud del hombre europeo. Su influencia se podría comparar a lo sumo a la influencia germánica concreta: me refiero a la intoxicación alcohólica de Europa, que hasta hoy ha marchado exactamente al mismo paso que el predominio político y racial de los germanos — (donde éstos inocularon su sangre, inocularon también sus vicios). — Como tercer elemento de la serie habría que mencionar la sífilis, — *magno sed proxima intervallo*[370].

## 22.

Allí donde ha llegado a dominar, el sacerdote ascético ha corrompido la salud anímica y, en consecuencia, también el *gusto in artibus et litteris*[371], — y aún sigue

---

[365] *«Erfolg»*: el término alemán, además, de «resultado», puede ser también «el buen resultado», el *éxito*; las comillas vienen a poner esto en entredicho.

[366] En italiano: «viva la muerte».

[367] Cfr. JGB 47.

[368] *des «bösen Wesens»*: con «maligno» quiero recoger el doble aspecto moral y médico del asunto.

[369] En latín: «se pregunta».

[370] En latín: «a gran distancia, aunque sea la siguiente». Nietzsche parodia aquí un verso de la *Eneida*, c. V, v. 320. (W.)

[371] En latín: «en las artes y las letras».

corrompiéndolo. ¿«En consecuencia»? Espero que este «en consecuencia» se me conceda sin más; al menos ahora no quiero demostrarlo. Un solo indicio: atañe al libro fundamental de la literatura cristiana, su verdadero modelo, el «libro» por antonomasia. En medio todavía del esplendor greco-romano, que era también esplendor en materia de libros, teniendo a la vista un mundo de escritura aún no marchitado ni arruinado, en una época en que todavía era posible leer algunos libros por cuya posesión se daría hoy a cambio la mitad de la literatura, la simpleza y la vanidad de los agitadores cristianos — se les llama Padres de la Iglesia — se atrevió ya a proclamar: «también nosotros tenemos nuestra literatura clásica, *no necesitamos la de los griegos*», — y al hacerlo apuntaban con orgullo a libros de leyendas, cartas de los apóstoles y tratadillos apologéticos, más o menos como hoy en día el «Ejército de Salvación»[372] inglés lucha contra Shakespeare y otros «paganos» con una literatura semejante. Ya se adivinará que a mí el Nuevo Testamento no me gusta; casi me preocupa el estar tan solo con mi gusto respecto de esa obra literaria de lo más valorada y sobrevalorada (el gusto de dos milenios está *contra mí*): mas ¡qué le vamos a hacer! «Aquí estoy yo, no puedo actuar de otro modo»[373], — me atreveré a tener ese mal gusto[374]. El *Antiguo* Testamento — sí, eso es algo muy distinto: ¡todo mi respeto para el Antiguo Testamento! En él encuentro grandes hombres, un paisaje heroico[375] y algo rarísimo en la Tierra, la incomparable ingenuidad del *corazón fuerte*; más aún, encuentro un pueblo. En el Nuevo, en cambio, nada más que líos de sectas, puro rococó del alma, con sus arabescos, sinuosidades, caprichos, nada más que ambiente de conciliábulo, sin olvidar un ocasional soplo de bucólica dulzura, propio de la época (*y* de la provincia romana) y no tanto judío cuanto helenístico. Humildad y fanfarronería, bien juntitas; una locuacidad del sentimiento que casi ensordece; apasionamiento, no pasión; una mímica penosa; es evidente que faltaba una buena educación. ¡Cómo se le puede dar tanto bombo a sus pequeños vicios como les dieron esos hombrecillos piadosos! Es algo que no le interesa a nadie; y menos aún a Dios. Por último, pretenden tener hasta «la corona de la vida eterna»[376], toda esa pobre gente de provincia: y ¿para qué?, y ¿por qué?, no se puede llevar más lejos la inmodestia. Un Pedro «inmortal»: ¡quién iba a soportarlo! Su ambición hace reír: nos explican con detalle lo más personal, sus tonterías, tristezas, sus cuitas de gandules, como si el en-sí-de-las-cosas estuviera obligado a preocuparse por ello; no se cansan de meter a Dios hasta en la más minúscula de las penas en que se ven envueltos. ¡Y ese continuo tratar a Dios de tú, de pésimo gusto! ¡Ese estar importunando a Dios con el hocico y con la pata, tan de los judíos, y no solo de los judíos!... En el este de Asia hay algunos «pueblos paganos» pequeños y despreciados de quienes podrían haber aprendido los primeros cristianos algo esencial, cierto *tacto* en el respeto profundo; según atestiguan misione-

372 Cfr. JGB 252, donde se refiere también a él, en un parágrafo dedicado al espíritu inglés. (W.)

373 *«Hier stehe ich, ich kann nicht anders»*: palabras finales del discurso pronunciado por Lutero ante la Dieta de Worms el 28 de abril de 1521. Cfr. FW 146, OC III, p. 809. En este caso podría decirse también: «Así soy yo, no puedo ser de otro modo».

374 Como Julien Sorel en *Le rouge et le noir*, de Stendhal; cfr. FP III, 25 [169], p. 487.

375 Cfr. JGB 52, donde se extiende acerca del Antiguo Testamento. (W.)

376 Cfr. *Apocalipsis*, 2:10. La traducción de Lutero dice: ...*so wil ich dir die Krone des lebens geben*, «... y yo te daré la corona de la vida».

ros cristianos, tales pueblos ni siquiera se permiten pronunciar el nombre de Dios. Esto me parece lo bastante delicado; es cierto que demasiado delicado no solo para los «primeros» cristianos: para notar el contraste, puede recordarse, por ejemplo, a Lutero, el «más elocuente» e inmodesto de los campesinos que ha habido en Alemania, y el tono luterano, ése que a él más le gustaba usar en sus diálogos con Dios. La oposición de Lutero a los santos intermediarios de la Iglesia (en especial, a «esa puerca del demonio, el Papa»[377]) era en el fondo, de eso no cabe duda, la oposición de un patán a quien le disgustaba la *buena etiqueta* de la Iglesia, esa etiqueta de gusto hierático, correspondiente a un profundo respeto, que solo permite la entrada en el sanctasanctórum a los que están más consagrados y son más discretos, y se la cierra a los patanes. Definitivamente, éstos no deben tener aquí la palabra, — pero Lutero, el campesino, quería que la cosa fuera totalmente distinta, no era para él lo bastante *alemán*: ante todo, él quería hablar directamente, él mismo, «sin ceremonias» con Dios... Y así lo hizo. — El ideal ascético, ya se puede imaginar, no fue nunca ni en ningún lugar una escuela de buen gusto, ni mucho menos de buenas maneras — fue, en el mejor de los casos, una escuela de maneras hieráticas: — hay algo en él que le hace ser enemigo mortal de las buenas maneras, — la falta de medida, su aversión a la medida, al ser él un *non plus ultra*[378].

23.

El ideal ascético ha corrompido no solo la salud y el gusto, sino también una tercera, una cuarta, una quinta y una sexta cosa — me guardaré de decir *todo* lo que ha corrompido (¡nunca acabaría!). Lo que aquí pretendo poner de manifiesto no son los *efectos* obrados por ese ideal, sino solamente lo que *significa*, lo que se deja adivinar que se oculta detrás de él, debajo de él, en él, eso de lo que es expresión provisional, imprecisa, cargada de interrogaciones y malentendidos. Y si me he permitido no evitar a los lectores una mirada a lo atroz de sus efectos, aun de lo funesto de ellos, ha sido solo con vistas a *dicho* objetivo: a saber, el de prepararlos para un último aspecto, el más terrible de ellos, el que para mí posee la cuestión del significado de dicho ideal. ¿Qué significa el *poder* de dicho ideal, lo *tremendo* de ese poder? ¿Por qué se le ha cedido espacio en tal medida? ¿Por qué, en lugar de eso, no se le ha opuesto resistencia? El ideal ascético expresa una voluntad: *¿dónde* está la voluntad opuesta, en la que un *ideal opuesto* vendría a expresarse? El ideal ascético tiene una *meta*, — y ésta es lo bastante universal como para que todos los demás intereses de la existencia humana, comparados con ella, parezcan mezquinos y limitados; el ideal ascético interpreta de manera inexorable épocas, pueblos, hombres con vistas a dicha meta única, sin permitir ninguna otra interpretación, ninguna otra meta; rechaza, niega, afirma o confirma únicamente en el sentido de su interpretación ( — ¿acaso ha existido jamás un sistema de interpretación que esté más pensado hasta el final?); no se somete a ningún poder[379], sino que, por el contrario, cree en su prerrogativa sobre cualquier poder, en su *distancia jerárquica* incondicional respecto de cualquier poder,

---

377 *«des Teuffels Saw den Bapst»*: Nietzsche cita a Lutero en el alemán de la época.
378 En latín: «no más allá», el extremo último.
379 Alusión paródica a la *Carta a los Romanos*, 13:1. (W.)

— cree que en la Tierra no existe poder alguno que no haya recibido de él un sentido, derecho a existir, un valor, en cuanto herramienta para *su* obra, en cuanto vía y medio para *su* meta, la única meta... ¿Dónde está el *opuesto* a este sistema cerrado de voluntad, meta e interpretación? ¿Por qué *falta* ese opuesto?... ¿Dónde está otra «meta única» que sea *distinta*?[380]... Se me dice, sin embargo, que *no falta*, que no solo ha mantenido durante largo tiempo una lucha contra dicho ideal de la que ha salido airoso, sino que incluso, en todo lo que importa, ya se ha enseñoreado de él: prueba de ello sería toda nuestra *ciencia* moderna, — esa ciencia moderna que, al ser una verdadera filosofía de la realidad, obviamente solo cree en sí misma, obviamente tiene el valor y la voluntad de ser ella misma, y hasta ahora se las ha arreglado bastante bien sin Dios ni más-allá ni virtudes que sean negativas. Ahora bien, con tanto ruido y tanta cháchara de agitadores nada van a conseguir de mí: esos trompeteros de la realidad son malos músicos, sus voces *no* salen debidamente desde lo hondo, en ellas *no* habla el abismo de la conciencia científica — pues hoy en día la conciencia científica es un abismo —, en sus morros de trompeteros la palabra «ciencia» es no pasa de ser una obscenidad, un abuso, una indecencia. La verdad es justo lo contrario de lo que aquí se dice: hoy en día la ciencia no tiene en absoluto *ninguna* fe en sí misma, y mucho menos un ideal que esté *por encima de* ella, — y allí donde sigue siendo pasión, amor, ardor, sufrimiento, no es lo contrario del ideal ascético sino, más bien, *la forma más reciente y noble* de éste. ¿Os suena esto extraño?... Entre la gente cultivada de hoy en día es cierto que hay bastantes trabajadores[381] honrados y modestos a los que les gusta su pequeño rincón y que por eso, porque les gusta estar en él, a veces, de manera muy poco modesta, levantan un poco la voz reclamando que en la actualidad *debiéramos* estar contentos, y especialmente en la ciencia, — en la que hay tantas cosas útiles que hacer. No digo que no; lo último que quisiera es estropearles a esos honestos trabajadores su disfrute en el ejercicio de la profesión: pues celebro su trabajo. Con todo, el que ahora se trabaje con rigor en la ciencia y el que haya trabajadores satisfechos *no* demuestra en modo alguno que la ciencia en su conjunto tenga la meta, la voluntad, el ideal, la pasión de una gran fe. Ocurre, como decía, todo lo contrario: allí donde la ciencia no es la forma más reciente en que el ideal ascético se presenta, — son casos demasiado raros, nobles y escogidos como para que se pudiera darle la vuelta al juicio general — es un *escondrijo* para toda clase de mal humor, incredulidad, gusano remordedor, *despectio sui*[382], mala conciencia, — es el *desasosiego* propio de la carencia de un ideal, el sufrimiento por la *falta* del gran amor, lo insatisfactorio de una sobriedad *involuntaria*[383]. ¡Ay, qué no oculta hoy la ciencia!, ¡cuántas cosas *debe* al menos ocultar! La aptitud de nuestros mejores estudiosos, su ciega laboriosidad, su cerebro día y noche en ebullición, su misma maestría en el oficio — ¡cuán a

[380] *Wo ist das* andre *«Eine Ziel»?*: *andre* es tanto «otra» como «distinta»; de ahí que desdoble la traducción.

[381] *Arbeiter-Volk*: Nietzsche distingue nítidamente a los «trabajadores» y a los científicos de los filósofos; cfr. JGB 211. (W.)

[382] En latín: «desprecio de sí»; cfr. la nota correspondiente en GM III 18.

[383] *das Ungenügen an einer* unfreiwilligen *Genügsamkeit*: como se ve, «sobriedad» vierte *Genügsamkeit*, y en «insatisfactorio», *Ungenügen*, aparece la negación de la raíz *genüg*; para dar cuenta de la paradoja podría decirse algo así como «lo disconforme de una conformidad involuntaria».

menudo el verdadero sentido de todo eso está en lograr que algo deje de presentársenos! La ciencia en cuanto recurso para anestesiarse: *¿lo conocéis?*... Algunas veces con una palabra inocente — cualquiera que trate con ellos lo habrá experimentado — se les hiere en lo más hondo, y cuando uno pretendía honrarles, a esos amigos dedicados al estudio, se les exaspera, se les saca de quicio[384], simplemente porque uno ha sido demasiado torpe para darse cuenta de con quién está en realidad tratando, de que son *gente que sufre* y que no quiere reconocer, ni ante sí mismo, lo que son, de que están anestesiados y ciegos, y solo una cosa temen: *llegar a tomar conciencia*...

24.

— Veamos ahora, por contraste, esos casos más raros de que hablaba, los últimos idealistas que quedan hoy entre filósofos y estudiosos: ¿son ellos quizá los que se *oponen* al ideal ascético, los *contra-idealistas*? De hecho, eso es lo que *creen* ser, esos «incrédulos» (que es lo que todos ellos son); parece que lo último que les queda de fe[385] consiste justo en eso, en ser opuestos a ese ideal, tan serios son en este punto, tan apasionados se muestran su palabra y su gesto: — ¿tiene que ser *verdad*, ya solo por eso, lo que creen?... Nosotros, «los que conocemos», hemos terminado por desconfiar de toda clase de creyentes; nuestra desconfianza nos ha ido enseñando a sacar conclusiones al revés de lo que antes se hacía: esto es, a deducir que allí donde aparece muy en primer plano la fuerza de una fe es porque la demostración resulta floja, porque lo que se cree es incluso *inverosímil*. No negamos que la fe «haga dichosos»[386]: lo que negamos, *justo por eso*, es que la fe *demuestre* nada, — una fe robusta, que hace dichoso, hace sospechar de eso en que se cree, no justifica la «verdad», justifica en cierto modo la probabilidad — del *engaño*. ¿Cuál es la situación en este caso? Esos que hoy día niegan y están al margen, esos incondicionales de una sola cosa, la exigencia de limpieza intelectual, esos espíritus duros, severos, austeros, heroicos, que constituyen la honra de nuestra época, todos esos ateos, anticristianos, inmoralistas, nihilistas, esos escépticos, efécticos, *hécticos* de espíritu[387] (esto último, en algún sentido, lo son todos y cada uno de ellos), esos últimos idealistas del conocimiento, los únicos en que hoy en día habita y se ha encarnado la conciencia intelectual, — se creen de hecho tan desligados del ideal ascético cuanto sea posible, esos «espíritus libres, pero que *muy* libres»: y, sin embargo, voy a hacerles ver lo que por sí mismos no pueden ver — puesto que están demasiado cerca —: este ideal es justamente también el *suyo*, ellos, y quizá nadie más, son los que hoy día lo representan, ellos son

[384] *ausser Rand und Band*: sonora expresión cuyo significado literal es «sin límite ni sujeción», equivalente a nuestro «sacar de quicio».

[385] *Glaube*: «fe o creencia»; *glauben*, el verbo correspondiente, es lo que traduzco por «creer»; en el original, por lo tanto, la cercanía entre *fe* y *creer* es aún mayor que en castellano.

[386] *«selig macht»*: *selig* suele traducirse en el lenguaje de la Biblia por «dichoso», «bienaventurado», aunque *selig machen* significa propiamente «salvar»; por otro lado, la idea de que basta con la fe para salvarse es el principio del luteranismo. Cfr. *Marc.*, 16:16; *Luc.*, 11:28; *Juan*, 20:29

[387] Hektiker *des Geistes*: efecto, parece, de la asonancia este «héctico» (o «hético») tras «escéptico» y «eféctico»; conviene aclarar que el término alemán es un poco más amplio que el castellano: se usa en medicina con el significado de «febril, agudo, persistente» y en general con el de «inquieto, agitado, impaciente».

el producto[388] más espiritualizado de dicho ideal, su avanzadilla de exploradores y guerreros, su forma de seducción más insidiosa, sutil y desconcertante: — ¡si hay algo en mí de descifrador de enigmas, que se aplique en esto que digo!... Están muy lejos de ser espíritus *libres*: *pues todavía creen en la verdad*... Cuando los cruzados cristianos se encontraron en Oriente con aquella Orden invencible de los Asesinos, orden de espíritus libres *par excellence*, cuyos grados ínfimos vivían en obediencia como jamás lo ha hecho orden monacal alguna, recibieron, por alguna vía, también el aviso de cuál era el símbolo y el lema en que se reconocían, su *secretum*, reservado a los grados supremos: «Nada es verdad, todo está permitido»... Pues bien, *eso* era *libertad* de espíritu, con ella se dejaba de creer en la verdad... ¿Acaso se ha perdido alguna vez un espíritu libre europeo o cristiano en dicha tesis y en sus laberínticas *consecuencias*? ¿Conoce *por experiencia* al Minotauro que hay en ese antro?... Dudo que así sea, es más, lo que yo sé es bien distinto: — nada es más ajeno a esos que son incondicionales de una sola cosa, a los *así llamados* «espíritus libres» que la libertad y el librarse de las cadenas entendidos en aquel sentido, en ningún otro aspecto están más firmemente atados, en su fe en la verdad son firmes e incondicionales como ningún otro. Conozco todo esto tal vez desde demasiado cerca: esa austeridad admirable del filósofo a la que tal fe le obliga, ese estoicismo del intelecto que acaba por prohibirse con igual rigor tanto el «sí» como el «no», ese *querer*-quedarse-parado ante lo real, ante el *factum* brutum[389], ese fatalismo de los *petits faits* (*ce petit faitalisme*[390], como yo lo llamo) en que la ciencia francesa anda buscando ahora una suerte de primacía moral sobre la alemana, ese renunciar de pleno a la interpretación (al violentar, enderezar, resumir, omitir, rellenar, inventar[391], desfigurar[392] y lo que sea inherente a la *esencia* de todo interpretar) — lo que, en resumen, viene a expresar tanto el ascetismo de la virtud como cierta negación de la sensualidad (que en el fondo es solo un *modus*[393] de dicha negación). Mas lo que le *fuerza* a esto, esa incondicional voluntad de verdad, es la ***fe en el ideal ascético mismo***, aun cuando sea un imperativo inconsciente, no nos engañemos al respecto, — es la fe en un valor ***metafísico***, el valor ***en sí de la verdad***, tal como solo en ese ideal se encuentra garantizado y confirmado (con él aparece y desaparece). Siendo rigurosos, no existe ciencia alguna «libre de presupuestos», el pensar algo así es impensable, paralógico: siempre ha de haber primero una filosofía, una «creencia»[394] de la que la ciencia pueda tomar una dirección, un sentido, un límite, un método, el *derecho* a existir. (Quien lo entienda al revés, quien se disponga, por ejemplo, a establecer la filosofía «sobre una base rigurosamente científica», necesitará antes de nada *poner patas arriba* no solo la filosofía, sino también la propia verdad: ¡la peor ofensa al decoro que puede haber respecto de esas dos damas tan respeta-

---

388 *Ausgeburt*: «producto», pero también «engendro, aborto» y «quimera, desvarío».
389 En latín: «el mero hecho».
390 En francés: *petits faits* son «hechos pequeños, sin importancia»; *ce petit faitalisme* es un juego de palabras que viene a fundir en una sola expresión la idea de «fatalismo de los hechos minúsculos», siendo a la vez un «fatalismo minúsculo».
391 *Ausdichten*: «excogitar», en el sentido de «imaginar, inventar, figurarse» (Grimm).
392 *Umfälschen*: «hacer que algo aparezca como otra cosa, presentar algo como otra cosa» (Duden); en ese sentido «desfigurar o disfrazar».
393 En latín: «modo».
394 *«Glaube»*: es la misma palabra que se ha estado vertiendo por «fe».

bles!) Sí, no cabe duda — y aquí dejo que hable mi *Gaya ciencia*, véase el libro quinto, pág. 263[395] —
«el hombre verídico, en ese sentido audaz y último que presupone la creencia en la ciencia, *afirma de ese modo un mundo diferente* al de la vida, la naturaleza y la historia; y en la medida en que afirma ese "otro mundo", ¿qué? ¿no tiene precisamente por ello que — negar su contrapartida, este mundo, *nuestro* mundo?... Aquello sobre lo que se basa nuestra creencia en la ciencia sigue siendo una *creencia metafísica*, — que incluso nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros, sin dios y antimetafísicos, también recogemos *nuestro* fuego del incendio que ha provocado una creencia milenaria, esa creencia cristiana que era también la creencia de Platón, de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*... ¿Pero qué pasaría si esto se vuelve cada vez menos creíble, si nada se muestra ya divino, a no ser el error, la ceguera, la mentira, — si Dios mismo se muestra como nuestra *mentira más larga*?» — — En este punto es preciso hacer un alto y reflexionar largamente. La propia ciencia *necesita* a partir de ahora una justificación (con lo que no se está diciendo que la haya). Mírense, respecto a esta cuestión, las filosofías más antiguas y las más recientes: falta en todas ellas la conciencia de hasta qué punto la propia voluntad de verdad necesita antes de nada una justificación, aquí hay una laguna que afecta a todas las filosofías — ¿a qué se debe? A que el ideal ascético ha sido hasta ahora *dueño y señor* de todas las filosofías, a que se puso la verdad misma en cuanto ser, en cuanto Dios, en cuanto instancia suprema, y por eso no *pudo* llegar a ser un problema. ¿Se entiende este «pudo»[396]? — Desde el momento en que se niega la fe en Dios del ideal ascético, *hay también un problema nuevo*: el del valor de la verdad. — La voluntad de verdad necesita una crítica — de ese modo definimos nuestra propia tarea —, aunque sea a modo de prueba, en algún momento hay que *poner en cuestión* el valor de la verdad... (A quien esto le parezca demasiado breve, se le recomienda volver a leer el apartado de *La gaya ciencia* titulado «En qué medida somos aún piadosos», pp. 260 ss., y, mejor aún, el libro quinto entero de dicha obra, así como el prólogo de *Aurora*[397].)

## 25.

¡No! No se me venga con la ciencia cuando lo que estoy buscando es el opuesto natural del ideal ascético, cuando lo que pregunto es: «¿*dónde* está la voluntad opuesta, en la que un *ideal opuesto* vendría a expresarse?» La ciencia no se apoya en sí misma, ni mucho menos, para poder serlo; se mire por donde se mire, antes necesita un ideal del valor, un poder creador de valores, a cuyo *servicio pueda creer* en sí misma, — ella misma jamás crea valores. Su relación con el ideal ascético no es en absoluto de oposición; es más, viene incluso a representar en su configuración interna la fuerza impulsora. Examinándolo con cuidado, vemos que su conflicto, su lucha no concierne para nada al propio ideal, sino solo a lo que es su defensa

[395] Las líneas que Nietzsche cita a continuación son las últimas del parágrafo 344, «En qué medida somos aún piadosos»; cfr. OC III, p. 860

[396] *durfte*: «poder» en el sentido de «permitirse»; es decir, «no se permitió que llegara a ser un problema».

[397] Véase la nota anterior; para el prólogo de *Aurora*, cfr. OC III, pp. 483-489.

exterior, su disfraz, su teatro de máscaras, a lo que con el tiempo queda endurecido, lignificado, hecho dogma — negando lo exotérico del ideal, la ciencia le devuelve la libertad a la vida que hay en él. Ambos, ciencia e ideal ascético, están plantados, desde luego, en el mismo suelo — esto ya lo he apuntado antes —: a saber, la misma sobrevaloración de la verdad (más exactamente: la misma fe en que la verdad no es *ni* valorable *ni* criticable), razón por la cual son *necesariamente* cómplices, — de tal modo que, en el supuesto de que se los combata, no se les puede combatir y poner en cuestión si no es siempre de manera conjunta. Cualquier valoración del ideal ascético trae consigo inevitablemente también una valoración de la ciencia: para darse cuenta de eso conviene ¡aclarar la mirada y aguzar el oído cuanto antes! (Lo que se opone al ideal ascético de manera mucho más radical que la ciencia — lo avanzo ya, aunque más adelante volveré a ello con mayor detalle — es el *arte*, — el arte, en el cual queda justificada[398] la *mentira*, y la *voluntad de engaño*[399] tiene de su parte a la buena conciencia: así lo intuyó el instinto de Platón, el mayor enemigo del arte que Europa haya tenido. Platón *contra* Homero: ese es el auténtico y pleno antagonismo — por un lado, el partidario del «más allá», con la mejor voluntad, el gran denigrador de la vida; por otro, el que involuntariamente la diviniza, la naturaleza *de oro*. Por eso, la servidumbre del artista al servicio del ideal ascético supone la *corrupción* propiamente dicha del artista, cosa, por desgracia, de lo más corriente: pues nada es más corruptible que un artista.) También desde un punto de vista fisiológico descansa la ciencia sobre el mismo suelo que el ideal ascético: aquí como allí el presupuesto es cierto *empobrecimiento de la vida*, — los afectos, puestos en reserva; el *tempo*, retardado; en lugar del instinto, la dialéctica[400]; la *seriedad*, impresa en rostros y gestos (la seriedad, esa señal inconfundible de un metabolismo más pesado, de una vida esforzada, que marcha con dificultad). Véanse las épocas en las que en un pueblo aparecen en primer plano los estudiosos: son épocas de cansancio, por lo general, crepusculares, de decadencia, — la fuerza desbordante, la certeza vital, la certeza de *futuro* han desaparecido. La supremacía del mandarín jamás significa nada bueno: lo mismo que el ascenso de la democracia, de los arbitrajes de paz en lugar de las guerras, de la igualdad de derechos de las mujeres, de la religión de la compasión y de todos los demás síntomas presentes de una vida que declina. (La ciencia, concebida como problema; ¿qué significa «ciencia»? — véase al respecto el prólogo de *El nacimiento de la tragedia*[401].) — ¡No!, esta «ciencia moderna» — para verlo ¡basta que abráis los ojos! — es por el momento la *mejor* aliada del ideal ascético, ¡y lo es por ser la más inconsciente, involuntaria, secreta y soterránea! Hasta ahora los «pobres de espíritu»[402] y los detractores científicos del ideal han jugado un mismo juego (guardémonos de pensar, dicho sea de paso, que éstos sean lo contrario de aquéllos, algo así como los

---

[398] *sich heiligt*: *heiligen* tiene un doble sentido claro en alemán, el de «santificar» (por lo que hace al ámbito religioso) y el de «justificar», aunque se interpenetren; podría ser también «sacralizar».

[399] *Wille zur Täuschung*: con la misma forma que «voluntad de poder», *Wille zur Macht*, es «voluntad de engaño, de ilusión».

[400] Cfr. al respecto GD, «El problema de Sócrates».

[401] A lo que Nietzsche se refiere realmente es al «Ensayo de autocrítica», añadido en la segunda edición de su libro, de 1874; cfr. OC I, pp. 329-336, en particular sobre el «problema de la ciencia», § 2, p. 330, que acaba con las siguientes palabras: «*ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...*».

[402] Expresión del Evangelio, por ej., en *Mat.* 5:3.

*ricos* de espíritu: — *no* lo son, yo los llamo hécticos de espíritu[403]). Esas famosas victorias de los últimos: nadie duda de que sean victorias — mas ¿sobre qué? En ellas el ideal ascético no fue para nada el vencido, más bien se hizo más fuerte, esto es, más inaprensible, más espiritual, más insidioso, al deshacer, al derribar sin miramientos una y otra vez la ciencia un muro, una defensa exterior que el ideal ascético se había construido y que le hacía resultar *más grosero*. ¿Se cree realmente que, pongamos, la derrota de la astronomía teológica supone una derrota de dicho ideal?... ¿Es que acaso por el hecho de que desde entonces su existencia produzca el efecto de ser aún más arbitraria, más holgazana, más superflua en el orden visible de las cosas, se halla menos necesitado el hombre de buscar en el más allá una solución al enigma de su existencia? Desde Copérnico ¿no se da un progreso imparable en el empequeñecimiento del hombre por sí mismo, en su *voluntad* de empequeñecerse? Ay, ha desaparecido la creencia en su dignidad, singularidad, insustituibilidad dentro de la jerarquía de los seres, — el hombre se ha convertido en un *animal*, un animal en sentido literal, sin matices ni salvedades, él, que antes se creía casi Dios («Hijo de Dios», «Dios hecho hombre»)... Desde Copérnico parece estar el hombre sobre un plano inclinado, — rodando cada vez más rápido y cada vez más lejos del punto central — ¿hacia dónde?, ¿hacia la nada?, ¿al «sentimiento, *que le hiende*, de ser nada»[404]?... ¡Perfecto!, ese sería el camino directo — ¿al ideal *antiguo*?... *Toda* ciencia (y no solo la astronomía, acerca de cuya influencia humillante y deprimente hizo Kant una interesante confesión, «ella anula mi importancia»[405]...), toda ciencia, tanto la ciencia natural como la *no natural* — así llamo yo a la autocrítica del conocimiento — lo que hoy anda buscando es disuadir al hombre del respeto que hasta ahora se tenía a sí mismo, como si ese respeto no hubiera sido más que un capricho de la vanidad; se podría incluso decir que tiene su propio orgullo, su propia forma acerba de ataraxia estoica en el hecho de mantener en sí misma ese *desprecio-de-sí* del hombre, logrado con dificultad, como su reivindicación última y la más seria del respeto (de hecho, con razón: pues quien desprecia es siempre alguien que «no ha olvidado el respeto[406]»...) ¿En verdad se *contrarresta* así la influencia del ideal ascético? ¿Aún se cree realmente en serio (como durante cierto tiempo se imaginaron los teólogos) que, pongamos, la *victoria* de Kant sobre la dogmática teológica de conceptos («Dios», «alma», «libertad», «inmortalidad») ha desmontado dicho ideal?, — sin que por el momento nada nos importe al respecto si el propio Kant tuvo siquiera la intención de hacer algo semejante. Lo cierto es que, a partir de Kant, los trascendentalistas de toda laya han vuelto a tener ganada la partida, — se han emancipado de los teólogos: ¡qué suerte! — Kant les ha descubierto un camino retorcido y secreto[407] en el que ahora pueden, por cuenta propia y con las mejores maneras científicas, seguir los «deseos de su corazón». Asimismo: ¿quién podría tomar a mal a los agnósticos el que, venerando lo desconocido y lo misterioso en sí, adoren ahora como dios el propio *signo de interroga-*

---

403 Cfr. la nota correspondiente en GM III 24.

404 «durchbohrende *Gefühl seines Nichts*»: literalmente, «sentimiento penetrante de su nada».

405 En el «Colofón» de la *Crítica de la razón práctica*, A 289, dice Kant: «El primer espectáculo de un sinfín de mundos anula, por decirlo así, mi importancia en cuanto *criatura animal*»; cito de la versión de R. R. Aramayo, Alianza, 2000, p. 294.

406 «Despreciar», *verachten*, es en alemán como quien dice la negación de «respeto», *achten*, pero también su realización: tal es el doble valor que puede tener el prefijo *ver-*.

407 *Schleichweg*: tiene ese doble sentido de «camino retorcido y secreto».

*cion*? (Xaver Doudan habla en una ocasión de los *ravages*[408] que le han causado «l'habitude *d'admirer* l'inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l'inconnu»[409]; él opina que los antiguos se habrían abstenido de hacerlo.) Suponiendo que nada de lo que el hombre «conoce» satisfaga sus deseos, sino que más bien los contraríe y haga temblar, ¡qué excusa más excelsa, el poder buscar la culpa no en el «desear» sino en el «conocer»... «No hay conocer: por lo tanto, — hay Dios»: ¡qué nueva *elegantia syllogismi*[410]!, ¡qué *triunfo* del ideal ascético!

26.

— ¿O es que acaso la historiografía moderna ha mostrado una actitud más segura del ideal, de la vida? Su pretensión más noble se reduce hoy a ser *espejo*; rechaza toda teleología; ya no quiere «demostrar» nada; desdeña hacer el papel de juez, y en eso encuentra su buen gusto, — afirma tan poco como niega, hace constar, «describe»... Todo esto supone un alto grado de ascetismo; pero al mismo tiempo un grado aún más alto de *nihilismo*, ¡no nos engañemos! Se ve una mirada triste, severa pero decidida, — un ojo que *mira a lo lejos*, como mira a lo lejos un viajero que se ha quedado solo en el Polo Norte (¿tal vez para no mirar hacia dentro[411]?, ¿para no mirar hacia atrás?...) Aquí hay nieve, la vida ha enmudecido; las últimas cornejas a las que aquí se oye dicen: «¿Para qué?», «¡Para nada[412]!», «¡Nada[413]!» — aquí ya nada crece ni florece, a lo sumo metapolítica peterburguesa[414] y «compasión» tolstoiana. Y por lo que se refiere a esa otra clase de historiadores, historiadores quizá «más modernos» aún, gozadores, voluptuosos, que lo mismo coquetean con la vida que con el ideal ascético, que manejan el término «artista» como si fuera un guante y tienen hoy en día usufructo exclusivo del elogio de la contemplación: ¡ay, qué sed provoca de ascetas y paisajes de invierno su almibarado ingenio! ¡No, que el diablo se lleve a ese pueblo «contemplativo»! ¡Cuánto más prefiero caminar a través de la más sombría niebla, gris y fría, en compañía de aquellos nihilistas históricos! — es más, suponiendo que tuviera que elegir, no me importaría prestar oídos incluso a alguien que realmente fuera del todo ahistórico, antihistórico (como ese Dühring, con cuyos acentos se extasía en la Alemania de hoy una especie nueva de «alma bella», hasta ahora tímida y no declarada, la *species anarchistica*, dentro del proletariado culto). Cien veces peores son los «contemplativos» —: ¡de nada sé que me cause tanta repugnancia como una de esas poltronas[415] de la «objetividad», uno de esos sibaritas perfumados que se gozan con la historia, a medias cura, a

---

408 En francés: «estragos».

409 En francés: «el hábito de *admirar* lo ininteligible en lugar de quedarse simplemente en lo desconocido». Como advierte Wotling, se trata en realidad de Ximénès Doudan, político y escritor francés de la segunda mitad del siglo XIX, de cuyo *Mélanges et lettres* (París, 1876) cita aquí Nietzsche.

410 En latín: «elegancia en el silogismo».

411 *hineinschauen*: «mirar adentro», que se contrapone al *hinausschauen*, literalmente «mirar afuera», que vierto por «mirar a lo lejos».

412 *«Umsonst!»*: «en vano, en balde, inútilmente».

413 *«Nada!»*, en castellano.

414 Es decir, de San Petersburgo.

415 *Lehnstuhl*: «poltrona», se parece a *Lehrstuhl*, «cátedra»; de ahí el que pueda añadirle con sentido lo de «objetividad». Como si dijera: «esas cátedras que son más bien poltronas de la objetividad».

medias sátiro, *parfum Renan*, que ya solo con el falsete agudo de su aplauso revela qué es lo que le falta y dónde le falta, dónde ha aplicado la Parca su cruel tijera en su caso, ay, de un modo demasiado quirúrgico! Esto ofende mi gusto, ataca mi paciencia: que conserve la paciencia ante tales vistas quien no tenga nada que perder con ellas, — a mí me soliviantan, y los «espectadores» me indisponen con el «espectáculo» aún más que el espectáculo (la propia historia, entiéndaseme), me viene de pronto un humor anacreóntico. La naturaleza, que dio al toro sus cuernos y al león el χάσμ᾽ὀδόντων,[416] ¿para qué me dio a mí el pie?... Para pisar, ¡por San Anacreonte!, y no solo para echar a correr: ¡para pisotear las poltronas apolilladas, la contemplación pusilánime, el lascivo eunuquismo de la historia, el coqueteo con ideales ascéticos, la tartufería con la justicia, de los impotentes! ¡Todo mi respeto más profundo para el ideal ascético *siempre que sea honesto*, mientras crea en sí mismo y no esté haciéndonos una farsa! Lo que no me gustan son esas chinches coquetas, cuya ambición de oler a infinito es insaciable hasta tal punto que el infinito acaba oliendo a chinches; no me gustan los sepulcros blanqueados que hacen la comedia de vivir; no me gustan los cansados y los agotados que se envuelven en sabiduría y miran «objetivamente»; no me gustan los agitadores ataviados de héroes que llevan envuelto el manojo de paja que es su cabeza en el manto de invisibilidad del ideal; no me gustan los artistas ambiciosos que quisieran ser considerados como ascetas y sacerdotes y en el fondo no son más que bufones trágicos; tampoco me gustan esos novísimos especuladores del idealismo, los antisemitas, que ponen ahora los ojos en blanco a la manera del hombre de bien-cristiano-ario e intentan excitar todos los elementos de animal cornudo que haya en el pueblo abusando del medio más barato de agitación, que es la afectación moral, y agotando la paciencia de cualquiera ( — el que en la Alemania de hoy no dejen de tener éxito *todo* tipo de imposturas espiritualoides[417] es algo que está relacionado con la *devastación* realmente innegable, ya palpable del espíritu alemán, cuya causa creo encontrar en una alimentación demasiado exclusiva a base de periódicos, política, cerveza y música de Wagner, a lo que hay que añadir lo que constituye el presupuesto de dicha dieta: primero, la inmovilidad[418] y la vanidad nacionales, el principio, potente pero limitado, del «Alemania, Alemania por encima de todo»[419], y luego, la *paralysis agitans*[420] de las «ideas modernas»). Hoy en día Europa es rica y tiene inventiva, sobre todo en punto a estimulantes; parece que no hay nada más necesario que los *stimulantia*[421] y el aguardiente: de ahí también la tremenda falsedad de los ideales, los

---

[416] En griego: es una cita de Anacreonte, del v. 4 de la Oda II, «De las mujeres», que J. del Castillo y Ayensa, en su edición de 1832, traduce (en prosa) «a los leones [dio Naturaleza] *una sima de dientes*».

[417] *Geisterei*: o «intelectualoides».

[418] *Einklemmung*: es el «quedarse atorado, encajado, y no poder moverse»; en el ámbito médico, «estrangulación».

[419] *«Deutschland, Deutschland über Alles»*: «Alemania, Alemania por encima de todo / sobre todas las cosas» son las primeras palabras del himno oficial alemán entre 1922 y 1945; en origen, sin embargo, fue un poema compuesto en 1841 por A. H. Hoffmann von Fallersleben en el que llamaba a la unidad, todavía inexistente, de lo que luego sería Alemania.

[420] En latín: «parálisis agitante o temblorosa», es el nombre que Parkinson dio en principio a la enfermedad que hoy lleva su nombre.

[421] En latín: «estimulantes».

aguardientes más ardientes[422] del espíritu, así como ese aire repugnante, maloliente, mendaz y pseudoalcohólico que hay por todas partes. Me gustaría saber cuántos cargamentos de pretendido idealismo, de disfraces de héroe y cencerrada de palabras grandilocuentes, cuántas toneladas de compasión azucarada y espirituosa (razón social: *la religion de la souffrance*[423]), cuántos zancos de «noble indignación» para socorrer a los pies planos de espíritu, cuántos *comediantes* del ideal moral-cristiano tendrían que ser exportados hoy día de Europa para que el aire de nuevo oliera a limpio... Obviamente, a la vista de tal superproducción, queda abierta una posibilidad nueva de comercio, con los idolillos del ideal y los «idealistas» correspondientes se puede hacer un nuevo «negocio» — ¡no se pase por alto la insinuación! ¿Quién tiene ánimo suficiente para hacerlo? — ¡En nuestras *manos* está el «idealizar» la Tierra entera!... Mas ¡qué digo «ánimo»!: aquí solo una cosa es necesaria[424], la mano justamente, una mano desinhibida, totalmente desinhibida...

## 27.

— ¡Basta! ¡Basta! Dejemos esas curiosidades y esas complejidades del más moderno espíritu, en las que tanto hay de que reír cuanto de que afligirse: lo que es *nuestro* problema, el *significado* del ideal ascético, puede prescindir de ellas, — ¡qué tiene él que ver con el ayer o con el hoy! Esas cosas las trataré con mayor profundidad y rigor en otro contexto (bajo el título de *De la historia del nihilismo europeo*; remito para ello a una obra que estoy preparando: *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores*[425]). Lo único que aquí pretendía señalar es esto: aun en la esfera más espiritual los únicos enemigos reales del ideal ascético, los únicos que le pueden *perjudicar* por ahora son de una sola clase: son los comediantes de dicho ideal, — pues despiertan desconfianza. En todos los demás sitios en que el espíritu opera hoy con rigor y eficacia y sin falsedades, prescinde ya por completo del ideal — la expresión popular de ese abstenerse es «ateísmo»: *salvo por su voluntad de verdad.* Mas esa voluntad, ese *resto* de ideal es, si se me quiere creer, el propio ideal en su formulación más rigurosa, más espiritual, de todo punto esotérico[426], despojado de su defensa exterior, y, por lo tanto, no tanto el resto del ideal cuanto su *núcleo*. Según esto, el ateísmo incondicional y honesto ( — y lo que nosotros, los hombres más espirituales de esta época, respiramos ¡es *su* aire!) *no* está, a lo que parece, en contra de dicho ideal; es, más bien, solo una de sus últimas fases de desarrollo, una de sus formas silogísticas finales, de sus consecuencias lógicas internas, — es una catástrofe que impone un profundo respeto, la *catástrofe* de una

---

422 *gebranntesten Wassern*: si *gebranntes Wasser* es «agua-ardiente», *gebranntesten Wassern* es «las aguas-más-ardientes».

423 En francés: «la religión del sufrimiento».

424 *hier thut Eins nur Noth*: «una sola cosa es necesaria»; vuelve a ser un empleo paródico de la frase del Evangelio, *Luc*. 10:42.

425 A pesar de que exista por ahí un libro supuestamente de Nietzsche que lleva ese título, no hay que olvidar que ¡*La voluntad de poder* no existe! Cfr. al respecto M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, 1999, pp. 133 ss.; también R. Roos, «Le dernier écrits de Nietzsche et leur publication», *Revue Philosophique*, n.° 146, 1956 (W.)

426 *esoterisch*: recuérdese que «esotérico» es «lo más oculto y secreto de una doctrina». Respecto al empleo que hace Nietzsche del término, cfr. FP IV 5 [9], p. 150, y JGB 30.

crianza de dos mil años para la verdad que al final se prohíbe a sí misma *la mentira de creer en Dios*[427]. (El mismo proceso evolutivo, con total independencia, en la India, lo que demuestra algo; el mismo ideal que impone igual conclusión; el punto decisivo alcanzado cinco siglos antes de la era europea, con Buda, o, mejor: ya con la filosofía sankhya[428], que luego Buda popularizó y convirtió en religión.) *¿Qué* es lo que de verdad, y lo pregunto en sentido estricto, ha logrado *vencer* al Dios cristiano[429]? La respuesta está en mi libro *La gaya ciencia*, p. 290: «la moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado de manera cada vez más estricta, la sutileza de confesor de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en limpieza intelectual a cualquier precio. Contemplar la naturaleza como si fuera una demostración de la bondad y la protección de un dios; interpretar la historia en honor de una razón divina, como testimonio permanente de un orden del mundo y de un propósito final de carácter ético; interpretar las propias experiencias como lo han hecho durante tan largo tiempo los hombres piadosos, como si todo fuera providencia, todo fuera señal, todo estuviera pensado y enviado por amor de la salvación del alma: esto es lo que ya ha *acabado*, tiene a la conciencia en su *contra*, a todas las conciencias más sutiles se les aparece como algo indecente, deshonesto, como mentira, afeminamiento, debilidad, cobardía, — si hay alguna razón es precisamente por este rigor que somos *buenos europeos* y herederos de la más larga y valiente autosuperación de Europa...»[430]. Todas las cosas grandes perecen por sí mismas, superándose a sí mismas: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la «autosuperación» *necesaria* propia de la esencia de la vida, — al final siempre le llega al propio legislador el aviso: *patere legem, quam ipse tulisti*[431]. Así es como pereció el cristianismo *en cuanto dogma*, por su propia moral; así también es como tiene que perecer el cristianismo ahora *en cuanto moral*, — nosotros estamos en el umbral de *este* acontecimiento. La veracidad cristiana, tras haber ido sacando una tras otra sus conclusiones, acaba por sacar la *conclusión más drástica*, la que va *contra* sí misma; pero esto sucede al plantearse la cuestión: «*¿qué significa toda voluntad de verdad?*»... Y aquí vuelvo otra vez a mi problema, a nuestro problema, amigos míos *desconocidos* ( — pues aún no *sé* de ningún amigo): ¿qué sentido tendría todo *nuestro* ser, a no ser el de que esa voluntad de verdad que hay en nosotros haya tomado conciencia de *ser un problema*?... Y esto de que la voluntad de verdad tome conciencia de sí es lo que va a hacer — de eso no cabe ninguna duda — que la moral *perezca*: un gran espectáculo en cien actos, que está reservado a los dos próximos siglos de Europa[432], el más terrible e incierto y acaso también el más esperanzador de todos los espectáculos...

---

[427] El comienzo de la frase, «el ateísmo incondicional y honesto», y el final, «una crianza de dos mil años para la verdad que al final se prohíbe a sí misma *la mentira de creer en Dios*», son citas literales de FW 357, cuyas líneas siguientes citará a continuación por extenso (OC III, p. 873).

[428] Es una de las seis doctrinas clásicas del hinduismo; proviene de épocas más antiguas, si bien su sistematizador fue Kapila, el primer «filósofo» indio, que vivió unos siete siglos antes de Cristo. En sánscrito, *sankhya* significa «perfecta enumeración o clasificación», y es, así, una reflexión metafísica sobre el mundo fenomenológico de carácter dualista y, eso sí, ateo

[429] Expresión tomada también de FW 357, OC III, p. 873.

[430] FW 357, «Para el viejo problema: "¿qué es alemán?"», OC III, p. 873.

[431] En latín: «soporta la ley que tu mismo propusiste».

[432] Cfr. FP IV, 11 [411], p. 489.

## 28.

Si se prescinde del ideal ascético: entonces el hombre, el *animal* hombre no ha tenido hasta ahora sentido alguno. Su existencia en el mundo carecía de objeto; «¿para qué el hombre?» — era una pregunta sin respuesta; faltaba la *voluntad* de hombre y de mundo; tras el destino de cada hombre grande sonaba un «¡para nada![433]» todavía más grande. Eso es lo que significa el ideal ascético: que *faltaba* algo, que un *vacío* enorme rodeaba al hombre, — y él no sabía justificarse, aclararse, afirmarse, *sufría* el problema de su sentido. Sufría también por otras cosas, era por principio un animal *enfermizo*: mas el problema *no* era el propio sufrir, sino el que le faltara una respuesta al grito con que preguntaba «*¿para qué* sufrir?» El hombre, el animal más valiente, el más habituado a sufrir, *no* niega el sufrir en sí: lo quiere, lo busca incluso, dando por supuesto que se le muestre que tiene un *sentido*, que el sufrir tiene un *para qué*. *No* el sufrir, sino el sinsentido del sufrir es la maldición que se ha extendido hasta ahora sobre la humanidad, — *¡y el ideal ascético le ofreció un sentido!* Hasta ahora ha sido el único sentido; un sentido cualquiera es mejor que la falta de sentido; el ideal ascético era desde cualquier punto de vista el *«faut de mieux[434]» par excellence* que había hasta ahora. En él el sufrimiento recibía una *interpretación*[435]; el vacío inmenso parecía quedar colmado; se cerraba la puerta a todo nihilismo suicida. La interpretación — no hay duda — traía consigo nuevo sufrimiento, más hondo, más íntimo y venenoso, más corrosivo para la vida: ponía todo sufrimiento en la perspectiva de la *culpa*... Mas, a pesar de todo, — de ese modo el hombre se *salvaba*, tenía un *sentido*, en adelante ya no era como hoja al viento, un juguete del absurdo[436], del «sin-sentido», ahora podía ya *querer* algo — en principio daba lo mismo qué, para qué o cómo lo quisiera: *era la voluntad la que estaba salvada.* De ninguna manera se puede ocultar lo que de verdad expresa todo ese querer que ha recibido del ideal ascético su orientación: ese odio a lo humano, más aún a lo animal, más aún a lo material, esa repugnancia a los sentidos, a la propia razón, ese miedo a la felicidad y a la belleza, ese ansia de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, y del ansia misma — ¡todo eso, intentemos comprenderlo, supone una *voluntad de nada*[437], una voluntad contraria a la vida[438], un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero no deja de ser una *voluntad!*... Y para acabar con lo que ya dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada* a *no* querer...

---

433 *«Umsonst!»*: «inútilmente, en vano»; no obstante, aparecía al principio de GM III 26 en cuanto respuesta a un *¿para qué?— ¡para nada!*

434 En francés: «a falta de algo mejor».

435 En una época en que «interpretación» parece haber adquirido rango de absoluto, conviene recordar que interpretar es también «explicar».

436 *ein Spielball des Unsinns*: Nietzsche transforma aquí la expresión *ein Spielball des Glücks*, «un juguete de la fortuna», cambiando *Glück* por *Unsinn*, que es «absurdo, desvarío», aunque literalmente sea «no-sentido»; la fórmula siguiente, pergeñada por Nietzsche para destacar esto último, *«Ohne-Sinn»*, será, también literalmente, «sin-sentido».

437 *einen* Willen zum Nichts: de modo equivalente a como construye *Wille zur Macht*, y se traduce por «voluntad de poder», forma Nietzsche este *Wille zum Nichts*, que traduciré por «voluntad de nada».

438 *einen Widerwillen gegen das Leben*: «repugnancia, aversión, odio a la vida», mas morfológicamente *Widerwille* es «una voluntad contraria a la vida».

# EL CASO WAGNER

*Un problema para músicos*

# PREFACIO

Causa sorpresa que el maduro Nietzsche, sumergido en la dura gestación de esa anunciada gran obra filosófica a la que llamaba *La voluntad de poder*, que debía abarcar cuatro libros teóricos de largo aliento, de improviso, en la primavera de 1888, comenzase a redactar un escrito breve y diferente: como si diera un paso atrás en su biografía y se pusiera a continuar la *Cuarta Consideración Intempestiva*, dedicó de nuevo una obra entera a un solo personaje relevante y malentendido, R. Wagner, pero esta vez no para loar la ya triunfante empresa de Bayreuth sino para sincerarse consigo mismo y con sus lectores y ofrecer un mordaz análisis crítico del compositor a cara descubierta. Este escrito exhibe un malicioso tono sarcástico y demoledor tan corrosivo que requiere toda la sabia ironía de un Thomas Mann para que en él se descubra a contrapelo la inmensa estima y la incurable herida desde las que surgió. Las apariencias de *El caso Wagner* son, ciertamente, desconcertantes, ahora bien, si se atiende a las circunstancias en que nació y al sentido radical que lo atraviesa, entonces esa extraña creación se torna mucho más comprensible e interesante, y no solo por parte de quienes sientan fascinación por el controvertido compositor o tengan intereses eminentemente estéticos y musicales: no se olvide que estamos ante un texto de madurez de un genuino filósofo. Aquí se ausculta un símbolo poderoso que tiene los pies de barro de un ídolo. Reconstruyamos, pues, el contexto en el que fue tomando cuerpo el escrito.

En el invierno de 1887-1888, residiendo Nietzsche en Niza y volcado en la redacción de anotaciones para su ansiada obra magna, en al menos tres ocasiones volvió a pensar en la significación de Wagner y en sus escritos sobre el compositor. La primera de ellas la documenta el *borrador de una carta para su hermana Elisabeth de finales de diciembre de 1887*, en el que de manera muy clara el filósofo manifiesta su talante anti-antisemita en contraste con las ideas de su cuñado, el doctor Förster, que también militaba como fogoso wagneriano, y con las de un «mentecato y majadero» que le enviaba la revista *Die antisemitische Correspondenz*, con lo cual la absoluta separación de Nietzsche en la relación con su hermana, que compartía ambas tendencias, se había de hecho consumado, como demuestra este texto que por suerte escapó a la censura de ella y se nos ha conservado: «¿Quieres un catálogo de las opiniones que siento como antipódicas? Las encontrarás todas juntas de forma muy bonita en las *Nachklängen zum Parsifal* [Resonancias del *Parsifal*] de tu marido[1]; cuando las leí me sobrevino

[1] Bernhard Förster, *Parsifal-Nachklänge. Allerhand Gedanken über deutsche Kultur, Wissenschaft, Kunst, Gesellschaf.* Leipzig, 1883. La segunda edición apareció en 1886 en la editorial

cual pensamiento espeluznante que no has entendido nada, nada de mi enfermedad, como tampoco has entendido en lo más mínimo mi vivencia más dolorosa y sorprendente — que el hombre al que he venerado en mayor medida pasó directamente en repulsiva degradación a aquello que yo siempre he menospreciado al máximo, a la impostura con ideales morales y cristianos. Ahora se ha llegado a tanto que tengo que defenderme con todos los medios a mi alcance de la confusión con la *canaille* [gentuza] antisemita» (CO VI, 89). Repárese en que la distancia de Nietzsche con respecto a Wagner y a sus recientes seguidores no se basa solamente en apreciaciones en torno a la valía y las influencias del *Parsifal*, por utilizar el irritante ejemplo escogido por su cuñado para titular su escrito, también implica, y de manera más explícita, opciones anti-antisemitas, así como exige proseguir el combate capital que el filósofo ha llevado a cabo en toda su obra contra ideales morales y cristianos ante los que cree que el viejo compositor se prosternó. En este sentido, tener que evocar por culpa del antipódico cuñado precisamente el *Parsifal* y haber de rememorar forzosamente la vida y la obra del antaño queridísimo maestro le resultaban una cuestión biográfica, familiar y nacional muy dolorosa, que conllevaba problemas directamente relacionados con el núcleo central de su propuesta filosófica a la que denominará la *transvaloración de los valores*. No debe parecer incongruente, por tanto, que según vaya madurando y concretándose esta, le apremie también a Nietzsche la necesidad de clarificarse con respecto a la «cuestión wagneriana» en todas sus múltiples facetas e implicaciones, como así sucedió.

La segunda ocasión fue una *carta a Georg Brandes de 19 de febrero de 1888*, en la que, revisando sus publicaciones, le hablaba de sus *Consideraciones Intempestivas* y le decía lo siguiente: «Los dos escritos sobre Schopenhauer y Richard Wagner exponen, como hoy me parece, autoconfesiones, sobre todo *autocompromisos solemnes* en torno a mí, más que algo así como una genuina psicología de esos maestros, tan hondamente afines a mí como antagónicos. (— Yo fui el primero que destiló de ambos una especie de unidad: ahora esa credulidad se encuentra muy en el primer plano de la cultura alemana: todos los wagnerianos son seguidores de Schopenhauer. Eso era distinto cuando yo era joven: entonces eran los últimos hegelianos quienes eran partidarios de Wagner y todavía en los años cincuenta la consigna era "Wagner y Hegel"» (CO VI, 121-122). La revisión de sus obras como una forma de profundizar en el camino que había recorrido su filosofía tuvo consecuencias notables, por ejemplo, la serie de *Prólogos* para las reediciones que emprendió durante 1886 y 1887, y los apartados consagrados a sus obras en *Ecce homo*, a continuación de la sección «Por qué escribo libros tan buenos». Este pasaje de la carta a Brandes anuncia ya el aforismo 3 del apartado que en su autobiografía dedicará a «Las Intempestivas». El filósofo afirma su pronunciado perfil y no desea que se lo confunda con nadie, al contrario, reclama con toda justicia que se reconozcan sus aportaciones en lo que hoy consideraríamos un ejemplo de cambio cultural y creación de opinión, una alteración del gusto.

Y la tercera y más incisiva, pues amplió el horizonte tamático y tuvo continuidad, fue *la carta a H. Köselitz de 26 de febrero*, en la que el filósofo mantenía un

---

G. Fock de Leipzig, pero con el título *Richard Wagner in seiner nationalen Bedeutung und in seiner Wirkung auf das deutsche Culturleben*. BN.

interesante diálogo con este antiguo discípulo, que era músico y compositor: «Lo que usted dice en su carta sobre el estilo de Wagner[2] me recuerda una observación propia al respecto, escrita en algún lugar: cómo su "estilo dramático" no es sino una especie de estilo *malo*, incluso de *no*-estilo en la música[3]. Pero nuestros músicos ven en ello un *progreso*... Propiamente en *ese* ámbito de verdades está todo por decir, sí, y, como sospecho, está todo casi por pensar: Wagner mismo, como ser humano, como animal, como dios y artista se mueve mil veces por encima de la comprensión y de la falta de comprensión de nuestros alemanes. ¿Acaso también sobre la de los franceses? — Hoy he tenido el placer de que me dieran la razón en una respuesta, para la cual la pregunta ya podía parecer extraordinariamente aventurada: a saber — "¿quién estaba hasta ahora mejor preparado para Wagner?, ¿quién era wagneriano de manera más natural y más íntima, a pesar de Wagner y sin Wagner?" — Sobre esto me había dicho a mí mismo hace tiempo lo siguiente: lo era ese extraño, con tres cuartas partes de loco, *Baudelaire*, el poeta de las *Fleurs du Mal* [Flores del mal]. Sentí no haber descubierto a este espíritu hondamente afín a Wagner antes de que muriera; me he subrayado los pasajes de sus poemas[4] en que hay una especie de *sensibilidad wagneriana*, la cual no ha encontrado forma alguna en la poesía en otro lugar (— Baudelaire es *libertin* [libertino], místico, "satánico"[5], pero sobre todo es wagneriano). ¡Y qué es lo que he tenido que vivir hoy! Estoy hojeando una colección recientemente editada de *Œuvres posthumes* [Obras postumas] de este genio, valorado en Francia de la manera más honda e incluso amado: y allí, entre inapreciables *psychologicis* [notas psicológicas] sobre la *décadence* ("*mon cœur mis à nu* [mi corazón al desnudo]"[6], de la especie de las que han quemado en el caso de Schopenhauer y de Byron), me salta a los ojos una carta no editada de ***Wagner***, relacionada con un ensayo de Baudelaire publicado en la ***Revue européenne***, en abril de 1861[7]. Se la transcribo: *Mon cher Monsieur* ***Baudelaire, j'étais plusieurs fois chez vous sans*** *vous trouver. Vous croyez bien,* ***combien je suis désireux de vous dire quelle*** immen-

[2] En la carta de 17 de febrero de 1888 (KGB III/6, 157) Köselitz considera el estilo de Wagner en *Oper und Drama* como «fluido, a menudo fascinante».

[3] Cfr. los fragmentos postumos, de 1888, 15 [6] nº 3 y 16 [29], FP IV, 624 y 676, así como WA, 7.

[4] Nietzsche leyó los poemas de Baudelaire en 1885, seguramente incitado por Paul Bourget, cfr. Charles Baudelaire, *Les Fleurs du mal. Précédées d'une notice de Théophile Gautier. Nouvelle édition*, París, 1882. BN. Cfr. los fragmentos postumos de ese año 34 [166] y 38 [5], FP III, 750-751 y 826.

[5] Paul Bourget, en *Essais de psychologie contemporaine*, París, 1883, 5 ya dice que en sus versos de amor Baudelaire es «*mystique, libertin et analyseur*».

[6] Charles Baudelaire, *Oeuvres posthumes et Correspondances inédites, précédées d'une étude biographique par E. Crépet*, París, 1887. Aquí se publicaron por vez primera los «*Journaux intimes*» de Baudelaire, la primera parte con el título «*Fusées (1855-1862)*» y la segunda parte con el de «*Mon coeur mis à nu (1859-1866)*».

[7] Charles Baudelaire, «*Richard Wagner*», en *Revue Européenne*, 1 de abril de 1861. Este ensayo, con un epílogo, «*Encore quelques mots*», apareció publicado como opúsculo en París ese mismo año, con el título *Richard Wagner et le Tannhäuser à Paris*. El poeta francés ya era un apasionado admirador del músico alemán desde el año 1849. Ambos se encontraron personalmente en 1860, después de la larga carta que el primero le dirigió al segundo el 17 de febrero de 1860. Es muy probable que Nietzsche conociera esta carta de Baudelaire, ya que Wagner la menciona en su autobiografía, *Mein Leben*, redactada en 1868-1869, obra que en parte el filósofo pudo leer y revisar en Tribschen y Basilea.

se satisfaction *vous m'avez préparée par votre article qui m'honore et qui m'encourage plus que tout ce qu'on a jamais dit sur mon pauvre talent. Ne serait-il pas possible de vous dire bientôt, à haute voix, comment je m'ai senti enivré en lisant ces belles pages qui me racontaient — comme le fait le meilleure poème — les impressions que je me dois venter d'avoir produites sur une organisation si supérieure que la vôtre? Soyez mille fois remercié de ce bienfait que vous m'avez procuré, et croyez-moi bien fier de vous pouvoir nommer ami. — A bientôt, n'est-ce pas? Tout à vous* [Mi querido señor Baudelaire, he estado varias veces en su casa sin encontrarle. Ha de creer cuán deseoso estoy de decirle qué *inmensa satisfacción* me ha deparado usted con su artículo que me honra y me alienta más que todo lo que se haya dicho jamás sobre mi pobre talento. ¿No sería posible decirle pronto, en voz alta, cuan embriagado me he sentido al leer esas bellas páginas que me contaban —como lo hace el mejor poema— las impresiones que debo preciarme de haber producido en una organización tan superior como la suya? Le doy mil veces las gracias por ese beneficio que me ha procurado y crea que estoy muy orgulloso de poder llamarle amigo. Hasta pronto, ¿no es así? Enteramente suyo] *Richard Wagner.*

(Wagner tenía entonces cuarenta y ocho años, Baudelaire cuarenta: la carta es emocionante, aunque escrita en un francés miserable)[8].

En el mismo libro se encuentran esbozos de Baudelaire, en los cuales sale en defensa de Heinrich *Heine* de apasionada manera contra la crítica francesa (Jules Janin)[9]. — Hasta en la última época de su vida, cuando estaba medio loco y se iba muriendo poco a poco, se le dio como *medicina* música *wagneriana*; e incluso con solo decirle el nombre de Wagner "*il a souri d'allegresse* [sonrió de alegría]"[10]. (– Si nada me engaña, Wagner solamente escribió en otra ocasión una carta de esta especie de gratitud e incluso de entusiasmo: tras la recepción de *El nacimiento de la tragedia*)[11].» (CO VI, 124-125).

Es evidente aquí la rememoración personal, así como el ámbito cultural que interesa clarificar: Francia, París, Baudelaire, las huellas de Heine y de Wagner en ese país. Casi un mes después, el 21 de marzo, Nietzsche le vuelve a escribir al mismo H. Köselitz comentándole lo que este le había transmitido sobre Wagner en su peculiar intercambio epistolar: «Me sentí francamente fortalecido gracias a todo lo que me escribió la última vez *in puncto Wagneri* [en relación con Wagner]. Hoy es usted el único que no solo puede tener, sino que incluso puede fun-

[8] Nietzsche transcribe por completo esta carta de 15 de abril de 1861, tal como aparece en la p. LXXI, nota 2, del citado estudio biográfico de E. Crépet, quien opinaba justo lo contrario que Nietzsche, ya que la publicó expresamente para mostrar *cómo escribía francés*, a saber, muy bien, fruto de su larga estancia en París, quien posteriormente se había convertido, dice Crépet, en un «*ennemi de la France*».

[9] Crépet publicó bajo el título «*Fragments d'un journal inachevé*» los esbozos de Baudelaire para un artículo contra el crítico Jules Janin, que el 11 de febrero de 1865 había publicado en el folletón del periódico *Indépendance belge* el artículo «*Henri Heine et la jeunesse des poètes*» con fuertes críticas contra el poeta alemán, entre otras cosas por carecer de jovialidad, pretensión que a Baudelaire le pareció una necedad.

[10] En su estudio biográfico E. Crépet había citado (p. XVIII) una carta de 21 de enero de 1867 de Jules Troubat a Auguste Poulet-Malassis que dice: «*Quand je lui ai parlé de Richard Wagner et de Manet, il a souri d'allegresse*».

[11] Cfr. «*Carta abierta a F. Nietzsche*», publicada en el *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* el 23 de junio de 1872, OC I, 917-922.

damentar tales *finesses* [sutilezas, finuras] en el gusto: mientras que yo, por el contrario, en mi manera tan absurda, me siento condenado a un mero tentar y tantear. Ya no conozco nada, ya no escucho nada, ya no leo nada: y a pesar de todo ello no hay nada que realmente me *importe* más que el destino de la música. Que no se olvide: ciertamente, he escuchado alguna cosa — tres composiciones de *Offenbach* (*la Pericholle, la grande Duchesse, la fille du tambour-major*)[12] — y quedé extasiado. Cuatro, cinco veces en cada obra alcanza un estado de insolente bufonada, pero en la forma del gusto clásico, absolutamente lógico — ¡y es en ello asombrosamente parisino!... En eso este niño mimado ha tenido la suerte de que colaboren con él como libretistas los franceses con más ingenio: Halévi [*sic*],[13] que recientemente ha entrado en la Academia por esa genialidad, *la belle Helène*[14], *etc.*, Meilhac y otros. Los textos de Offenbach tienen algo fascinante y son probablemente lo único que la ópera ha aportado hasta ahora *en favor* de la poesía. — [...] Seydlitz se lamenta del *chamsin* que allí [en Egipto] sopla, "que se asemeja a una sinfonía de Brahms traducida a lo meteorológico: desconsiderado, arenoso, seco, ininteligible, enervante, algo así como *un scirocco* multiplicado por diez". — Incluso ha vuelto a escribir el viejo amigo Gersdorff, [...] dice que "cuánta fuerza y cuánto coraje hay que tener para componer hoy música buena. Apenas hay hoy un ser humano al que Wagner no le haya enloquecido la forma de pensar"» (CO VI, 133-134). A Nietzsche y a sus amigos les importaba vitalmente la música: Wagner, Brahms, Offenbach, incluso las composiciones del mismo Köselitz... La música es un componente esencial de la cultura viva, de ahí sus hondas relaciones con la poesía, como el caso de Baudelaire y de los libretistas de Offenbach demuestra, y con el resto de creaciones literarias, ensayísticas y artísticas, en especial en el foco central de ese refinado cultivo nacional e internacional, París.

Durante esa primavera, residiendo ya por vez primera en Turín, contento por el hallazgo de esa ciudad y por el ciclo de lecciones magistrales sobre su filosofía que está dando en Copenhague G. Brandes, Nietzsche le comunica a Köselitz el 20 de abril lo siguiente: «Estoy de buen humor, trabajando de la mañana a la tarde – un pequeño panfleto sobre música tiene ocupados mis dedos» (CO VI, 151). He aquí el primer dato sobre la futura obra, concreción de la pista que hemos estado siguiendo de sus persistentes preocupaciones musicales y culturales con la figura de Wagner en el punto de mira, y en pleno proceso de redacción de la magna obra filosófica. En esa misma carta Nietzsche informa a su amigo que ha vuelto a asistir a una representación de *Carmen* de Bizet, con un éxito colosal en toda esa ciudad que tiene mucha, muchísima actividad musical...

Casi dos meses después, el 26 de junio, estando una vez más en su lugar de residencia para el verano, Sils-Maria, le comunica a su editor Naumann el envío del manuscrito del futuro libro: «Hay algo para imprimir. Si usted lo encuentra

---

[12] Jacques Offenbach, *La Périchole*, ópera bufa en 2 actos, libreto de Meilhac y Halévy, París, 1868; *La grande-duchesse de Gérolstein*, ópera bufa en 3 actos, libreto de Meilhac y Halévy, París, 1867; *La fille du tambour-majeur*, ópera bufa en 3 actos, libreto de Chivor y Duru, París, 1879.

[13] Ludovic Halévy entró en la *Académie française* en 1884. Además de muchos libretos para Offenbach, a veces con la colaboración de Henri Meilhac, escribió piezas de teatro y novelas de enorme éxito. Su novela *L'abbé Constantin*, París, 1882, llegó a tener 150 ediciones.

[14] Jacques Offenbach, *La belle Hélène*, opereta, libreto de Meilhac y Halévy, París, 1864.

conveniente, quisiéramos abordar de inmediato esta cosita. Es meramente un opúsculo, pero debe tener el aspecto *más estético posible*. Trata de cuestiones de arte: por consiguiente, no nos está permitido poner en ridículo nuestro gusto» (CO VI, 185-186). Ese primer manuscrito fue pronto complementado con añadidos y más añadidos a lo largo de julio y agosto, finalizando con el «Epílogo», enviado el día 12 de ese mes. A comienzos de septiembre estuvo por fin concluida la tan interrumpida y laboriosa edición del nuevo libro, y los días 9 y 13 de ese mes el editor sabía a quiénes debía enviar ejemplares a propuesta de Nietzsche. El libro estaba en las librerías el día 22, y la edición, sufragada enteramente por el autor gracias esta vez a la ayuda de amigos y admiradores, constaba de mil ejemplares.

El abundante epistolario que motivó el envío y la recepción por parte de las amistades del nuevo libro permite conocer varios comentarios del filósofo sobre esa reciente obra, como el que le dirigió a la vieja amiga Malwida von Meysenbug el 4 de octubre de 1888, en el que es manifiesto el deseo de que el opúsculo tuviera difusión en Francia: «Acabo de encomendarle a mi editor que envíe de inmediato a su dirección de Versalles tres ejemplares del escrito mío que acaba de aparecer, *El caso Wagner. Un problema para músicos*. Este escrito, una declaración de guerra *in aestheticis* [en cuestiones estéticas] más radical que cualquier otra que se pueda pensar, parece que produce un movimiento significativo. Mi editor me ha escrito[15] que, al primer anuncio de la existencia de un escrito mío sobre *este* problema y en *este* sentido, se han recibido tantos pedidos que la edición puede considerarse agotada. — Usted verá que en este duelo *no* he perdido mi buen humor. Dicho con franqueza, liquidar a un Wagner encontrándome en medio de la tarea excepcionalmente difícil de mi vida es algo que forma parte de las verdaderas distracciones. Escribí este pequeño escrito durante la primavera, aquí en Turín [...]. Este escrito contra Wagner debería leerse también *en francés*. Incluso es más fácil de traducir al francés que al alemán. Además, en muchos puntos tiene cercanías íntimas con el gusto francés, el elogio de Bizet al inicio tendría mucha aceptación[16]. — Obviamente, se requeriría ser un estilista con finura, e incluso con sutileza, para reproducir el tono del escrito — : en fin de cuentas yo mismo soy ahora el único estilista *alemán* con sutileza. — Le estaría muy reconocido si en este punto quisiera recabar el inestimable consejo de M. Gabriel Monod[17] (— durante todo este verano he tenido oportunidad de recabar un consejo *diferente*, el de M. Paul *Bourget*, que vivía muy cerca de mi lugar de residencia[18]: pero no entiende nada *in rebus musicis et musicantibus* [en cuestiones musicales y de músicos]: al margen *de esto*, él sería el traductor que necesito — ). El escrito, bien traducido al francés, sería leído en medio mundo: — en esta cues-

[15] Carta de Naumann de 11 de septiembre de 1888 (KGB III/6, 300).

[16] El elogio a Bizet se encuentra en los tres primeros aforismos del cuerpo propiamente dicho de WA.

[17] El historiador Gabriel Monod (1844-1912), que publicó una recensión anónima de *Schopenhauer como educador* y a quien Nietzsche se refiere en varias ocasiones de su epistolario, aludiendo a varias de sus obras (*Allemands et Français, souvenirs de campagne; Les beaux arts à l'exposition universelle (1867-1878); Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingiennes*).

[18] En efecto, Paul Bourget estuvo de mediados de julio a mediados de septiembre en esa zona de los Alpes suizos, cfr. «*Dans l'Engadine (la Malloggia, septembre 1888)*», en *Études et portraits*, vol. II, París, Lemerre, 1889, 341-353.

ción yo soy la *única* autoridad y, además, soy bastante psicólogo y músico para que no me la den con queso incluso en todo lo que se refiere a los aspectos técnicos. [...] El editor ha enviado ejemplares del escrito a la *Revue des Deux Mondes*, al *Journal des débats* y al *Figaro*» (CO VI, 269-270).

Malwida contestó a mediados de octubre oponiéndose al proceder de Nietzsche: aunque ya se haya apagado, un viejo amor no merece ser tratado como en esa obra se ha tratado a Wagner, comportarse de ese modo ofende ante todo a quien así actúa, pues el objeto de tal amor no era un fantasma, sino una realidad plena. El filósofo, que había dicho que en su duelo con Wagner no había perdido el buen humor, respondió de inmediato, extremando sus juicios: «En estas cosas no admito contrarréplica. En cuestiones sobre la *décadence* yo soy la instancia suprema que hay sobre la tierra: estos seres humanos de ahora mismo, con su lamentable degeneración del instinto, deberían considerarse afortunados de tener a alguien que les escancia vino puro en los casos *más oscuros*. Que este payaso[19] haya sabido despertar la creencia de que él (— como usted lo expresa con inocencia digna de respeto) es la "última expresión de la naturaleza creativa", su "última palabra" por así decirlo, para ello se requiere de hecho ser un *genio*, pero un genio de la *mentira*... Yo mismo tengo el honor de ser algo opuesto — un genio *de la verdad*» (CO VI, 273). Nótese que, a pesar de la herida en carne viva que hace que desaparezca el humor, el filósofo no se siente implicado por pasadas cuestiones afectivas y emotivas, por viejos amores y amistades de alcance subjetivo, sino por problemas histórico-culturales y filosóficos graves y muy vigentes como la decadencia y la verdad.

No contento con esta aguda contraposición, dos días después le volvió a escribir a Malwida otra carta más extensa, más concreta y personal que provocó el fin de esa larga amistad. Es bien evidente que *El caso Wagner* no era para Nietzsche una mera diversión, ni una cuestión opinable de gustos musicales, sino una oportunidad para escuchar la honda percusión que provocaba su martillo y que delataba los ideales y valores que él luchaba por alterar: en este sentido el presunto panfleto era muy serio y estaba íntimamente relacionado con el *Zaratustra* y con la *Transvaloración*: «Perdóneme si tomo la palabra una vez más: podría ser la última. He ido acabando poco a poco con casi todas mis relaciones humanas, *asqueado* por el hecho de que se me toma por algo diferente de lo que yo soy. Ahora le toca a usted. Le envío mis escritos desde hace años para que usted, por fin, me aclare de una vez, con rectitud e ingenuidad, que "cada palabra me causa repugnancia". Y tendría derecho a decirlo. Pues usted es "idealista" — y *yo* trato el idealismo como una falta de veracidad que se ha hecho instinto, como un no-*querer*-ver nada de la realidad al precio que sea: *cada* frase de mis escritos contiene el *desprecio* al idealismo[20]. No hay desastre que sea más funesto para la humanidad que ha habido hasta ahora que esta falta de limpieza intelectual; al *inventar*se un "mundo ideal" se ha desvalorado el valor de todas las realidades... ¿No comprende nada de *mi* tarea? ¿No sabe qué quiere decir *Transvaloración de todos los valores*? ¿Por qué Zaratustra considera a los virtuosos como la especie más nefasta de seres humanos? ¿No entiende por qué él ha de ser el aniquilador de la *moral*? — ¿ha olvidado usted que él dice "*romped en pedazos, romped en*

---

[19] Nietzsche ya se había referido a Wagner (y a Liszt) como payaso en el "Epílogo" de WA.
[20] Cfr. EH, «El caso Wagner», 2 y «Por qué soy un destino», 4.

*pedazos*, os pido, a los buenos y justos?"[21]. — Con mi concepto de "suprahumano" -- una cosa que nunca perdonaré usted ha vuelto a prepararse una «suprema impostura», lo ha hecho con algo que estaba en compañía de sibilas y profetas: mientras que todo lector *serio* de mis escritos *tiene que* saber que un tipo de ser humano que no *me* deba dar asco es precisamente el tipo opuesto a los ídolos ideales de antes, un tipo que se asemeja cien veces más a César Borja que a Cristo. Y si usted se atreve a pronunciar en *mi* presencia el venerable nombre de Miguel Ángel juntamente con el de una criatura totalmente sucia y falsa como Wagner, le ahorraré a usted y me ahorraré a mí la palabra que expresa el *sentimiento* que ello me produce. — Usted, a lo largo de toda su vida, se ha equivocado casi con todo el mundo: no pocas desgracias, también en mi vida, se derivan de haber confiado en aquellos cuyo juicio es absolutamente indigno de confianza. ¡Al final acaba confundiendo a Wagner con Nietzsche! — Y mientras escribo esto me avergüenzo de haber puesto mi nombre en esa compañía. — Así pues, ¿no ha entendido usted nada del asco con el que, hace diez años, junto con todas las naturalezas decentes, le di la espalda a Wagner, cuando con las primeras *Bayreuther Blätter*[22] se hizo palpable la *impostura*?, ¿le es desconocida la profunda amargura con la que yo, como todos los músicos honestos, veo que se propaga cada vez más esta *peste* de la música wagneriana, esta corrupción de los músicos que dicha música está produciendo? ¿No ha notado en nada que desde hace diez años soy una especie de consejero de conciencia para los músicos alemanes, que en todos los lugares posibles he vuelto a implantar la probidad artística, el gusto aristocrático, el odio más profundo contra la nauseabunda sexualidad de la música wagneriana?, ¿que el último músico *clásico*, mi amigo Köselitz, proviene de *mi* filosofía y *mi* educación? — Usted nunca ha entendido una palabra mía, nunca ha entendido un *paso* que yo haya dado: no hay nada que lo pueda remediar; sobre eso hemos de conseguir que haya *claridad* entre nosotros, incluso en este sentido *El caso Wagner* sigue siendo para mí una verdadera *fortuna*»[23] (CO VI, 278-279).

Pero no todas las amistades reaccionaron igual. Incluso surgieron nuevos admiradores, como dice la carta a Köselitz de 13 de noviembre: «El señor Carl Spitteler ha lanzado a borbotones en el *Bund* su entusiasmo por el *Caso* [*Wagner*]: usa palabras asombrosamente apropiadas, — también por carta me ha felicitado por haber ido yo *hasta las últimas consecuencias*: parece que considera como una constatación de primer nivel en la historia de la cultura la designación general de nuestra música moderna como música de *décadence*. Por otra parte, se había dirigido en primer lugar al *Kunstwart*. — Desde París se me promete un artículo en la *revue nouvelle*. Incluso a esto se ha añadido una nueva relación de San Petersburgo: la princesa Anna Dmitrievna Ténicheff. — El Dr. Brandes escribe que el más grande escritor sueco, "un auténtico genio", August Strindberg, está enteramente dispuesto a mi favor. Estos días me llegará la dirección de la *encantadora* viuda de Bizet, a la cual se me solicita encarecidamente que le proporcione una alegría con el envío de mi escrito» (CO VI, 286). Esta vez, el eco de

[21] Cfr. Za, III, «De tablas viejas y nuevas», 27.

[22] Publicación mensual, luego trimestral, que comezó a aparecer en enero de 1878 y que perduró hasta 1938, de propaganda wagneriana; al principio se encargó de su redacción Hans von Wolzogen.

[23] Cfr. WA, «Epílogo» y la nota correspondiente.

la nueva publicación era indiscutible, y Nietzsche estaba cada vez más contento: «En París mi escrito *El caso Wagner* ha causado sensación; me dicen que yo tendría que ser un parisino de nacimiento: — no ha habido nunca un extranjero que haya pensado de una manera tan francesa como lo he hecho yo en *El caso Wagner*» (CO VI, 337).

El 24 de noviembre, la carta a A. Fleischmann recoge la satisfacción de su autor por haber publicado ese libro: «Este escrito mío merece en grado sumo la atención de todos los espíritus más exquisitos y refinados; de todas partes, de San Petersburgo y de París, recibo verdaderos testimonios de homenaje como si se tratara de un exceso de sagacidad psicológica en un caso extremadamente opaco. A fin de cuentas no hay nadie que conozca tan de cerca a Wagner como yo. — La época de Tribschen tuvo una incidencia notablemente radical en mi vida, estábamos juntos casi todas las semanas. — La señora Wagner es quien mejor sabrá cómo he adivinado yo lo más secreto de esa naturaleza *escondida*, pero tiene cien motivos para mantener en pie al Wagner *mítico*...

Lo más importante del escrito es, en definitiva, no la psicología de Wagner, sino la constatación del carácter de *décadence* de nuestra música en general: esta es una visión decisiva que solo podía encontrar alguien que es músico en sus instintos más hondos y que no se deja embaucar por nada, ni siquiera por el más listo de los listos» (CO VI, 299-300).

Así pues, y a pesar de los intentos de presentar el explosivo opúsculo como algo menor, un alivio, una higiene, una pausa y una distracción profundas (CO VI, 259), «un pequeño escrito» (CO VI, 240), « una pequeña farsa » (CO VI, 333), una «traviesa *farce* [farsa] contra Wagner» (CO VI, 242), un «panfleto» (CO VI, 245), un escrito gemelo de *Crepúsculo de los ídolos*, pero más suave porque este es «más o menos el doble de fuerte» (CO VI, 246), «una lúdica ligereza» (CO VI, 255), o «*música de opereta*» (CO VI, 295), no por ello Nietzsche deja de considerarlo con seriedad como *La caída de Wagner* (CO VI, 248 y 252), «una declaración de guerra *sin cuartel*» (CO VI, 259), como «una pieza decisiva de *psicología musical*» (CO VI, 255) y de reconocer que «el tema es de un interés *muy* general: en el fondo sobre nada se habla y se "chismorrea" tanto como sobre Wagner» (CO VI, 250). Esta doble mirada está presente en la carta que le escribió a Jacob Burckhardt el 13 de septiembre: «Con estas líneas me tomo la libertad de presentarle un pequeño escrito estético, el cual, por mucho que haya sido pensado como *descanso* en medio de la seriedad de mis tareas, sin embargo tiene en sí su propia seriedad. Al leerlo usted no se dejará engañar ni un solo instante por el tono ligero e irónico. Quizá tenga derecho a hablar de una vez con *claridad* de este *Caso Wagner*, quizá incluso tenga la obligación de hacerlo. Este movimiento está ahora en la cima de su gloria. Tres cuartas partes de todos los músicos están ya convencidos, o semiconvencidos, los teatros de S. Petersburgo a París, Bolonia y Montevideo viven de este arte, recientemente hasta el joven emperador alemán ha caracterizado todo este asunto de cuestión nacional *de primera importancia* y se ha puesto al frente[24]: razón suficiente de que está *permitido* entrar en el campo de batalla. Confieso que el escrito,

[24] El joven emperador (veintinueve años) Guillermo II declaró el teatro de Wagner como cuestión nacional de primera importancia. Se sabe que su pasión wagneriana era tan desmedida que hasta hizo que sonara con melodías wagnerianas (del *Oro del Rin*, las dos notas que caracterizan a Donner —*¡heda, heda, hedo!*) el claxon del primer automóvil imperial.

dado el carácter plenamente europeo-internacional del problema, tendría que haber sido escrito no en alemán, sino en francés. *Hasta un cierto grado* está escrito en francés: y, en todo caso, resultará más fácil traducirlo al francés que al alemán...» (CO VI, 249). Y de manera similar se lo presenta un día después a su amigo Paul Deussen: es «un pequeño escrito polémico de estética, en el que yo, por vez primera y de la manera más incondicional, pongo a la luz el *problema psicológico Wagner*. Es una declaración de guerra sin *pardon* [cuartel] contra todo este movimiento: en fin de cuentas soy el único que tiene alcance y profundidad suficientes para no estar *inseguro* al respecto. Que un escrito mío, un panfleto, si se quiere, *contra* Wagner, conlleva una cierta agitación, eso ya me lo da a entender el último informe de mi editor. Se han recibido tantos pedidos solamente en la lista provisional de solicitudes de la *Buchhändler-Börsenblatt* [Boletín de los libreros] que la edición de 1.000 ejs. puede considerarse agotada (es decir, si los ejemplares solicitados no andan luego como los cangrejos...)[25]. Lee una vez el escrito incluso desde el punto de vista del gusto y del estilo: *así no escribe hoy nadie en Alemania*» (CO VI, 253).

Estos juicios hay que entresacarlos de una correspondencia abundante que no se limita al opúsculo contra Wagner, esos mismos meses están llenos de consideraciones sobre los escritos que por las mismas fechas se acaban de gestar y le iban llegando al editor, *Crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo* y *Ecce homo*. Será incluso una crítica contra aquel opúsculo y la irritación que provocó el móvil de la rápida preparación de *Nietzsche contra Wagner*, y a la «Introducción» de este escrito nos remitimos. No obstante, no quisiéramos concluir estas páginas sin un par de recomendaciones al lector, un vez haya acabado la lectura de «este diagnóstico del alma moderna» que quizá le resulte escorado y excesivamente agresivo contra Wagner: conviene que sea justo con Nietzsche y medite lo que este no se calló sobre el compositor tanto en otras cartas como en su propia obra para la imprenta. Sobre lo primero, he aquí lo que el 19 de noviembre le escribió a Carl Spitteler: «El hecho de que yo haga referencia a mi "conversión" a *Carmen* es, naturalmente, — en ningún momento debe usted dudar de ello, — una maldad *más* por mi parte.[26] Conozco la envidia, los arrebatos de cólera de Wagner ante el *éxito* de *Carmen* — el más grande, dicho sea de paso, que ha habido en la historia de la ópera» (CO VI, 297). Y sobre lo segundo, es fundamental leer los aforismos 5 y 6 de la sección «Por qué soy tan inteligente» de *Ecce homo* para que la imagen íntegra que nos ofrece de su relación con la persona y la obra del compositor no sufra parcialidades injustas, esos textos son, sencillamente, imprescindibles.

De todos modos, si se desea comprobar lo que un griego diría que es la magnanimidad del hombre y del filósofo Nietzsche, hacía años que su fina escritura había confesado con artística veracidad lo que él sentía que había sido en su vida esa relación fundamental, léase para saberlo ese hermoso aforismo llamado «Amistad estelar», el 279 de *La gaya ciencia* (OC III, 831).

---

[25] La carta de C. G. Naumann de 11 de septiembre, KGB III/6, 300, le hacía saber a Nietzsche que el «*picante*» título del libro, WA, había provocado una enorme cantidad de pedidos, eso sí, casi todos «*a condition*». Quizá convenga añadir que la palabra «Krebse» [cangrejos] también significa «*devoluciones*», esto es, pedidos condicionales o reservas de libros que «*van hacia atrás*» y no se adquieren.

[26] La «conversión» a *Carmen* alude al párrafo final del artículo de *Spitteler*, cfr. Carta 1140 y la nota correspondiente a ese artículo, ed. cit., p. 220.

# PRÓLOGO

Me concedo un pequeño desahogo. No es tan solo por pura maldad, si en este escrito alabo a Bizet a expensas de Wagner. Entre muchas bromas expongo un asunto con el que no hay que bromear. Romper con Wagner fue para mí una fatalidad; volver a estimar luego cualquier cosa, una victoria. Nadie estuvo quizá tan peligrosamente comprometido con el wagnerismo, nadie se le ha resistido con tanta fuerza, nadie se ha alegrado tanto de haberse librado de él. ¡Toda una larga historia![1] — ¿Quieren que la resuma en una palabra? — Si yo fuera un moralista, ¡quién sabe cómo la llamaría! Quizá *autosuperación*. Pero al filósofo no le gustan los moralistas... ni tampoco le gustan las hermosas palabras...

¿Qué es lo primero y lo último que exige un filósofo de sí mismo? Superar a su época en él mismo, volverse «intemporal». ¿Contra qué, pues, ha de sostener el combate más duro? Contra aquello en lo que él es precisamente un hijo de su tiempo. ¡Muy bien! Yo soy, al igual que Wagner, hijo de esta época, es decir, un *décadent*[2]: con la diferencia de que yo me di cuenta de que lo era y me puse en contra, defendiéndome. El filósofo que hay en mí se puso en contra y se defendió.

Lo que más a fondo me ha ocupado ha sido de hecho el problema de la *décadence*: he tenido razones para ello[3]. La diferenciación entre «bueno y malvado»[4] no es sino una variedad de ese problema. Si se ha conseguido percibir los signos

---

[1] Véase FP IV: 16 [74] y siguientes. Lo esencial de esa historia lo expone el propio Nietzsche en el apartado de *Nietzsche contra Wagner* que se titula precisamente «Cómo conseguí librarme de Wagner».

[2] Transcribimos en cursiva las palabras no alemanas que Nietzsche utiliza, francesas en su mayoría, las más reiteradas de las cuales en los escritos de 1888 son: *décadent* [decadente], *décadence* [decadencia], *par excellence* [por excelencia], *délicatesse* [delicadeza], etc.

[3] Aparece aquí por primera vez este repetido sustantivo, que, como hemos dicho, Nietzsche utiliza normalmente en francés, aunque no siempre, el cual, en compañía del adjetivo correspondiente, circunscribe con claridad y constancia uno de los problemas sobre los que más reflexionó, especialmente en sus últimos años, a partir sobre todo de la lectura de los libros del escritor y psicólogo francés P. Bourget (1852-1935), *Essais de psychologie contemporaine* [*Ensayos de psicología contemporánea*], editado en 1883, que el filósofo estudió en el invierno de 1883/1884, y *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* [*Nuevos ensayos de psicología contemporánea*], editado en 1885, que también poseía en su biblioteca particular, leído y subrayado apasionadamente. P. Bourget presentaba un amplio y famoso estudio de la figura de Baudelaire. Quizá convenga destacar que el diagnóstico de *décadent* lo formula Nietzsche no solo al analizar la persona y la obra de diferentes artistas de su tiempo, sino también respecto a sí mismo, al menos en lo que se refiere a una parte o componente de su personalidad, como también dice al inicio de *Ecce homo*, en los §§ 1 y 2 de «Por qué soy tan sabio».

[4] Para la distinción entre «bueno y malvado» y «bueno y malo» nos remitimos, por ejemplo, al título mismo del «Tratado primero» de *La genealogía de la moral*.

de la decadencia, se comprenderá también la moral — se comprenderá lo que se oculta bajo sus más sagradas denominaciones y fórmulas de evaluación: la vida *empobrecida*, la voluntad de tener un final, el gran cansancio. La moral *niega* la vida... Para una tarea semejante me fue necesaria la autodisciplina: — Tomar partido *contra* todo lo que había de enfermo en mí, incluido Wagner, incluido Schopenhauer, incluido todo el «humanitarismo» moderno. — Un profundo extrañamiento, enfriamiento y desencanto contra todo lo contemporáneo, contra lo que se adapta a lo actual: y, como deseo supremo, el ojo de *Zaratustra*, un ojo que a enorme distancia mira por encima de todo ese hecho denominado «el ser humano»[5] — lo ve *debajo* de sí... Para una meta semejante — ¿qué sacrificio no estaría a su medida? ¡y qué «auto-superación» no lo estaría! ¡qué «auto-negación»!

La mayor vivencia que he tenido fue una *curación*. Wagner forma parte de mis enfermedades, nada más.

No es que quiera ser un desagradecido con esa enfermedad. Si en este escrito defiendo la tesis de que Wagner es *perjudicial*, no por ello quiero defender con menor fuerza *para quién* es indispensable — para el filósofo. En otros casos quizá se pueda pasar sin Wagner: pero el filósofo no tiene la libertad de prescindir de Wagner. Él ha de ser la mala conciencia de su época[6] — para serlo tiene que conocerla de manera óptima. Ahora bien, ¿dónde encontraría para el laberinto del alma moderna un guía más iniciado, un conocedor de almas más elocuente que Wagner? A través de Wagner la modernidad habla su *más íntimo* lenguaje: no oculta ni sus cosas buenas, ni sus cosas malvadas, ha olvidado tener ante sí misma cualquier tipo de vergüenza. Y, a la inversa: se está muy cerca de haber hecho un balance del *valor* de lo moderno si se ha conseguido tener claridad sobre lo bueno y lo malvado en Wagner. — Comprendo perfectamente que hoy día un músico diga: «Detesto a Wagner, pero ya no soporto ninguna otra música». No obstante, también comprendería a un filósofo que declarase: «Wagner *resume* la modernidad. No hay alternativas, primero se ha de ser wagneriano...»

---

[5] En cierto modo puede descubrirse en el texto original una referencia a aquello que está por encima *[über-]* de lo humano, esto es, lo suprahumano, es decir —si usamos el término ya habitual —, el «superhombre».

[6] Compárese con este pasaje del § 212 de *Más allá del bien* y *del mal:* «Hasta ahora todos estos extraordinarios promotores del ser humano a los que se llama filósofos, y que rara vez se vieron a sí mismos como amigos de la sabiduría, sino más bien como incómodos bufones y peligrosos signos de interrogación —, han encontrado su tarea, su penosa, indeseada e indeclinable tarea, pero a fin de cuentas la grandeza de su tarea, en el hecho de haber sido la mala conciencia de su época».

# EL CASO WAGNER

## *Carta de Turín, mayo de 1888*

*ridendo dicere severum*... [decir cosas severas riendo...][1]

### 1

Ayer escuché — ¿lo creerán ustedes? — por vigésima vez la obra maestra de *Bizet*. De nuevo me mantuve en mi sitio todo el tiempo en un dulce recogimiento, de nuevo resistí sin distraerme ni marcharme. Este triunfo sobre mi impaciencia me sorprende. ¡Cómo perfecciona una obra así! Al escucharla uno mismo se convierte en una «obra maestra». — Y, efectivamente, cada vez que he escuchado *Carmen* me ha parecido que era más filósofo, un filósofo mejor de lo que me parece que lo soy de ordinario: me había hecho tan indulgente, tan feliz, tan indio, tan *sedentario*... Estar sentado cinco horas: ¡primera etapa de la santidad! — ¿Me está permitido que diga que el sonido orquestal de Bizet es casi el único que todavía soporto? Ese *otro* sonido orquestal que ahora predomina, el wagneriano, es brutal, artificial e «inocente» al mismo tiempo y, de ese modo, va hablando a la vez a los tres sentidos del alma moderna — ¡qué poco me conviene ese sonido orquestal wagneriano! Yo lo llamo *scirocco*. Me produce un sudor molesto. Acaba con *mi* buen tiempo[2].

Esta música me parece perfecta. Se va acercando ligera, elástica, sin perder la cortesía. Es amable, no la *empapa el sudor*. «Lo bueno es ligero, todo lo divino corre con pies delicados»: primera tesis de mi estética[3]. Esta música es malvada,

---

[1] Este *motto* se inspira en Horacio, concretamente, en su sátira I, 1, 24, que dice así: *«Quamquam ridentem dicere verum quid vetat?»* [«Aunque, ¿qué impide que alguien diga riendo la verdad?»].

[2] Compárese con lo que se dice en FP IV: 15 [111]. Nietzsche usa aquí la expresión italiana para esa especie de molesto viento de poniente que tanto alteraba su frágil salud. Como sabemos por la carta a *Peter Gast*, de 28 de noviembre de 1881, Nietzsche escuchó *Carmen* de Bizet por vez primera en Génova el día 27 de noviembre de ese año. Desde entonces la volvió a escuchar repetidas veces. La carta a *Peter Gast*, de 20 de abril de 1888, comenta el gran éxito de las representaciones de esa ópera en Turín, en el Teatro Carignano, durante la primavera de ese año, a las que también asistió el filósofo y cuyo renovado impacto sobre él comenta en este pasaje.

[3] Véase «Del espíritu de la pesadez» en la «Tercera parte» de *Así habló Zaratustra*, así como el final del § 2 de la sección «Los cuatro grandes errores» de *Crepúsculo de los ídolos*, donde se dice: «los pies *ligeros*, primer atributo de la divinidad».

refinada, fatalista: con todo, continúa siendo popular — tiene el refinamiento de una raza, no el de un individuo. Es rica. Es precisa. Construye, organiza, consigue una disposición acabada: con lo cual se convierte en la antítesis del pólipo en la música, en la oposición a la «melodía infinita»[4]. ¿Se han escuchado nunca en escena acentos trágicos más dolorosos? ¡Y cómo se obtienen! ¡Sin muecas! ¡Sin falsificaciones! ¡Sin la *mentira* del gran estilo! — Por último: esta música trata al oyente como a una persona inteligente, incluso como a un músico — también en *eso* es la réplica a Wagner, quien, fuera lo que fuera en todo lo demás, en cualquier caso era el genio *más descortés* del mundo (Wagner nos trata, por así decirlo, como si tratara a — — dice una cosa tantas veces, que uno se desespera, — que uno se la cree).

Lo repito una vez más: me hago una persona mejor cuando este Bizet me habla. También un músico mejor, un *oyente* mejor. ¿Hay alguna forma posible de escuchar todavía mejor? — Hago que mis oídos se sumerjan todavía *por debajo de* esa música, consigo oír su causa[5]. Me parece que participo vivamente en su surgimiento — tiemblo ante peligros que acompañan a cualquier empresa arriesgada, me fascinan hallazgos afortunados en los que Bizet no tiene nada que ver. — Y, ¡cosa curiosa!, en el fondo no pienso en ello, o no *sé* hasta qué punto pienso en ello. Pues mientras lo escucho corren por mi cabeza pensamientos completamente diferentes... ¿Se ha observado que la música *libera* el espíritu?, ¿que da alas al pensamiento?, ¿que en la medida en que uno se hace más músico, en esa misma medida se hace también más filósofo? — El cielo gris de la abstracción, cruzado como por rayos; la luz, con suficiente intensidad para todas las filigranas de las cosas; los grandes problemas, a punto de ser captados; el mundo, visto en un panorama de conjunto como desde una montaña. — Acabo de definir el *pathos* filosófico. — Y, de improviso, caen sobre mí las *respuestas*, un pequeño granizo de hielo y sabiduría, de problemas *resueltos*... ¿Dónde estoy? — Bizet me hace fecundo. Todo lo bueno me hace fecundo. Es la única gratitud, y también la única *prueba*, que tengo de lo que es bueno. —

## 2

También esa obra redime; no solamente Wagner es un «redentor»[6]. Con ella se despide uno del norte *húmedo*, de todo el vapor de agua del ideal wagneriano. Ya la acción redime de él. Tiene de Merimée todavía la lógica en la pasión,

---

[4] Como es sabido, la «melodía infinita» es una expresión típicamente wagneriana.

[5] Sería conveniente no dejar de percibir simultáneamente los dos sentidos que contiene el término que traducimos por «causa», «*Ursache*», pues si atendemos a su estructura lingüística, «*Ur-sache*» significa, literalmente, «asunto primordial u originario», con lo cual esa frase también dice que, al situarse Nietzsche a gran nivel de profundidad mientras escucha, sus oídos son capaces de percibir ese asunto en la música, tesis que remite a consideraciones estético-metafísicas de su juventud: esa música posibilitaría una vivencia de la unidad primordial de la realidad.

[6] Este «mal chiste», como reconoce Nietzsche en la carta a *Peter Gast*, de 11 de agosto de 1888, tiene como motivo criticar la inscripción de la Asociación Wagner de Múnich, cuyo lema era «Redención al redentor», últimas palabras del *Parsifal* sobre las que vuelve a ironizar más adelante en el Post scriptum.

la línea más corta, la *dura* necesidad; tiene, sobre todo, como es propio de la zona cálida, la sequedad del aire, la *limpidezza*[7] [transparencia] en el aire, aquí ha cambiado el clima en todos los aspectos. Aquí habla una sensualidad diferente, una sensibilidad diferente, una serenidad diferente. Esta música es serena; pero no tiene una serenidad francesa o alemana. Su serenidad es africana; sobre ella se cierne la fatalidad, su felicidad es breve, repentina, sin perdón. Envidio a Bizet porque ha tenido el valor de manifestar esta sensibilidad, que en la cultivada música de Europa todavía no tenía hasta ahora ningún lenguaje — esta sensibilidad más meridional, más morena, más quemada... ¡Cuánto bien nos hacen las doradas tardes de su felicidad! En ellas miramos a lo lejos: ¿hemos visto alguna vez *más tranquilo* el mar? — ¡Y cómo nos habla la danza mora, sosegándonos! ¡Cómo en su lasciva melancolía hasta nuestra insaciabilidad conoce por una vez la saciedad![8] — ¡Por fin, el amor, el amor que ha vuelto a traducirse al lenguaje de la *naturaleza!* ¡*No* el amor de una «virgen superior»! ¡Ningún sentimentalismo a lo Senta![9] ¡Sino el amor como *fatum* [destino], como *fatalidad*, cínico, inocente, cruel — y, precisamente por ello, todo él *naturaleza!* ¡El amor, la guerra es uno de sus medios, su fundamento es el *odio a muerte* entre los sexos! — No conozco ningún caso en que la broma trágica que constituye la esencia del amor se exprese de manera tan estricta, se convierta en una fórmula tan terrible, como en el último grito de don José, con el que acaba la obra:

¡Sí! ¡*Yo* la he matado,
*yo* — a mi Carmen adorada!

—Semejante concepción del amor (la única que es digna del filósofo —) es infrecuente: distingue a una obra de arte entre miles. Pues, por término medio, los artistas lo hacen como todo el mundo, incluso peor — *malentienden* el amor. También Wagner lo ha malentendido. Creen que en el amor son desinteresados porque quieren el provecho de otro ser, a menudo contra su propio provecho. Pero en recompensa quieren *poseer* a ese otro ser... Ni siquiera Dios constituye en esto una excepción. Está lejos de pensar: «¿qué te importa a ti, que yo te quiera?»[10] — si no se corresponde a su amor, se pone furioso. *L'amour* — con esta sentencia uno gana el proceso, litiguen los dioses o los humanos — *est de tous les sentiments le plus égoïste, et, par conséquent, lorsqu'il est blessé, le moins généreux.* [El

[7] Este término italiano que Nietzsche subraya, combina dos significados a la vez, la limpidez o transparencia, pero también la tibieza y la calidez, es decir, remite al aire de un clima que ni es opaco ni gélido, en el que no hay brumas ni hace frío.

[8] Véanse al respecto los fragmentos postumos siguientes: FP IV, 10 [36] y 11 [49].

[9] Referencia a la figura femenina de *El holandés errante*.

[10] Nietzsche está citando aquí una célebre sentencia de Goethe, véase *Wilhelm Meister, Años de aprendizaje*, libro IV, capítulo 9, en *Obras Completas*, tomo II, traducción de R. Cansinos Assens, Madrid, Aguilar, 1962, 4.ª edición, p. 315. «Y si yo te quiero, ¿a ti qué más te da?», así como determinado pasaje de *Dichtung und Wahrheit* [*Poesía y Verdad*], parte III, libro XIV, en el que Goethe expone que esa descarada frase, « Si yo te amo, ¿qué se te da a ti?», le salió del alma reflexionando sobre la sentencia de Spinoza que dice: «Quien bien ama a Dios no debe exigir que Dios le ame a él», véase edición citada, p. 1813.

amor es el más egoísta de todos los sentimientos y, en consecuencia, cuando está herido, es el menos generoso de todos] (B. Constant).[11]

3

¿Ven ustedes ya cuánto me *mejora* esta música? — *Il faut méditerraniser la musique* [Es necesario mediterraneizar la música]: tengo razones para esta fórmula (*Más allá del bien y del mal*, p. 220)[12]. ¡El retorno a la naturaleza, a la salud, a la serenidad, a la juventud, a la *virtud!* — Y, sin embargo, yo fui uno de los wagnerianos más corruptos... Yo fui capaz de tomar en serio a Wagner... ¡Ah, ese viejo hechicero!, ¡cuántas cosas nos ha hecho creer con sus engaños! Lo primero que nos ofrece su arte es un cristal de aumento: se mira a su través y uno no se fía ya de sus ojos. — Todo se hace grande, *incluso Wagner se hace grande*. ¡Qué serpiente de cascabel tan astuta! ¡Toda la vida nos ha estado haciendo oír su cascabeleo de «devoción», de «fidelidad», de «pureza», se retiró del mundo *corrompido* con una alabanza a la castidad! — Y nosotros se la hemos creído...

— ¿Pero es que ustedes no me oyen? ¿Aún siguen prefiriendo el *problema* de Wagner al de Bizet? Tampoco yo lo subestimo, tiene su hechizo. El problema de la redención es hasta un problema venerable[13]. Wagner no ha meditado sobre nada con tanta profundidad como sobre la redención: su ópera es la ópera de la redención. En ella siempre hay alguien, sea quien sea, que quiere ser redimido: a veces es un señorito, a veces una señorita — éste es el problema *de Wagner*. ¡Y con qué riqueza varía su *leitmotiv*! ¡Qué desviaciones tan raras y tan profundas! ¿Quién, si no Wagner, nos enseñó que la inocencia redime preferentemente a pecadores interesantes? (el caso de *Tannhäuser*), ¿O que hasta el eterno judío errante se redime, se hace *sedentario*, si se casa? (como sucede en *El holandés errante*). ¿O que viejas mujerzuelas corrompidas prefieren que castos adolescentes las rediman? (el caso de Kundry)[14]. ¿O que un caballero que es wagneriano redime de manera óptima a jóvenes hermosas? (el caso de *Los maestros cantores*). ¿O que también las mujeres casadas son redimidas con mucho gusto por un caballero? (el caso de Isolda)[15]. ¿O que «el viejo dios», después de haberse comprometido moralmente en todos los aspectos, al final es redimido por un librepensador que es inmoralista? (el caso de *El anillo*). ¡Admiren ustedes en particular este último pensamiento tan profundamente abismal! ¿Lo comprenden? Yo — me cuido mucho de hacerlo... Que aún se puedan sacar otras enseñanzas de las obras citadas, eso, antes que discutirlo, yo me inclinaría a demostrarlo. Que por un *ballet* wagneriano a uno se lo pueda llevar a la desesperación — ¡y a la virtud! (de nuevo el caso de *Tannhäuser*); que puede tener las peores consecuencias no irse a la cama

[11] Benjamin Constant (1767-1830), político y escritor suizo-francés, de quien Nietzsche conocía sobre todo sus ensayos sobre el teatro alemán.

[12] Esta referencia remite a la primera edición alemana de esta obra. La cita se encuentra en el § 255 en su parte final. Sobre esta consigna que defiende la necesidad de *mediterranizar* la música véase el artículo de L. E. de Santiago Guervós «Nietzsche y los ideales estéticos del sur», en *Analecta Malacitana*, Universidad de Málaga, XXIII, 1, 2000, pp. 131-148.

[13] Véase el fragmento postumo del verano de 1878 editado en FP II, 1.ª: 30 [110].

[14] En *Parsifal*.

[15] En *Tristán e Isolda*.

a una hora adecuada (otra vez el caso de *Lohengrin*). Que jamás se debe saber con excesiva exactitud con quién se casa uno en realidad (por tercera vez el caso de *Lohengrin*) — Tristán e Isolda glorifican al cónyuge perfecto que, en un caso determinado, solo tiene una única pregunta: «¿Pero por qué no me lo habéis dicho antes? ¡Si era lo más sencillo que se podía hacer!» Respuesta:

No te lo puedo decir;
y lo que preguntas,
nunca lo podrás saber[16].

*Lohengrin* contiene una solemne prohibición contra las investigaciones y las preguntas. Con lo cual Wagner reivindica la noción cristiana «tú debes y tienes que *creer*». Ser científico es un crimen contra lo más alto y lo más sagrado... *El holandés errante* predica la sublime doctrina de que la mujer amarra —«redime», si hablamos a la manera wagneriana— incluso al más errabundo. Aquí nos permitimos una pregunta. Admitiendo que eso fuera cierto, ¿sería por ello también algo deseable? — ¿Qué le sucede al «judío eternamente errante» a quien una mujer adora y *amarra*? Sencillamente, que deja de ser un eterno errante; se casa y deja de interesarnos. — Traduciéndolo a la realidad: el peligro del artista y del genio — y eso es lo que son, ciertamente, los «judíos eternamente errantes» — reside en la mujer: las mujeres *que los adoran* son su perdición. Casi nadie tiene suficiente carácter para no perderse —para no «redimirse»— cuando se siente tratado como si fuera un dios: *condesciende* en seguida ante la mujer[17]. — El hombre es cobarde ante todo lo eterno-femenino[18]: eso lo saben las mujercitas. — En muchos casos de amor femenino, y quizá precisamente en los más famosos, el amor no es más que un *parasitismo* muy refinado, un enquistarse en un alma extraña, a veces hasta en una carne extraña — ¡Ay! ¡Cuán a menudo a expensas «de aquel que brinda hospitalidad»! — —

Es bien conocido el destino de Goethe en la Alemania saturada de ácida moralina y de actitudes de solterona. Siempre fue un escándalo para los alemanes, solamente ha tenido sinceras admiradoras entre las judías. Schiller, el «noble» Schiller, que les aturdía los oídos con grandes palabras — *ese* sí que correspondía a los dictados de su corazón. ¿Qué le reprochaban a Goethe? El «monte de Venus»; y que hubiera escrito epigramas venecianos. Ya Klopstock le dio un sermón moral; hubo un tiempo en que Herder, cuando hablaba de Goethe, usaba con predilección la palabra «Príapo». Incluso el *Wilhelm Meister* era considerado solamente como un síntoma de decadencia, como bancarrota moral. La *«menagerie»* [casa de fieras] del ganado domesticado, la «abyección» que sufre el

---

[16] Véase el fragmento postumo del verano de 1878 editado en FP II, 1.ª: 30 [110].

[17] Es obvia la implícita referencia crítica a Cosima Wagner, como documentan los fragmentos postumos redactados en Niza el 25 de noviembre de 1887, editados en FP IV: 11 [27] y 11 [28]. Como es bien sabido, también la figura de Cosima desempeña un importante papel, complejo y ambiguo, en las reflexiones y notas del último período de Nietzsche. Una confesión de notable reconocimiento se encuentra, por ejemplo, en el § 3 del apartado «Por qué soy tan inteligente», de *Ecce homo*.

[18] Referencia indirecta al famoso verso con el que concluye el *Fausto* de Goethe: «lo Eterno-femenino nos atrae a lo alto». Véase la ed. de M. J. González y M. A. Vega, Madrid, Cátedra, 1994, p. 432.

héroe, encolerizaba, por ejemplo, a Niebuhr[19]: quien finalmente prorrumpió en una lamentación que *Biterolf* hubiera podido cantar[20]: «Nada produce con tanta facilidad una impresión más dolorosa que cuando un gran espíritu se corta las alas y busca su virtuosismo en algo muy inferior, *renunciando a lo superior*». Pero quien estaba sobremanera indignada era la joven superior: en Alemania todas las pequeñas cortes, toda esa especie de «Wartburgos»[21], se persignaban ante Goethe, ante el «espíritu impuro»[22] que había en Goethe. — *Esta* historia la ha puesto Wagner en música. Cae por su propio peso que *redime* a Goethe; pero de tal manera que, con astucia, al mismo tiempo toma partido por la joven superior. Se salva a Goethe: una oración lo salva, una joven superior *lo eleva a su nivel...*[23]

— ¿Qué hubiera podido pensar Goethe de Wagner? — Goethe se planteó una vez la cuestión siguiente: cuál era el peligro que acechaba a todos los románticos: la fatalidad-del-romántico. Su respuesta dice así: «perecer asfixiado por rumiar absurdos morales y religiosos». En una palabra: *Parsifal* — — El filósofo todavía le añade un epílogo. La *santidad* — lo último quizás que el pueblo y la mujer de valores superiores aún llegan a captar, el horizonte del ideal para todo lo que es miope por naturaleza. Pero, entre filósofos, es, como todo horizonte, una mera incomprensión, una especie de puerta cerrada ante lo único a partir de lo cual *empieza su* mundo — *su* peligro, *su* ideal, *su* aspiración... Dicho de manera más cortés: *la philosophie ne suffit pas au grand nombre. Il lui faut la sainteté* [A la masa no le basta la filosofía. Necesita la santidad][24].

## 4

— Aún voy a contar la historia de *El anillo*. Le corresponde este lugar. También es una historia de redención: solo que esta vez quien es redimido es el propio

[19] Barthold Georg Niebuhr, historiador alemán del XIX, famoso por su monumental *Geschichte des Zeitalters der Revolution [Historia de la época de la Revolución]*, Hamburgo, 1845. Nietzsche lo cita en otras obras, por ejemplo, en el § 167 de *Aurora*.

[20] Referencia a un personaje de cantor, con voz de barítono-bajo, de *Tannhäuser*, que en el segundo cuadro del Acto segundo responde airado a la reivindicación explícita de los goces del amor físico mediante la «noble» defensa caballeresca del amor y la virtud «elevados» y de la consabida «honra de las mujeres», véase R. Wagner, *Dichtungen und Schriften. Jubiläumsausgabe in zehn Bänden*, ed. de Dieter Borchmeyer, tomo II, p. 75.

[21] Referencia a la citada ópera romántica de Wagner de 1842-1843, cuyo título completo dice así: *Tannhäuser y el torneo de cantores en el Wartburg*.

[22] Expresión usada por Fr. H. Jacobi en una carta de 18 de febrero de 1795, como expone V. Hehn en el libro que citamos en la nota siguiente.

[23] Sobre la compleja historia de las relaciones de Goethe con el público, Nietzsche se documentó en el libro de Viktor Hehn, *Gedanken über Goethe* [*Pensamientos sobre Goethe*], Berlín, 1887, que leyó y extractó en la primavera de 1888. Véase FP IV: 16 [36] y la documentada respuesta a cierto presunto error de citación que le quiso atribuir *Peter Gast* en la carta que Nietzsche le envió el 18 de agosto de 1888.

[24] Cita extraída de E. Renan, *Vie de Jésus* [*Vida de Jesús*], París, 1863, p. 451. Véase FP IV 11 [402]. El gran especialista en lenguas semitas, historiador, filósofo y ensayista francés Ernest Renan (1823-1892), a quien Nietzsche suele criticar, fue muy leído y anotado por él, sobre todo a comienzos de 1888, y el debate con sus ideas aparece también en varios pasajes de *Crepúsculo de los ídolos* y, sobre todo, de *El Anticristo*. Conviene saber que Wagner tenía en gran estima la manera en que Renan interpretaba los orígenes del cristianismo.

Wagner. — Durante media vida Wagner ha creído en la *revolución* como solamente algún que otro francés ha creído en ella. Buscó sus huellas en la escritura rúnica del mito, creyó haber encontrado en *Siegfried* al típico revolucionario. — «¿De dónde procede toda la desgracia del mundo?», se preguntó Wagner. De «antiguos contratos»: así respondió, como todos los ideólogos de la revolución. Dicho con toda claridad: procede de costumbres, leyes, morales, instituciones, de todo aquello en que se basa el mundo antiguo, la vieja sociedad. «¿Cómo conseguimos que desaparezca del mundo la desgracia? ¿Cómo se elimina la vieja sociedad?» Solo de una manera, que se declare la guerra a los «contratos» (a la tradición, a la moral). *Es lo que hace Siegfried.* Empieza a hacerlo pronto, muy pronto: su gestación ya es una declaración de guerra a la moral — viene al mundo a partir de un adulterio, de un incesto... El inventor de este rasgo radical *no* es la saga, sino Wagner, en este punto la ha *corregido*... Siegfried continúa como ha comenzado: solo sigue el primer impulso, se desembaraza de toda tradición, de todo respeto, de todo temor. Liquida lo que le desagrada. Arrolla a las viejas divinidades sin ninguna consideración. Pero su empresa capital consiste en *emancipar a la mujer* — en «redimir a Brünnhilde»... Siegfried y Brünnhilde; el sacramento del amor libre; el inicio de la edad de oro; el ocaso de los dioses de la vieja moral — *el mal está eliminado*... Durante mucho tiempo la nave de Wagner avanzó alegre por *esta* ruta. No hay duda de que al proseguirla buscaba Wagner *su* meta suprema. — ¿Qué sucedió? Una desgracia. La nave tropezó en un arrecife; Wagner quedó paralizado. Ese escollo era la filosofía schopenhaueriana; Wagner quedó encallado en una concepción *contraria* del mundo. ¿Qué había puesto en música? El optimismo. Wagner se avergonzó. Un optimismo, además, para el que Schopenhauer había inventado un epíteto malvado — el optimismo *infame*[25]. Wagner se avergonzó por segunda vez. Se puso a reflexionar durante largo tiempo, su situación parecía desesperada... Al fin empezó a vislumbrar una salida: el escollo en el que fracasó, ¿cómo?, ¿y si lo interpretaba como la *meta*, como la intención escondida, como el verdadero sentido de su viaje? Fracasar *aquí* — también era una meta. *Bene navigavi, cum naufragium feci*... [buena navegación hice cuando naufragué...][26]. Y tradujo *El anillo* a lenguaje schopenhaueriano. Todo va mal, todo se derrumba, el nuevo mundo es tan malo como el antiguo: la *nada*, la Circe india, hace señas...[27] Brünnhilde, que, según el propósito primitivo, tenía que despedirse con una canción en honor al amor libre, consolando al mundo con una utopía socialista, con la de que «todo irá bien», ahora tiene el encargo de hacer algo diferente. Primero ha de estudiar a Schopenhauer; ha de poner en verso el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*. *Wagner estaba redimido*... Con toda seriedad, eso fue una redención. El beneficio que

[25] Véase A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, I, § 59. *Zürcher Ausgabe*, tomo II, Zúrich, Diogenes, 1977, p. 408.

[26] Sentencia de Zenón el estoico, véase Diógenes Laercio, VII, 4, que Nietzsche cita siguiendo la traducción latina de Schopenhauer (véase *Parerga und Paralipomena*, I, 216) y que ya utilizó en un par de fragmentos postumos, por ejemplo, el de marzo de 1875, editado en FP II, 1.ª: 3 [19] y el editado en FP IV: 16 [44].

[27] Aparece aquí una primera alusión a Circe en relación con Wagner y su arte, asociación que más adelante reaparecerá de manera explícita y desarrollada. Una indirecta crítica llevada a cabo con este mismo motivo se encuentra en el § 17 de «Sentencias y flechas» en *Crepúsculo de los ídolos*.

Wagner le debe a Schopenhauer es inconmensurable. Solo el *filósofo de la décadence* le dio al artista de la *décadence* el acceso a *sí mismo* — —

5

Al *artista de la décadence* — aquí está la palabra clave. Y con ella acaban mis bromas. Estoy lejos de la actitud del cándido espectador cuando este *décadent* nos arruina la salud — ¡y, además, la música! ¿Es Wagner un ser humano en absoluto? ¿No es, más bien, una enfermedad? Toque lo que toque, lo pone enfermo — *ha hecho que la música se ponga enferma* —

Un típico *décadent* que con su gusto corrompido se siente necesario, que con él pretende un gusto superior, que sabe hacer que su corrupción imponga su validez como ley, como progreso, como cumplida realización[28].

Y uno no se defiende. Su poder de seducción crece hasta alcanzar proporciones descomunales, a su alrededor hay un denso humo de incienso, el malentendido que sobre él circula se denomina «evangelio» — ¡no, no ha conseguido persuadir solamente a los *pobres de espíritu* para que le sigan![29].

Tengo ganas de abrir un poco las ventanas. ¡Aire! ¡Más aire!

No me extraña que en Alemania se engañen sobre Wagner. Me extrañaría lo contrario. Los alemanes se han fabricado un Wagner al que pueden venerar: nunca hasta ahora han sido psicólogos, merecen que se les den las gracias cuando malentienden. ¡Pero que también en París se engañen sobre Wagner, allí donde apenas se es otra cosa más que psicólogo! ¡Y en San Petersburgo, donde todavía se adivinan cosas que incluso en París no saben adivinar![30] ¡Cuánta afinidad ha de haber entre Wagner y toda la *décadence* europea para que ésta no lo sienta como *décadent*! Forma parte de ella: es su protagonista, su nombre de mayor grandeza... Uno se venera a sí mismo cuando lo eleva a las nubes. Pues el hecho de que uno no se defienda contra él ya es, en sí mismo, un signo de *décadence*. El instinto está debilitado. Atrae lo que tendría que producir espanto. Uno pone en sus labios lo que conduce al abismo todavía con mayor rapidez. ¿Se quiere un ejemplo? Pero si no hay más que observar el régimen que se recetan a sí mismos los anémicos, los gotosos o los diabéticos. Definición del vegetariano: un ser que necesita una dieta que lo corrobore. Sentir lo perjudicial como perjudicial, *poder* prohibirse algo que sea perjudicial, es, todavía, un signo de juventud, de fuerza vital. Al agotado lo *atrae* lo perjudicial: al vegetariano, las verduras. La enfermedad misma puede ser un estimulante de vida: ¡solo se tiene que estar suficientemente sano para ese estimulante! — Wagner aumenta el agotamiento: *por eso* atrae a los débiles y agotados. ¡Oh, la felicidad de serpiente de cascabel del viejo maestro al ver precisamente que siempre vienen a él «los niños pequeños»![31]

[28] Véase FP IV: 15[88].

[29] Véase la primera de las bienaventuranzas, *Evangelio según Mateo* 5, 3.

[30] Referencia indirecta a Dostoievski. Véase, por ejemplo, el § 45 de «Incursiones de un intempestivo» en *Crepúsculo de los ídolos*.

[31] Véase *Evangelio según Mateo* 19, 14. En las traducciones castellanas suele leerse el bien conocido «dejad que los niños...», pero hemos querido resaltar el diminutivo del original alemán, *die Kindlein*, fiel reproducción de la versión de Lutero, que Nietzsche cita maliciosamente

Anticipo este punto de vista: el arte de Wagner es un arte enfermo. Los problemas que lleva a escena — puros problemas de histéricos —, lo convulsivo de su afecto, su sensibilidad sobreexcitada, su gusto, que cada vez exigía condimentos más fuertes, su inestabilidad, que él disfrazaba convirtiéndola en principios, y, muy en especial, la elección de sus héroes y heroínas, considerados estos como tipos fisiológicos (— ¡una sala de enfermos! —): todo este conjunto presenta un cuadro patológico que no deja lugar a dudas. *Wagner est une névrose* [*Wagner es una neurosis*][32]. Acaso no hay nada que mejor se conozca hoy día, nada en cualquier caso está mejor estudiado que el carácter proteico de la degeneración que aquí se transforma en la crisálida del arte y del artista. Nuestros médicos y fisiólogos tienen en Wagner su caso más interesante, como mínimo tienen en él un caso muy completo. Wagner es el *artista modelo par excellence*, el Cagliostro de la modernidad, precisamente porque nada es más moderno que esta dolencia integral, esta decrepitud y sobreexcitación del mecanismo nervioso[33]. En su arte se mezcla del modo más seductor lo que hoy día más falta le hace a todo el mundo — los tres grandes estimulantes de los agotados, lo *brutal*, lo *artificial* y lo *inocente* (idiota)[34].

Wagner es una gran corrupción pura la música. Ha conseguido averiguar la manera de que excite los nervios cansados — con lo cual ha hecho que la música se ponga enferma. Su talento inventivo en el arte de aguijonear de nuevo a los más agotados, de reanimar a los mediomuertos, no es en absoluto pequeño. Wagner es el maestro de los golpes hipnóticos, pone bajo su yugo incluso a los más fuertes como si fuesen toros. El *éxito* de Wagner — su éxito con los nervios y, por consiguiente, con las mujeres — ha convertido a todo el mundo de los músicos ambiciosos en discípulos de su arte oculto. Y no solo al mundo de los ambiciosos, también al de los *listos*... Actualmente solo se hace dinero con música enferma; nuestros grandes teatros viven de Wagner.

## 6

— Vuelvo a permitirme una diversión. Supongo el caso de que el *éxito* de Wagner tomara cuerpo y adquiriera figura, de que, disfrazado de humanitario

con un recurso gráfico que, como bien se sabe, en sus manos va más allá de la mera transcripción literal: lo pone entre comillas. Esta alusión irónica a «los niños pequeños» se encuentra también en «Del espíritu de la pesadez», Tercera parte de *Así habló Zaratustra*.

[32] Véase el texto del día 2 de septiembre de 1866, p. 279 del tomo II del *Journal* de los hermanos Goncourt, que, recién editado, Nietzsche leyó atentamente a partir del otoño de 1887, en el que se dice lo siguiente: «*Et le mot du docteur Moreau de Tours: Le génie est une névrose* [*Y la sentencia del Dr. Moreau de Tours: el genio es una neurosis*]». La huella de la lectura de los tres tomos de este *Diario* volverá a manifestarse más adelante, y es muy notable también en varios aforismos de *Crepúsculo de los ídolos*.

[33] Ya Karl Gutzkow comparó a Wagner con Cagliostro. Este aventurero, mago y alquimista italiano del XVIII le sirve a Nietzsche en varias ocasiones para exponer su crítica imagen de Wagner, desde el § 99 de *La gaya ciencia*, hasta el «Epílogo» de este escrito en el que nos hallamos — véase más adelante—, donde se repite explícitamente el juicio aquí citado, pasando por el § 1 del apartado dedicado a comentarlo en *Ecce homo*, o por la carta a *P. Gast* de 25 de julio de 1882.

[34] Este adjetivo es usado por Nietzsche en esta época con el significado que tiene en la célebre novela *El idiota* de Dostoievski.

erudito musical, se mezclara con jóvenes artistas. ¿Cómo creen ustedes que se expresaría en ese trance?—

Amigos míos —diría—, hablemos cuatro palabras entre nosotros. Es más fácil hacer mala música que hacerla buena. ¿Cómo?, ¿y si, además, todavía fuera más ventajoso?, ¿más efectivo, más convincente, más fascinante, más seguro?, ¿y *más wagneriano?... Pulchrum est paucorum hominum* [Lo bello es cosa de pocos humanos][35]. ¡El asunto es bastante grave! Entendemos latín, quizá entendemos también nuestra ventaja. Lo bello tiene sus espinas: nosotros lo sabemos. Así pues, ¿Para qué la belleza? ¿Por qué no preferir lo grande, lo sublime, lo gigantesco, lo que mueve a las *masas*? — Y, lo vuelvo a decir, es más fácil ser gigantesco que bello; nosotros lo sabemos...

Conocemos a las masas, conocemos el teatro. Lo mejor de su público, adolescentes alemanes, Siegfriedos con cuernos y otros wagnerianos, tiene necesidad de lo sublime, lo profundo, lo avasallador. Todavía somos capaces de tantas cosas. Y el resto del público, los cretinos-por-formación, los indiferentes de poca monta, los eterno-femeninos, los que felizmente-todo-lo-digieren, en una palabra, el *pueblo* — también necesitan lo sublime, lo profundo y lo avasallador. Todo esto tiene una misma lógica. «Quien nos pone bajo su yugo, ése es fuerte; quien nos eleva, ése es divino; quien nos hace presentir cosas, ése es profundo.» Decidámonos, señores músicos: queremos subyugarlos, queremos elevarlos, queremos hacer que tengan presentimientos. Todavía somos capaces de tantas cosas.

En lo que respecta al hacer-presentir-cosas —pues en este punto comienza nuestro concepto de «estilo»—: ¡Ni un solo pensamiento, eso ante todo! ¡Nada compromete tanto como un pensamiento! Sino el estado *anterior* al pensamiento, la aglomeración de los pensamientos que todavía no han nacido, la promesa de pensamientos futuros, el mundo tal como era antes de que Dios lo creara — una recrudescencia del caos... El caos hace presentir cosas...

Para decirlo en el lenguaje del maestro: infinitud, pero sin melodía[36].

En lo que concierne —en segundo lugar— al subyugar, eso pertenece ya, en parte, a la fisiología. Estudiemos ante todo los instrumentos. Algunos de ellos persuaden incluso a los intestinos (— *abren* las puertas, para hablar con Händel), otros hechizan la médula espinal. El color del sonido aquí es decisivo; *aquello* que suena es prácticamente indiferente. ¡Seamos refinados en *este* punto! ¿Para qué prodigarnos en lo demás? ¡Tengamos un sonido que sea característico nuestro hasta la locura! ¡Se le atribuirá a la riqueza de nuestro espíritu que con sonidos demos a adivinar muchas cosas! Excitemos los nervios, golpeémoslos hasta asesinarlos, utilicemos rayos y truenos — que eso subyuga...

Pero, ante todo, lo que más subyuga es la *pasión*. — Pongámonos de acuerdo sobre ella. ¡Nada es tan barato como la pasión! ¡Se pueden ignorar todas las virtudes del contrapunto, no es necesario haber aprendido nada — que de la pasión siempre se tienen nociones! La belleza es difícil: ¡guardémonos de ella! ¡Y no digamos la *melodía*! ¡Calumniemos, amigos míos, llenemos de calumnias a la melodía si es que, por lo demás, todavía tomamos en serio el ideal, calumniémosla! ¡Nada es tan peligroso como una bella melodía! ¡Nada corrompe el gusto

---

[35] Véase Horacio, *Sátiras*, I, 9, 44. Esta sentencia horaciana también aparece en el § 2 del apartado titulado «Lo que les falta a los alemanes» de *Crepúsculo de los ídolos*.

[36] Ironía sobre la wagneriana «melodía infinita».

con mayor seguridad! ¡Estamos perdidos, amigos míos, si de nuevo cobran estima las bellas melodías!...

*Principio fundamental:* la melodía es inmoral. *Prueba*: Palestrina. *Aplicación práctica*: Parsifal. La falta de melodía hasta santifica...

Y he aquí la definición de la pasión. Pasión — o la gimnasia de lo feo en la cuerda de la inarmonía. — ¡Atrevámonos, amigos míos, a ser feos! ¡Wagner se atrevió a serlo! ¡Revolvamos sin miedo el lodo de las repugnantes melodías! ¡No nos cuidemos de nuestras manos! Solo así llegaremos a ser *naturales*...

¡Un último consejo! Acaso resuma todo lo anterior. *¡Seamos idealistas!* — Esto, si no es lo más inteligente, sí es lo más sabio que podemos hacer. Para elevar a los seres humanos, uno mismo ha de ser elevado y sublime. ¡Caminemos por las nubes, invoquemos a lo infinito, rodeémonos de grandes símbolos! *Sursum!* [¡Arriba!] *¡Bumbum!* — no hay ningún consejo mejor que éste. Que el «pecho levantado» sea nuestro argumento y el «bello sentimiento» nuestro abogado. La virtud sigue teniendo razón incluso frente al contrapunto, «quien nos mejora ¿cómo sería posible que él mismo no fuese bueno?», así ha razonado siempre la humanidad. ¡Mejoremos, pues, a la humanidad![37] — de ese modo se llega a ser bueno (de ese modo se llega a ser hasta «clásico»: Schiller llegó a ser un «clásico»). La afanosa persecución de bajas excitaciones sensuales, de la así llamada belleza, ha enervado a los italianos: ¡sigamos siendo alemanes! Hasta la actitud de Mozart hacia la música — ¡Wagner *nos* lo ha dicho para consolarnos! — era frívola en el fondo... No permitamos jamás que la música «sirva al restablecimiento»; que «divierta»; que «produzca placer», *¡No proporcionemos nunca placer!* — estamos perdidos si de nuevo se piensa sobre el arte con un criterio hedonista... Eso es siglo XVIII del malo... En cambio, nada podría ser más aconsejable, dicho sea con reservas, que una dosis — de *santurronería, sit venia verbo*[38]. Eso confiere dignidad. — Y escojamos la hora en que convenga verlo todo negro, suspirar en público, suspirar cristianamente, poner en exhibición la gran compasión cristiana. «El ser humano está corrompido: ¿quién lo redimirá?, *¿qué lo redimirá?»* — No respondamos. Seamos precavidos. Combatamos nuestra ambición, que quisiera fundar religiones[39]. Pero nadie debe dudar de que *nosotros* lo redimimos, de que *nuestra* música es la única que redime... (Véase el ensayo de Wagner sobre *«Religión y arte»*)[40].

---

[37] Véase la sección titulada «Los «mejoradores» de la humanidad» de *Crepúsculo de los ídolos*.

[38] Son varios los pasajes en los que Nietzsche usa este adjetivo, «Mucker» [santurrón, mojigato], y hace juegos de palabras con él para burlarse de los moralistas, véase, por ejemplo, el § 6 de « La moral como contranaturaleza» en *Crepúsculo de los ídolos* y el § 5 de «Por qué soy tan inteligente» en *Ecce homo*.

[39] Toda esta «diversión» construye en boca de Wagner una especie de paródico retrato en negativo de lo que Nietzsche piensa del arte y de lo que afirma que él es como ser humano. Sobre este último rasgo véase, por ejemplo, lo que dice en el §1 de «Por qué soy un destino» de *Ecce homo*: «nada hay en mí de fundador de una religión».

[40] Este ensayo apareció por vez primera en 1880 en la revista *Bayreuther Blätter* [*Hojas de Bayreuth*] y contenía una crítica de Wagner a la concepción nietzscheana de los espíritus libres que no quieren creer en el pecado original de la humanidad. Véase, R. Wagner, *Werke*, edición citada, tomo X, pp. 117-163.

7

¡Basta! ¡Basta! Temo que con solo el trasfondo de mis trazos joviales se habrá reconocido ya con demasiada nitidez la siniestra realidad — la imagen de una decadencia del arte, de una decadencia también de los artistas[41]. Esta última, una decadencia-del-carácter, quizá llegue a tener con esta fórmula una expresión provisional: el músico se convierte ahora en actor, su arte evoluciona cada vez más como talento para *mentir*. Tendré oportunidad (en un capítulo de mi obra capital que lleva por título «Sobre la fisiología del arte»)[42] de mostrar con mayor detalle cómo esa transformación total del arte en lo representativo-teatral, y la determinación del arte precisamente en ese sentido, es una expresión de degeneración fisiológica (más exactamente, una forma de histerismo), como también lo son en igual medida cada una de las corrupciones y debilidades particulares del arte inaugurado por Wagner: por ejemplo, el desasosiego de su óptica, que obliga a cambiar constantemente la posición frente a tal arte. Nada se comprende de Wagner mientras solo se vea en él un juego de la naturaleza, una arbitrariedad y un capricho, una casualidad. No fue un genio «defectuoso», ni «malogrado», ni «contradictorio», como se ha ido diciendo. Wagner fue algo *perfectamente acabado*, un típico *décadent*, en el que falta toda «voluntad libre»[43], en el que cada rasgo es fruto de la necesidad. Si hay algo interesante en Wagner, ese algo es la lógica con la que una anomalía fisiológica avanza paso a paso, conclusión tras conclusión, en cuanto práctica y procedimiento, en cuanto innovación en los principios y en cuanto crisis del gusto.

Esta vez solamente me detendré en la cuestión del *estilo*. — ¿Qué es lo que caracteriza a toda *décadence literaria*? El hecho de que la vida ya no habita en el todo. La palabra adquiere soberanía y salta hacia fuera de la frase, la frase se extiende y oscurece el sentido de la página, la página cobra vida a expensas del todo — el todo no es ya un todo. Ahora bien, acabamos de presentar el símil pertinente para cualquier estilo de *décadence*: en cada momento hay anarquía de

[41] En todo este apartado dedicado a estudiar la decadencia del arte y del artista, o, si se prefiere, las características fundamentales de todo estilo decadente, se inspira Nietzsche en la atenta lectura que hizo, ya en el invierno de 1883-1884, de la obra de Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine [Ensayos de psicología contemporánea]* París, 1883, en cuyo tomo I, p. 25 se puede leer el pasaje que a continuación veremos reflejado en el texto: «*Une meme loi gouverne le développement et la décadence de cet autre organisme qui est le langage. Un style de décadence est celui où l'unité du livre se décompose pour laisser la place à l'indépendance de la page, où la page se décompose pour laisser la place à l'indépendance de la phrase, et la phrase pour laisser la place à l'indépendance du mot.* [Una misma ley gobierna el desarrollo y la decadencia de este otro organismo, el lenguaje. Un estilo de decadencia es aquel en el que la unidad del libro se descompone para dar lugar a la independencia de la página, en el que la página se descompone para dar lugar a la independencia de la frase, y la frase para dar lugar a la independencia de la palabra]». En seguida relacionó Nietzsche estos juicios con sus críticas a la obra de Wagner. Las huellas de esa fecunda lectura se encuentran en FP IV, 24 [6].

[42] En efecto, en la primavera de 1888 empezó Nietzsche un cuaderno con ese título, el W II 5 (Cfr. FP IV, pp. 507 ss.). Varias anotaciones procedentes de este cuaderno las utilizó en la redacción del apartado de *Crepúsculo de los ídolos* titulado «Incursiones de un intempestivo»

[43] Hemos querido destacar en la traducción la presencia de este concepto capital en la filosofía de Nietzsche, la voluntad, si bien la forma habitual de decir en castellano el concepto de *freie Wille* [voluntad libre] es, como bien se sabe, el ya clásico de «libre albedrío». Sobre la «voluntad libre» véase el § 7 de «Los cuatro grandes errores» de *Crepúsculo de los ídolos*.

los átomos, disgregación de la voluntad — si lo decimos moralmente, hay «libertad del individuo» — si lo ampliamos a una teoría política, «los *mismos* derechos para todos»[44]. La vida, la *misma* vitalidad, la vibración y exuberancia de la vida, comprimidas en las configuraciones mínimas, el resto es *pobre* en vida. Por todas partes hay parálisis, fatiga, entumecimiento, *o bien* hostilidad y caos: una cosa y otra se hacen cada vez más evidentes según se asciende a formas más elevadas de organización. El todo ha dejado en absoluto de vivir: es algo compuesto, sintetizado, artificial, es un artefacto.

En el principio está en Wagner la alucinación: pero no la de los sonidos, sino la de los gestos. Para éstos él busca ante todo la semiótica musical. Si se lo quiere admirar, es aquí donde hay que verlo trabajar: cómo separa las cosas, cómo consigue pequeñas unidades, cómo las anima, las resalta, las hace visibles. Pero en ello se agota su fuerza: el resto no vale nada. ¡Qué miserable, qué confusa, qué poco profesional es su forma de «desarrollar», su tentativa por introducir al menos cierto desorden en aquello que no ha crecido sin coordinación! Sus maneras de proceder recuerdan a los *frères* [hermanos] *de* [sic] *Goncourt*[45], los cuales, por lo demás, también tendrían puntos en común con el estilo de Wagner: ante tanta apremiante necesidad uno tiene una especie de lástima. Que Wagner haya disfrazado como si fuera un principio su incapacidad para la configuración orgánica, que instituya un «estilo dramático» allí donde nosotros meramente instituimos su impotencia para, en general, tener estilo, eso está en correspondencia con una atrevida costumbre que ha acompañado a Wagner a lo largo de toda su vida: donde carecía de una facultad, allí ponía un principio (— muy distinto en esto, dicho sea de paso, del viejo Kant, que prefería un atrevimiento *diferente:* a saber, dondequiera que le faltase un principio, ponía en su lugar una «facultad» en el ser humano...)[46]. Lo digo una vez más: Wagner tan solo es digno de admiración y de amor en la invención de lo mínimo, en la poetización del detalle — se tiene todo el derecho a favor para proclamarlo al respecto como un maestro de primer rango, como nuestro más grande *miniaturista* de la música, el cual comprime en el más pequeño de los espacios una infinidad de sentido y de dulzura[47]. Su riqueza de colores, de medias tintas, de misterios de luz agonizante, refina el gusto hasta tal punto que, después de él, casi todos los otros músicos nos resultan demasiado robustos. —Si se acepta lo que yo digo, el más elevado concepto de Wagner es imposible de alcanzar a partir de lo que hoy día agrada de él. Esto último se ha inventado para persuadir a las masas, ante lo cual nosotros retrocedemos dando un salto, como ante una pintura al fresco de excesiva desfachatez.

---

[44] De nuevo preferimos que se conserve la expresión original y los juegos de palabras y de conceptos que origina, pues, como es obvio, actualmente bastaría con la fórmula habitual y más concisa de «*igualdad* de derechos». Véase una crítica similar en el inicio del § 5 de «Por qué soy yo tan sabio», el § 5 de «Por qué escribo libros tan buenos» y el § 1 del comentario a «El caso Wagner» de *Ecce homo*.

[45] Edmond Huot de Goncourt (1822-1896) y Jules Huot de Goncourt (1830-1896), escritores franceses citados a menudo en las obras, el epistolario y los fragmentos postumos de Nietzsche. De sus escritos el filósofo leyó en 1887-1888 con particular atención, como ya dijimos, los tres volúmenes de esa viva crónica cultural del París de los años cincuenta y sesenta que es su *Journal [Diario]*.

[46] Véase la exposición desarrollada de esta idea en el § 11 de *Más allá del bien y del mal*.

[47] Sobre Wagner como miniaturista ya hay anotaciones de Nietzsche diez años antes, del verano de 1878, en concreto, véase FP II, 1 ª: 30 [50].

¿Qué *nos* importa la irritante brutalidad de la obertura de *Tannhäuser?* ¿O ese circo llamado *Walkiria?* Todo lo que ha llegado a ser popular de la música de Wagner, incluso fuera del teatro, es de gusto dudoso y corrompe el gusto. La marcha de *Tannhauser* me parece sospechosa de caer en la cursilería de los pacatos; la obertura de *El holandés errante* es mucho ruido para no decir nada[48]; el preludio de *Lohengrin* dio el primer ejemplo, solo que demasiado insidioso, y demasiado bien conseguido, de cómo también se hipnotiza con música[49] (— no me gusta toda música cuya ambición se reduzca a persuadir a los nervios). Ahora bien, si prescindimos del Wagner *magnétiseur* (magnetizador) y pintor al fresco, todavía hay un Wagner que por donde pasa va dejando pequeñas y muy valiosas preciosidades: nuestro más grande melancólico de la música, repleto de atisbos, ternuras y consolaciones que nadie le anticipó, el maestro en sonidos de una felicidad nostálgica y soñolienta...[50] Un diccionario de las palabras más íntimas de Wagner, puras cosas breves de cinco a quince compases, pura música que *nadie conoce*... Wagner tenía la virtud de los *décadents*, la compasión

## 8

«¡Muy bien! ¿pero cómo *puede* uno perder su gusto con ese *décadent*, si se es un músico y no por casualidad, si uno mismo es un *décadent* y no por casualidad?» — ¡Al contrario! ¡Cómo puede uno *no* perderlo! ¡Inténtenlo ustedes! No saben quién es Wagner: ¡un gran actor de primera categoría! ¿Acaso hay en el teatro un efecto que sea más profundo y que tenga *mayor peso*? ¡Miren ustedes a esos adolescentes — rígidos, pálidos, sin siquiera poder respirar! Así son los wagnerianos: no entienden nada de música — y, sin embargo, Wagner los tiene dominados... El arte de Wagner ejerce una presión de cien atmósferas: ustedes han de doblar el espinazo, no hay más remedio... El actor Wagner es un tirano, su *pathos* fulmina todos los gustos, todas las resistencias. — ¡Quién tiene semejante poder de convicción en los gestos, quién ve los gestos con tanta determinación y con tanta rapidez! ¡Y ese contener la respiración del *pathos* wagneriano, ese no querer ya liberarse de un sentimiento extremo, esa lenta *prolongación* generadora de terror en situaciones en que cada instante amenaza con estrangularnos! — —

¿Fue Wagner un músico en realidad? En cualquier caso, fue *más* otra cosa, a saber: un histrión incomparable, el más grande de los mimos, el más asombroso genio teatral que han tenido los alemanes, nuestro *director de escena par excellence* Ocupa un lugar diferente que no está en la historia de la música: no se le debe confundir con los auténticos grandes músicos. Wagner y Beethoven — eso es una blasfemia — y, en fin de cuentas, incluso una injusticia contra Wagner... También como músico fue solamente aquello que siempre había sido: *se hizo* músico, *se hizo*

---

[48] Es clara la referencia al conocido título de Shakespeare. *Much Ado About Nothing*, motivo por el cual quizá fuese preferible traducir este juicio diciendo que esa obertura es «mucho ruido y pocas nueces».

[49] Véase al respecto FP IV: 11 [323].

[50] Véase la carta a *P. Gast*, de 21 de enero de 1887, en la que ya se habla de Wagner como el pintor de la mirada nostálgica del amor.

poeta, porque a ello le obligó el tirano que llevaba en él, su genio de actor. Nada se adivina de Wagner mientras no se haya adivinado su instinto dominante.

Wagner *no* fue un músico por instinto. Lo demostró al abandonar toda legalidad y, hablando con mayor exactitud, todo estilo en la música, para hacer de ella lo que necesitaba, una retórica teatral, un medio de expresión, de potenciación de los gestos, de sugestión, un medio de lo psicológicamente pintoresco. Deberíamos estar legitimados para reconocer aquí a Wagner como inventor e innovador de primer orden — *ha multiplicado la capacidad lingüística de la música hasta lo inconmensurable* —: es el Victor Hugo de la música en cuanto lenguaje. Siempre que se presuponga que primero haya de tener validez el que a la música en determinadas circunstancias le *sea lícito* no ser música, sino ser lenguaje, instrumento, *ancilla dramaturgica* [sierva de la dramaturgia]. La música de Wagner, *sin* la protección del gusto teatral, que es un gusto muy tolerante, es, sencillamente, mala música, tal vez la peor que jamás se haya hecho. Cuando un músico ya no sabe contar ni hasta tres, se hace «dramático», se hace «wagneriano»...

Wagner casi ha descubierto qué magia se puede practicar incluso con una música desintegrada y compuesta, por así decirlo, *de una manera elemental.* La conciencia que de ello tenía llega hasta lo siniestro, al igual que su instinto de prescindir por completo de la legalidad superior, del *estilo. Basta* lo elemental — el sonido, el movimiento, el color, en una palabra, basta la sensualidad de la música. Wagner jamás calcula como músico, guiado por alguna conciencia de músico: quiere el efecto, el efecto y nada más. ¡Y conoce perfectamente sobre qué ha de producirlo! — En ello tiene la falta de escrúpulos que tenía Schiller, que tiene toda persona dedicada al teatro, ¡y también tiene su desprecio del mundo, de un mundo que pone a sus pies!... Se es actor cuando se posee un determinado conocimiento que proporciona una ventaja sobre el resto de los humanos: lo que tiene que producir efecto como si fuera verdad, eso no debe ser verdadero. Este principio ha sido formulado por Talma[51]: contiene toda la psicología del actor, contiene también — ¡no tengamos la menor duda al respecto! — su moral. La música de Wagner no es nunca verdadera.

— Pero *se la tiene por tal*: así las cosas, todo está en orden. —

Mientras se siga siendo infantil y, además, wagneriano, a Wagner se le tendrá incluso por rico, incluso por un prodigioso derrochador y hasta por un propietario de grandes superficies en el reino del sonido. Se admirará en él lo que los jóvenes franceses admiran en Victor Hugo, la «prodigalidad de un rey». Más tarde se admira a éste y a aquél por la razón inversa: como maestros y modelos de economía, como anfitriones *listos.* Nadie los iguala en hacer la representación de una mesa principesca con un gasto moderado. — El wagneriano, con su crédulo estómago, se sacia hasta con la comida que su maestro le ofrece en sus mágicos hechizos. Pero nosotros, que tanto en los libros como en la música exigimos ante todo *substancia,* y que difícilmente estamos servidos con mesas meramente «representadas», nos encontramos en tales casos mucho peor. Hablando claro: Wagner no nos da bastante que morder[52]. A su *recitativo* — poca carne, un poco

[51] François Joseph Talma (1763-1826) fue un actor francés que teorizó sobre su profesión.

[52] Esta sentencia se la aplicó previamente Carlyle a Emerson, tal y como lo expone el mismo Nietzsche en el § 13 del apartado «Incursiones de un intempestivo» de *Crepúsculo de los ídolos.*

más de huesos y mucho caldo — le he dado el nombre de *alla genovese*: con lo cual no he querido en absoluto halagar a los genoveses, sino al *recitativo más antiguo*, al *recitativo secco*. En lo que se refiere al *leitmotiv* wagneriano, carezco de todo tipo de entendimiento culinario al respecto. Quizá lo admitiría, si a ello se me obligara, como mondadientes ideal, como oportunidad de desembarazarse de *restos* de comidas. Quedan las «arias» de Wagner Y ahora ya no digo ni una palabra más.

## 9

También al planificar la acción es Wagner ante todo actor. Lo que se le ocurre en primer lugar es una escena de efecto absolutamente seguro, una verdadera *actio*[53] con un *hautrelief* [altorrelieve] de los gestos, una escena que *subyugue* esa escena él la piensa en profundidad, desde ella, y solo desde ella, extrae los diferentes personajes. Todo lo demás se deriva de ahí, adecuándose a una economía técnica que no tiene motivos para ser sutil. El público que Wagner ha de tomar en consideración *no* es el público de Corneille: es mero siglo XIX. Sobre «la única cosa que es necesaria»[54] Wagner opinaría poco más o menos como lo hace actualmente cualquier otro actor: una serie de escenas fuertes, cada una de ellas más fuerte que las anteriores — y, ensartándolas a todas, mucha estupidez *inteligente*[55]. El busca en primer lugar garantizarse a sí mismo el efecto de su obra, comienza por el Acto tercero y se *hace la demostración* de su obra por el efecto final que le causa. Teniendo por guía semejante comprensión del teatro, no se está en peligro de crear un drama sin haberle pretendido. El drama exige una lógica *estricta*: pero ¡a Wagner no le importaba la lógica en lo más mínimo! Lo repito: *no* es el público de Corneille el público que él había de tomar en consideración: ¡eran meros alemanes! Se sabe en qué problema técnico el dramaturgo pone toda su fuerza y suda sangre con frecuencia: en el problema de darle *necesidad* al nudo que trama y en hacer lo mismo respecto al desenlace, de manera que ambos solamente sean posibles de una única forma, y tanto el nudo como el desenlace produzcan la impresión de libertad (principio del mínimo gasto de fuerza)[56]. Pues bien, para resolver esa cuestión lo que menos suda Wagner es

---

[53] *Nota*. Ha sido una verdadera desgracia para la estética que siempre se haya traducido la palabra «drama» por «acción» *(Handlung)*. En ello no solo se equivoca Wagner; todo el mundo continúa equivocándose; incluso los filólogos, que deberían saberlo mejor. El drama antiguo tenía a la vista grandes *escenas de pathos* excluía precisamente la acción (la situaba *antes* del comienzo o *después* de la escena). La palabra «drama» es de origen dórico: y, según el uso dórico del lenguaje, significa «acontecimiento», «historia», tomadas ambas palabras en sentido hierático. El drama más antiguo representaba la leyenda local, la «historia sagrada» en la que se basaba la institución del culto (— por consiguiente, no era un hacer *[thun]*, sino un hecho que ya ha sucedido *[Geschehen*, acontecer, suceso acontecido]: en dórico δρᾶν no significa en absoluto «hacer» *[thun]*). *[N. del A.]*. Esta misma distinción ya se encuentra en una nota del invierno de 1876-1877, véase FP II, 1.ª: 23 [74].

[54] Véase *Evangelio segun Lucas* 10, 42.

[55] Este adjetivo, que también significa «hábil» y «astuto», se lo aplica Nietzsche a sí mismo en la sección de *Ecce homo* que titula precisamente «Por qué soy tan inteligente».

[56] Preferimos mantener la más estricta literalidad, aun cuando sería quizá más habitual decir en este caso «ley del mínimo esfuerzo» o «principio de la economía de fuerzas».

sangre; lo cierto es que para tramar el nudo y el desenlace hace un mínimo gasto de fuerza. Mírese al microscopio cualquier «nudo» de Wagner — prometo que habrá cosas para reírse. No hay nada más divertido que el nudo del *Tristán*, a no ser que cojamos el de *Los maestros cantores*. Wagner *no* es un dramaturgo, no nos dejemos engañar. Le gustaba la palabra «drama»: eso es todo — le gustaron siempre las palabras hermosas. No obstante, la palabra «drama» es en sus escritos meramente un malentendido (— *y* una astucia de persona inteligente: Wagner se dio siempre aires de gran señor frente a la palabra «ópera» —); poco más o menos como en el *Nuevo Testamento* la palabra «espíritu» también es meramente un malentendido[57]. — Ni siquiera fue lo bastante psicólogo para el drama; evitaba instintivamente la motivación psicológica — ¿de qué modo? Poniendo siempre en su lugar la idiosincrasia... Muy moderno, ¿no es verdad?, ¡muy parisino!, ¡muy *décadent*!... Los *nudos*, dicho sea de paso, que de hecho Wagner sabe desenlazar con ayuda de invenciones dramáticas, son de otra especie completamente diferente. Voy a dar un ejemplo. Pongamos por caso que Wagner necesite una voz femenina. Todo un acto *sin* una voz femenina — ¡eso es imposible! Pero, de momento, no está libre ninguna de las «heroínas». ¿Qué hace Wagner? Emancipa a la mujer más vieja del mundo, a Erda: «¡Arriba, vieja abuela! ¡Que usted tiene que cantar!» Y Erda canta[58]. Wagner ha logrado su propósito. En seguida vuelve a eliminar a la vieja dama. «Pero ¿para qué ha tenido que venir? ¡Retírese usted! ¡Continúe durmiendo a placer!» — *In summa*: una escena llena de estremecimientos mitológicos, en la que el wagneriano *presiente*...

— «Pero ¡y el *contenido* de los textos wagnerianos!, ¡su contenido mítico, su contenido eterno!» — Pregunta: ¿Cómo se analiza este contenido, este contenido eterno? — El químico responde: se traduce a Wagner a lo real, a lo moderno, ¡seamos todavía más crueles!, ¡se lo traduce a lo burgués! ¿Qué queda entonces de Wagner? — Dicho sea entre nosotros, yo lo he intentado. No hay nada tan entretenido, ni nada tan recomendable para los paseos, como contarse a sí mismo a Wagner en proporciones *reducidas y modernizado*: por ejemplo, Parsifal como estudiante de teología, con los estudios de bachillerato ya hechos (— esto último es imprescindible para la *necedad pura*)[59]. ¡Qué sorpresas se tienen entonces! ¡No se creerían ustedes que todas las heroínas wagnerianas sin excepción, tan pronto como se las despoja de su pellejo heroico, se parecen tanto a Madame Bovary que las confundirían con ella! — así como también se comprende, a la inversa, que Flaubert *no hubiera tenido ningún impedimento* para traducir a su heroína al escandinavo o al cartaginés y luego, mitologizada, se la hubiera podido ofrecer a Wagner como libreto. En efecto, a grandes trazos parece que Wagner no se interesó sino en los problemas que hoy día interesan a los pequeños *décadents* pari-

[57] Véase el § 29 de *El Anticristo*, donde Nietzsche explica que la palabra «genio» y el concepto de «espíritu» están fuera de lugar en el mundo de Jesús, razón por la cual Renan merece que se le llame un payaso en cuestiones psicológicas.

[58] Parodia del comienzo del acto tercero de *Siegfried*.

[59] Sobre esta reiterada expresión nietzscheana, *reine Thorheit* [necedad (o también: insensatez, estupidez, tontería) pura], con su clara alusión antikantiana y su implícita burla contra una supuesta etimología del nombre de *Parsifal*, el «puro-necio», véase, sobre todo, el § 30 de «Incursiones de un intempestivo» de *Crepúsculo de los ídolos*, que contiene una explícita referencia a Bayreuth y a Wagner, así como el § 8 de «Por qué soy tan sabio» y los §§ 1 y 4 de «Por qué escribo libros tan buenos» de *Ecce homo*.

sinos. ¡Siempre a dos pasos del hospital! ¡Puros problemas completamente modernos, puros problemas típicos de *una gran ciudad!* ¡No tengan ninguna duda de ello!... ¿Han notado (pues forma parte de esta asociación de ideas) que las heroínas wagnerianas no tienen niños? — No *pueden* tenerlos... La desesperación con la que Wagner ha abordado el problema de permitir que Siegfried simplemente nazca, delata lo moderno de su sentir en este punto. — Siegfried «emancipa a la mujer» — bien cierto, sin esperanza de posteridad. — Y, para terminar, un hecho que nos deja estupefactos: ¡Parsifal es el padre de Lohengrin! ¿Cómo lo ha conseguido? —¿Tendremos que acordarnos aquí de que «la castidad obra *milagros*»?...[60]

***Wagnerus dixit princeps in castitate auctoritas*** [Wagner, autoridad principal en asuntos de castidad, lo dijo textualmente].

## 10[61]

Y, de paso, unas palabras todavía sobre los escritos de Wagner: son, entre otras cosas, una escuela de ***inteligencia***. El sistema de procedimientos que Wagner maneja puede ser utilizado en cien casos diferentes — quien tenga oídos, que oiga. Quizá tenga yo derecho al reconocimiento público si doy una expresión precisa de los tres procedimientos más valiosos.

Todo lo que Wagner ***no*** puede hacer es inadmisible.

Wagner aún podría hacer muchas cosas: pero no quiere hacerlas — por rigor de principio.

Todo lo que Wagner *puede* hacer, no lo podrá hacer nadie después de él, no lo ha podido hacer nadie antes de él y *no debe* hacerlo nadie después de él... Wagner es divino...

Estos tres principios son la quintaesencia de la literatura de Wagner; el resto es — «literatura».

— No toda música ha necesitado hasta ahora de literatura: haremos bien en indagar aquí por la razón suficiente de tal necesidad. ¿Será que la música de Wagner es demasiado difícil de entender? ¿O temía él lo contrario, que se la entendiera con excesiva facilidad — que *no* se la entendiera *con suficiente dificultad*? — ¡Lo bien cierto es que ha repetido durante toda su vida un único principio: que su música no significaba solamente música! ¡Sino más! ¡Sino infinitamente mucho más!... *«No sólo música»* — ningún músico habla así. Lo repito, Wagner no podía crear una obra entera de un solo bloque, no tenía elección, tenía que hacer piezas fragmentarias, «motivos», gestos, fórmulas, tenía que hacer repeticiones y cien complicaciones, en cuanto músico siempre siguió siendo un retórico — de ahí que *necesitase* por principio poner en primer plano el «esto significa».

---

[60] Véase la carta a *P. Gast*, de 17 de julio de 1888, en la que ya aparece esta cita del ensayo de R. Wagner *Religion und Kunst* [*Religión y arte*] de 1880, edición citada, tomo 10, pp. 117-163; los comentarios sobre el milagro o prodigio *(Wunder)* de la «concepción inmaculada» se encuentran en pp. 122 ss.

[61] Es una coincidencia quizá no meramente causal que también el § 10 de la *Cuarta Intempestiva* esté dedicado a comentar los escritos de Wagner.

«La música no es nunca sino un medio»[62]: esta era su teoría, esta era, ante todo, la única *praxis* que le era posible en absoluto. Pero así no piensa ningún músico. — Wagner tenía necesidad de literatura para convencer a todo el mundo de que tomase en serio su música y la considerase profunda, «porque esa música *significaba* lo infinito»; a lo largo de toda su vida él fue el comentarista de la «idea». — ¿Qué significa Elsa? No hay la menor duda al respecto, faltaría más: Elsa es «el *espíritu* inconsciente *del pueblo*» (— «con este conocimiento me convertí necesariamente en el revolucionario perfecto» —)[63].

Recordemos que Wagner era joven en los tiempos en que Hegel y Schelling seducían a los espíritus; que adivinó, que captó sin equívocos aquello que tan solo el alemán se toma en serio — «la idea», quiero decir: algo que es oscuro, incierto, misterioso; que entre los alemanes la claridad es una objeción y la lógica, una refutación. Schopenhauer ha acusado con dureza a la época de Hegel y Schelling de falta de probidad — con dureza, y también con injusticia: él mismo, el viejo pesimista falsificador de monedas, no hizo nada «con mayor probidad» que sus coetáneos más famosos. Dejemos la moral al margen: Hegel es un *gusto*... ¡Y no solo un gusto alemán, sino europeo! — ¡Un gusto que Wagner comprendió! — ¡para el que se sintió capacitado!, ¡que ha inmortalizado! — No hizo más que aplicarlo a la música — se inventó un estilo que «significa lo infinito» — se convirtió en el *heredero de Hegel*... La música como «idea»[64] — —

¡Y cómo se comprendió a Wagner! — La misma especie de humano que se entusiasmaba con Hegel, se entusiasma actualmente con Wagner; ¡en su escuela se *escribe* incluso en hegeliano! — Ante todo lo comprendió el adolescente alemán. Las dos palabras «infinito» y «significación» le resultaban suficientes: con ellas se sentía bien de una manera que no admitía comparación. *No* es la música aquello con lo que Wagner se ha conquistado a los adolescentes, es la «idea»: — es la riqueza de enigmas de su arte, su jugar al escondite bajo cien símbolos, su policromía del ideal, lo que seduce y lleva hasta Wagner a estos adolescentes; es el genio de Wagner para formar nubes, su abarcar aire, vagar en el aire y vagabundear por los aires, su estar en todas partes y en ninguna, ¡exactamente lo mismo con que los había seducido y atraído Hegel en su época! — En medio de la multiplicidad, la plenitud y la arbitrariedad de Wagner, ellos se encuentran como justificados consigo mismos — «redimidos». Escuchan estremecidos cómo en su arte los *grandes símbolos* se tornan perceptibles desde brumosa lejanía con apacible tronar; no se disgustan si de tanto en tanto este arte se hace gris, horrible y frío. ¡Pues todos ellos, al igual que el mismo Wagner, tienen afinidad con el mal tiempo, con el tiempo alemán! Wotan es su dios: pero Wotan es el dios del

---

[62] Resumen nietzscheano de la tesis central expuesta por Wagner en la «Introducción» a *Ópera y drama*, véase la traducción castellana de A. F. Mayo, Sevilla, 1997, p. 37.

[63] Véase R. Wagner, *Eine Mitteilung an meine Freunde* [*Una comunicación a mis amigos*] (1851), edición citada, tomo VI, pp. 199-325, ensayo autobiográfico donde se lee — pp. 277-278 – que «*Elsa* es lo inconsciente y lo no-arbitrario en que el ser consciente y arbitrario de Lohengrin anhela redimirse... Elsa, la mujer — la mujer que no había sido comprendida hasta ahora por mí, pero a la que desde este momento sí que comprendí... — me ha hecho un revolucionario perfecto. Ella era el espíritu del pueblo que yo ansiaba, también en cuanto ser humano dedicado al arte, para mi redención.»

[64] Estas críticas al hegelianismo de Wagner guardan una gran semejanza con la autocrítica que formula Nietzsche sobre su propio hegelianismo en *El nacimiento de la tragedia*, véase el § 1 del comentario que dedica a esta obra de juventud en *Ecce homo*.

mal tiempo... Tienen razón estos adolescentes alemanes, siendo como son: cómo *podrían* echar de menos lo que los demás, *nosotros, los alciónicos*[65], echamos de menos en Wagner — *la gaya scienza*; los pies ligeros; humor, fuego, encanto; la gran lógica; la danza de las estrellas; la espiritualidad superalegre; los estremecimientos de la luz del sur; el mar *en calma* — la perfección...[66].

## 11

— He explicado dónde está el contexto al que Wagner pertenece — *no* es el de la historia de la música. No obstante, ¿qué significa él en esa historia? *El advenimiento del actor en la música:* un suceso capital, que da que pensar, acaso también que temer. En una fórmula: «Wagner y Liszt». — Nunca antes se habia puesto a prueba con tanto peligro la integridad de los músicos, su «autenticidad». Esto se capta de manera palmaria: el gran éxito, el éxito de masas, ya no está de parte de los auténticos, — ¡hay que ser actor para tenerlo! — Victor Hugo y Richard Wagner — significan una y la misma cosa: que en las culturas declinantes, dondequiera que la decisión esté en manos de las masas, la autenticidad se convierte en superflua, inconveniente, insignificante. Solamente el actor despierta aún el *gran* entusiasmo. — Con lo cual adviene para el actor *la edad de oro* — para él y para todo lo que tiene afinidad con su arte. Wagner marcha con tambores y pífanos en cabeza de todos los artistas de la exhibición, de la representación, del virtuosismo; primero convenció a los directores de orquesta, a los maquinistas y a los cantantes de ópera. No se olvide a los músicos de la orquesta: los «redimió» del aburrimiento... El movimiento que Wagner creó trasciende incluso al ámbito del conocimiento: ciencias enteras y correlacionadas emergen paulatinamente de secular escolástica. Para dar un ejemplo, pongo de relieve por su excelencia los méritos de *Riemann*[67] en el campo de la rítmica, el primero que también ha dado validez para la música al concepto capital de puntuación (sirviéndose, desgraciadamente, de una palabra fea: la llama «fraseo»). — Todos ellos son, lo digo con gratitud, los mejores admiradores de Wagner, los más estimables — tienen, sencillamente, el derecho de admirar a Wagner. Un mismo instinto los une entre ellos, en él ven a su tipo más elevado, se sienten transformados en un poder, incluso en un gran poder, desde que él los inflamó con su propio fuego. Pues si en alguna parte ha sido efectivamente *benéfico* el influjo de Wagner, ha sido aquí. Nunca se ha pensado, se ha querido y se ha trabajado tanto en esa esfera hasta ahora. Wagner ha inculcado a todos esos artistas una nueva conciencia: lo que ahora se exigen, lo que ahora *obtienen* de sí mismos, antes de Wagner jamás se lo habían exigido a sí mismos — antes eran demasiado modestos para hacerlo. Impera en el teatro un espíritu diferente desde que el espíritu de Wagner también ejerce su soberanía sobre el teatro: se pide lo más difícil, se cri

[65] Nietzsche se compara a menudo con estas aves que, según el mito griego, saben aprovechar los momentos de bonanza para su propia fecundidad. En el § 4 del «Prólogo» de *Ecce homo* incluso habla del sonido con el que se expresa la sabiduría de Zaratustra como «ese sonido alciónico».

[66] Véase FP IV: 15 [6] (6).

[67] Nietzsche se refiere al teórico de la música Hugo Riemann, de quien también habla en la carta a Carl Fuchs de 26 de agosto de 1888.

tica con dureza, se elogia rara vez — lo bueno, lo excelente es lo que vale como regla[68]. Ya no hay necesidad de gusto; ni siquiera de voz. Solamente se canta a Wagner con la voz arruinada: eso produce un efecto «dramático». Incluso el talento está excluido. Lo *espressivo* a toda costa, como lo exige el ideal wagneriano, el ideal de la *décadence*, se aviene mal con el talento. No se requiere más que *virtud* — es decir, adiestramiento, automatismo, «negación-de-uno-mismo». Ni gusto, ni voz, ni talento: el teatro de Wagner solo necesita una única cosa — *¡germanos!*... Definición de germano: obediencia y piernas largas... El que el advenimiento de Wagner coincida en el tiempo con el advenimiento del *Reich*[69] está cargado de profunda significación: ambos hechos demuestran una y la misma cosa — obediencia y piernas largas[70]. — Jamás se ha obedecido mejor, jamás se ha mandado mejor. Los directores de orquesta wagnerianos, en especial, son dignos de una época que la posteridad llamará algún día con temeroso respeto *la época clásica de la guerra.* Wagner sabía mandar; también fue en esto el gran maestro. Mandaba como la inexorable voluntad que uno ejerce consigo mismo, como la disciplina que uno ejercita de por vida en sí mismo: Wagner, quien quizá proporcione el ejemplo más grande de autoviolación de toda la historia de las artes (— incluso Alfieri[71], que es el que más se le parece, ha sido superado. Anotación de un turinés).

## 12

Percatarse de que nuestros actores son más dignos de admiración de lo que nunca lo han sido no implica pensar que su peligrosidad sea menor... ¿Pero quién dudará todavía de lo que yo quiero, — de las *tres exigencias* por las que mi indignación, mi preocupación y mi amor por el arte me han hecho esta vez que tome la palabra?

*Que el teatro no se convierta en dueño y señor de las artes.*
*Que el actor no se convierta en el seductor de quienes son auténticos.*
*Que la música no se convierta en un arte para mentir.*

FRIEDRICH NIETZSCHE

---

[68] Esto mismo se dice en un fragmento de la primavera de 1888 dedicado a la «buena escuela». Véase FP IV: 14 [170].

[69] La fundación del Segundo *Reich*, posibilitada por los diferentes príncipes y por Luis II de Baviera, tuvo lugar con la proclamación de Guillermo I de Prusia como Emperador de Alemania en la Sala de los espejos de Versalles el 18 de enero de 1871, aprovechando Bismarck la euforia de la victoria en la Guerra franco-alemana, iniciada en 1870.

[70] Véase FP IV: 15[11].

[71] El conde Vittorio Alfieri (1749-1803) fue un poeta italiano.

# POSTSCRIPTUM

— La gravedad de las palabras finales me autoriza a que comunique en este lugar todavía algunas frases de un tratado inédito, las cuales, cuando menos, no dejarán lugar a dudas sobre mi seriedad en este asunto[1]. Ese tratado se titula: *Lo que Wagner nos cuesta.*

La adhesión a Wagner se paga cara. Incluso hoy día todavía existe al respecto un oscuro sentimiento. Ni siquiera el éxito de Wagner, su *triunfo,* lo ha extirpado de raíz. Pero en otro tiempo ese sentimiento fue fuerte, fue terrible, fue como un odio lúgubre — que atravesó casi tres cuartas partes de la vida de Wagner. Esa resistencia que él encontró en nosotros, los alemanes, no podrá ser suficientemente valorada ni se le podrán tributar todos los honores que merece. Se le oponía resistencia como se resiste contra una enfermedad, — *no* con argumentos — se refutan las enfermedades —, sino con impedimentos, desconfianza, tedio, repugnancia, con una sombría gravedad, como si en él se ocultara un gran peligro. Los señores estetas quedaron al descubierto cuando, sobre la base de tres escuelas de la filosofía alemana, hicieron una guerra absurda a los principios de Wagner con una sarta de conjunciones y condiciones — ¡qué le importaban a él los principios, incluyendo todos los suyos! — Los alemanes mismos han tenido bastante racionalidad en su instinto para prohibirse en este caso todo tipo de conjunciones y condiciones. Un instinto está debilitado cuando se racionaliza: pues, por el hecho de racionalizarse, se debilita. Si hay indicios de que, a pesar del carácter integral de la *décadence* europea, todavía resta en la esencia alemana un grado de salud, un presentimiento instintivo de lo perjudicial y de lo que acarrea peligro, yo quisiera que, entre tales indicios, no se minusvalorase en lo más mínimo esa *sorda* resistencia contra Wagner. Ella nos honra, nos permite incluso tener esperanzas: Francia ya no tendría tanta salud de la que disponer. Los alemanes, los *retardadores par excellence* en la historia, son hoy el pueblo cultural más retrasado de Europa[2]: esto tiene su ventaja, — por ello mismo son, relativamente, el pueblo *más joven*[3].

---

[1] Casi con estas mismas palabras empieza la nota contenida en el cuaderno W II 7, y el tratado inédito al que allí se refiere lleva por título *Richard Wagner refutado fisiológicamente.*

[2] Recuérdese la típica distinción de época entre los pueblos en estado de naturaleza, o pueblos naturales, y los pueblos en estado de cultura, o pueblos culturales, también denominados — desde el famoso esquema evolucionista que dibuja el avance del progreso en las tres etapas de salvajes, bárbaros y civilizados — como los pueblos civilizados o los pueblos con civilización.

[3] Sobre el tema de los alemanes y su papel en la historia hay unos cuantos textos complementarios que conviene comparar. Los más importantes podrían ser los siguientes: el § 61 de *El*

La adhesión a Wagner se paga cara. Los alemanes solamente en tiempos muy recientes han olvidado una especie de temor ante Wagner  las ganas de *librarse de él* las han tenido en todo momento[4]. — ¿Se recuerda todavía una curiosa circunstancia en la que, muy al final y de manera totalmente inesperada, volvió a aparecer ese antiguo sentimiento? En el entierro de Wagner sucedió que la primera Asociación Wagner de Alemania, la de Múnich, sobre su tumba depositó una corona cuya *inscripción* se hizo famosa en seguida. «¡Redención al redentor!»[5] — así decía. Todo el mundo admiraba la elevada inspiración que había dictado esas palabras, ese gusto que es una prerrogativa que tienen los que se han adherido a Wagner; pero también muchos (¡era una cosa bastante extraña!) en tales palabras hacían la misma corrección: «¡Redención *del* redentor!» — Se empezaba a respirar.

La adhesión a Wagner se paga cara. Midámosla por su efecto sobre la cultura. ¿A quién propiamente ha llevado a primer plano el movimiento promovido por Wagner? ¿Qué ha cultivado para que siempre adquiriese proporciones mayores? — Ante todo, la arrogancia del profano, del idiota en el campo del arte. Eso es lo que ahora organiza asociaciones, lo que quiere imponer su «gusto», lo que quisiera ejercer de juez incluso *in rebus musicis et musicantibus* [en los asuntos de las músicas y de los músicos]. En segundo lugar: una indiferencia cada vez más grande frente a toda formación estricta, distinguida y concienzuda al servicio del arte; su lugar lo ocupa la fe en el genio, hablando con toda claridad: el diletantismo insolente (— su fórmula se encuentra en *Los maestros cantores*). En tercer lugar, y lo peor: *la teatrocracia* —, el desvarío de la creencia en la *preeminencia* del teatro, en el derecho del teatro a detentar la *soberanía* sobre las artes, sobre el arte... Pero a los wagnerianos se les debe decir cien veces en la cara *qué* es el teatro: ¡nunca es sino algo que está *por debajo* del arte, siempre es tan solo algo secundario, algo groseramente vulgarizado, algo distorsionado y falseado para las masas! En esto tampoco

---

*Anticristo*; los §§ 2, 3 y 4 del capítulo dedicado a «El caso Wagner» de *Ecce homo*, y el § 3 de *Richard Wagner en Bayreuth*, en el que ya se habla de los alemanes como «el genuino pueblo-del-aprendizaje», OC I, p. 814.

[4] Nota. — ¿Fue, Wagner, en definitiva, un alemán? Se tienen razones para plantear esta pregunta. Es difícil descubrir en él un único rasgo alemán, sea el rasgo que sea. Él, que siempre fue *un* gran aprendiz, aprendió a imitar muchas cosas alemanas  eso es todo. Su mismo ser contradice lo que ha sido considerado hasta ahora como alemán: ¡no hablemos del músico alemán! — Su padre fue un actor que se apellidaba Geyer. Un Geyer (buitre) casi es ya un Adler (águila)... Lo que hasta ahora ha circulado como «Vida de Wagner» es fable convenue [ficción interesada], si no es algo peor. Confieso mi desconfianza con respecto a cada uno de los puntos que solamente está atestiguado por Wagner mismo. No tenía suficiente orgullo para admitir cualquier verdad sobre él, nadie tuvo menos orgullo al respecto; siguió siendo, exactamente como Victor Hugo, fiel a sí mismo incluso en lo biográfico  siguió siendo actor. [*N. del A.*]. Para captar toda la mordacidad de esta nota y de su juego de palabras en torno a los nombres de las aves citadas, tan aprovechado por algunos mitómanos mal informados, puede ser útil recordar que *Adler* (águila) era un apellido muy frecuente entre judíos, con lo cual el antisemitismo de Wagner y de muchísimos wagnerianos recibía un duro golpe por partida doble, ya que se insinuaba entonces que Geyer también era un apellido típico de judíos y que Wagner, por lo tanto, procedía de miembros de ese pueblo, si bien Nietzsche no estaba en lo cierto ni en la insinuada ascendencia judía del actor Geyer, ni en esa supuesta paternidad biológica respecto al músico, al menos en la razonada opinión de autorizados especialistas, véase, por ejemplo, Martin Gregor-Dellin, *Richard Wagner, I. 1821-1864*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 31-40. Véase además el epistolario de Nietzsche y *P. Gast* de los días 11 y 18 de agosto de 1888.

[5] Como ya hemos dicho, estas palabras pertenecen al *Parsifal* de Wagner, y *Peter Gast* se las comentó a Nietzsche en su carta de 11 de agosto de 1888.

Wagner ha cambiado las cosas en nada: Bayreuth es gran ópera — pero ni siquiera es *buena ópera*... El teatro es una forma de la demolatría en asuntos de gusto, el teatro es una sublevación de las masas, un plebiscito *contra* el buen gusto... *Esto es precisamente lo que demuestra el caso Wagner*: ¡él se ganó a la gran masa — él arruinó el gusto, arruinó nuestro gusto incluso para la ópera! —

La adhesión a Wagner se paga cara. ¿Qué hace del espíritu? *¿Libera Wagner el espíritu?* — De él es propio todo equívoco, todo doble sentido, todo lo que, en definitiva, convence a los indecisos, sin hacerlos tomar conciencia de para qué han sido convencidos. De ahí que Wagner sea un seductor de gran estilo. En asuntos del espíritu no hay nada cansado, nada decrépito, nada que sea mortalmente peligroso para la vida y calumniador del mundo que no haya sido secretamente protegido por su arte — él esconde en los luminosos velos del ideal el más negro de los oscurantismos. Es un adulador de todo instinto nihilista (— budista) y lo disfraza de música, es un adulador de todo tipo de cristianismo, de toda forma de expresión religiosa de la *décadence*. Escuchemos con atención: todo lo que alguna vez haya crecido en el suelo de la vida *empobrecida*, toda la moneda falsa de la trascendencia y del más allá, tiene en el arte de Wagner a su más sublime defensor — *no* mediante fórmulas: Wagner es demasiado inteligente para utilizar fórmulas — sino mediante una persuasión de la sensualidad que, por su parte, de nuevo reblandece y fatiga el espíritu. La música como Circe...[6]. Su última obra es en eso su obra maestra más grande. El *Parsifal* conservará eternamente su rango en el arte de la seducción, como el *toque genial* de la seducción... Admiro esta obra, me gustaría haberla hecho yo mismo; ya que no fue así, *la comprendo*...[7]. Jamás estuvo Wagner tan inspirado como al final. Aquí el refinamiento en la alianza entre belleza y enfermedad llega tan lejos que, por así decirlo, proyecta sombras sobre el arte anterior de Wagner: este aparece demasiado claro, demasiado sano. ¿Comprendéis esto? ¿La salud, la claridad produciendo el efecto de que fueran sombras?, ¿de que fueran casi como una *objeción*?... A tal distancia somos ya *puros insensatos*... ¡Nunca hubo un maestro más grande en pesados perfumes hieráticos — no vivió jamás nadie que conociera como él todo lo infinito *mínimo*, todo lo trepidante y superabundante, todos los femeninismos[8] que se derivan de lo idiótico (*Idiotikon*) de la felicidad! — ¡Bebed, pues, amigos míos, los filtros de este arte! En ningún lugar hallaréis una manera más agradable de enervar vuestro espíritu, de olvidaros de vuestra virilidad bajo un rosal silvestre... ¡Ah, este viejo hechicero! ¡Este Klingsor[9] de todos los

---

[6] Sobre este específico uso de la polivalente figura de Circe en la escritura de Nietzsche véase el § 17 de «Sentencias y flechas» en *Crepúsculo de los ídolos*.

[7] Compárese este pasaje con lo que Nietzsche le dice a *P. Gast* en la carta de *25* de julio de 1882, relacionando el *Parsifal* con la música que compuso en su adolescencia, en especial la de ciertas partes elegíacas de un *Oratorio*, por la sorprendente afinidad que les encuentra con el estado de ánimo y la expresión que, con el asentimiento de su propia hermana, también descubre en la citada música del último Wagner. Sobre ese «Oratorio de Navidad» que Nietzsche trató de componer en 1860-1861 véase lo que dice C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 1. Infancia y juventud*. Trad. de J. Muñoz, Madrid, Alianza. 1981, pp. 79-80.

[8] Para evitar cualquier posible equívoco con lo que actualmente entendemos por «feminismo» y para que se perciba el peculiar acento con que Nietzsche usa la palabra, que también aparece, entrecomillada, en el § 3 de «Por qué escribo yo libros tan buenos» de *Ecce homo*, traducimos *«Femininismus»* con toda literalidad, diferenciándola de *«Feminismus»*.

[9] Personaje de *Parsifal*. Vive en un castillo encantado, entre instrumentos de hechicero, y así es, en efecto, como se presenta en el Cuadro primero del Acto segundo de esta obra.

Klingsors! ¡Cómo *nos* hace la guerra! ¡a nosotros, los espíritus libres! ¡De qué manera habla con sonidos-de-joven-hechicera para complacer a todas las cobardías del alma moderna! — ¡Jamás hubo semejante *odio a muerte* al conocimiento! — Hay que ser cínico para no sucumbir a esta seducción, hay que saber morder para no ponerse aquí a adorar. ¡Muy bien, viejo seductor! El cínico te advierte — *cave canem* [ten cuidado con el perro]...

La adhesión a Wagner se paga cara. Observo a los adolescentes que durante largo tiempo estuvieron expuestos a su infección. El efecto más inmediato, aunque relativamente inocuo, es la corrupción del gusto. Wagner actúa como un consumo incesante de alcohol. Embota, obstruye el estómago. Efecto específico: degeneración del sentido del ritmo. El wagneriano acaba por llamar rítmico a lo que yo mismo denomino, con un proverbio griego, «remover el fango». Mucho más peligrosa es la corrupción de los conceptos. El adolescente se convierte en un majadero — en un «idealista». Se halla por encima de la ciencia; en esto se encuentra a la altura del maestro. No obstante, se dedica a hacer el filósofo; escribe *Bayreuther Blätter*; resuelve todos los problemas en el nombre del padre, del hijo y del maestro santo. Obviamente, lo más siniestro sigue siendo la corrupción de los nervios. Si se pasea por la noche a lo largo de una ciudad relativamente grande: por todas partes se oirá torturar instrumentos con una furia solemne — un aullido salvaje se inmiscuye entre los suplicios. ¿Qué sucede? — Los adolescentes tributan su adoración a Wagner... Bayreuth es un nombre que cuadra para un establecimiento hidroterápico. — Telegrama típico de Bayreuth: «*bereits bereut*» (ya arrepentido)[10]. — Wagner es una calamidad para los adolescentes; es una fatalidad para la mujer. ¿Qué es, médicamente hablando, una wagneriana? — Me parece que un médico no podría plantear con suficiente seriedad esta alternativa de conciencia a jóvenes mujeres: una cosa *o* la otra[11]. — Pero ellas ya han hecho su elección. No se puede servir a dos señores si uno de ellos se llama Wagner. Wagner ha redimido a la mujer; en recompensa, la mujer le ha construido Bayreuth. Sacrificio absoluto, entrega absoluta: no se posee nada que no se le ofrezca. La mujer se empobrece en beneficio del maestro, resulta conmovedora, está ahí desnuda ante él. — La wagneriana — la ambigüedad más encantadora que hoy en día existe: ella es la *personificación* de la causa de Wagner — bajo su signo *vence* esa causa...[12] ¡Ah, este viejo bandido! Nos arrebata a los adolescentes, arrebata incluso a nuestras mujeres y las arrastra a su cueva... ¡Ah, este viejo minotauro! ¡Cuánto nos ha costado ya! Año tras año le llevan a su laberinto comitivas de las más hermosas muchachas y de los más bellos adolescentes para que las devore — año tras año Europa entera entona «¡Nos vamos a Creta! ¡Nos vamos a Creta!»...[13]

---

[10] En este juego de palabras Nietzsche se cita a sí mismo de manera casi literal, pues en la carta a su hermana, de 25 de julio de 1876, ya le escribió que, dadas las circunstancias, «casi me he arrepentido (de haber venido a Bayreuth)».

[11] Véase FP IV: 16 [78]. Una variación de esta idea se encuentra en el § 27 de «Incursiones de un intempestivo», de *Crepúsculo de los ídolos*.

[12] El lector ya habrá notado la modulación que Nietzsche efectúa del bien conocido lema *in hoc signo vinces*, con las referencias indirectas a Constantino y a la cruz.

[13] Esto es lo que canta el coro en *La belle Hélène* de Jacques Offenbach, compositor por quien Wagner no tenía ninguna estima. Véase también la carta a *P. Gast* de 24 de agosto de 1888.

## SEGUNDO POSTSCRIPTUM

— Parece que mi carta está expuesta a un malentendido. Sobre ciertos rostros se insinúan las arrugas de la gratitud; incluso escucho un tímido regocijo. Preferiría, aquí y en muchas cosas, que se me entendiera. — Sin embargo, desde que en las viñas del espíritu alemán causa estragos un nuevo animal, el gusano del *Reich*, la famosa *rhinoxera*[14], ya no se entiende ni una sola de mis palabras. Me lo atestigua la misma *Kreuzzeitung*[15], para no hablar del *Litterarisches Centralblatt*[16]. — He dado a los alemanes los libros más profundos que poseen — razón suficiente para que los alemanes no entiendan ninguna de las palabras que contienen... Si en *este* escrito le hago la guerra a Wagner — y, de paso, a un determinado «gusto» alemán —, si tengo duras palabras contra el cretinismo de Bayreuth, no quisiera con ello en modo alguno hacerle el juego a cualquier *otro* músico, sea el que sea. *Otros* músicos no cuentan frente a Wagner. La situación es absolutamente desastrosa. La decadencia es universal. La enfermedad está arraigada a mucha profundidad. Si se usa el nombre de Wagner para la *ruina de la música*, como el de Bernini para la ruina de la escultura, él no es, de ningún modo, su causa[17]. Únicamente ha acelerado su *tempo* [ritmo] — claro que de una manera tan vertiginosa que uno se queda parado con horror ante esta caída casi

---

[14] Neologismo inventado por Nietzsche en el que pensamos que combina la referencia al emblemático río alemán de famosos viñedos con la epidemia que afecta a las vides, conocida como *phylloxera*. Basándose en unos versos irónicos de cartas de 15 de septiembre y de 3 de octubre de 1887, así como en la alusión a «un nuevo animal», este neologismo también aprovecha un juego de palabras, posibilitado por el término que sirve para nombrar al rinoceronte (*Rhinozeros*).

[15] Este «periódico de la Cruz», llamado así por la cruz de hierro que ostentaba en su portada, el órgano de los reaccionarios prusianos seguidores de Bismarck, que se editó en Berlín de 1848 a 1938 y en cuya cabecera se denominaba *Neue preussische Zeitung* [*Nuevo periódico prusiano*] era de talante fuertemente conservador, frontalmente opuesto a los escritos del filósofo. Nietzsche suele referirse a él con sorna, véase, por ejemplo, el final del § 1 de «Por qué escribo yo libros tan buenos» en *Ecce homo*.

[16] Este semanario para gente culta, la *Hoja central literaria*, lo editaba en Leipzig E. Zarneke: en él, en calidad de colaboradores libres, tanto Nietzsche como su amigo E. Rohde publicaron reseñas durante su época universitaria, en la que residieron en esa ciudad. No obstante, el citado editor se negó a publicar un articulo de este último a favor de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* en enero de 1872, recién aparecida la obra, cuando esta y su joven autor más lo necesitaban.

[17] La negativa opinión que Nietzsche se formó del gran escultor y arquitecto italiano del Barroco, Giovanni Lorenzo Bernini (1598-1680), como instaurador del reino del mal gusto es deudora de Jacob Burckhardt (véase su obra *Der Cicerone*, Leipzig, 1869, pp. 690-696) y de Stendhal (véase *Rome, Naples, et Florence*, Paris, 1854, p. 404). Sobre las ideas nietzscheanas en

fulminante, ante este descenso al abismo. Él tenía la ingenuidad de la *décadence:* en eso residía su superioridad. Creía en ella, no se detuvo ante ninguna lógica de la *décadence.* Los demás *vacilan* — eso es lo único que los diferencia. ¡Y ninguna otra cosa más!... Voy a enumerar — lo que hay de común entre Wagner y «los demás»: el hundimiento de la fuerza organizadora; el abuso de los recursos tradicionales sin tener la capacidad *que lo justifique,* sin un objetivo para usarlos; la falsificación al copiar las formas grandes, para las cuales hoy en día nadie es lo bastante fuerte, orgulloso, seguro de sí mismo, ni lo bastante *sano;* la supervitalidad en lo más mínimo; el afecto a toda costa; el refinamiento como expresión de la vida *empobrecida;* cada vez más nervios en lugar de carne. — Solo conozco a un músico que todavía hoy está en condiciones de componer una obertura de *una sola pieza:* y nadie lo conoce...[18]. Los que hoy son famosos no componen, en comparación con Wagner, una música «mejor», sino tan solo una música más indecisa, más indiferente: más indiferente porque, *al existir el todo completo,* la mitad incompleta está fuera de lugar. Ahora bien, Wagner era un todo completo; pero era la corrupción completa; era la valentía, la voluntad, la *convicción* en la corrupción — ¡qué importancia puede seguir teniendo un Johannes Brahms!...[19]. La fortuna de éste fue un malentendido alemán: se lo tomó como antagonista de Wagner — ¡se *necesitaba* un antagonista! — ¡Eso no lleva a componer música *necesaria,* eso produce ante todo demasiada música! — ¡Cuando no se es rico se debe ser lo bastante orgulloso para la pobreza!... La simpatía que de manera innegable Brahms inspira aquí y allá, prescindiendo por completo de ese interés partidario, de ese malentendido partidista, para mí fue durante largo tiempo un enigma: hasta que, casi por casualidad, acabé por descubrir que él causa efecto sobre un determinado tipo de humanos. Tiene la melancolía de la incapacidad; *no* crea a partir de la plenitud, *está sediento* de plenitud. Si descontamos lo que él imita, lo que toma prestado de grandes formas estilísticas antiguas o exótico-modernas[20] — él es un maestro de la copia —, entonces la *nostalgia* queda como lo más propio suyo... Eso lo adivinan los nostálgicos, los insatisfechos de toda especie. Tiene demasiada poca personalidad, es demasiado poco un punto central... Eso lo entienden los «impersonales», los periféricos — por eso lo quieren. Es, en particular, el músico de una especie de mujeres insatisfechas. Cincuenta pasos más: y uno tiene a la wagneriana — exactamente igual que a cincuenta pasos más allá de Brahms encuentra a Wagner —, la wagneriana, un tipo más pronunciado, más interesante, sobre todo *más gracioso.* Brahms es conmovedor mientras sueña en secreto o llora por él mismo — en eso es «moderno» —; se vuelve frío y deja de interesarnos en cuanto *recoge la herencia* de los clásicos... Con gusto se llama a Brahms el *heredero* de Beethoven: es el eufemismo más cauteloso que conozco. — Todo lo que hoy día pretende alcanzar un «gran esti-

---

torno a la música y el arte barrocos véanse, por ejemplo, el § 219 de *Humano, demasiado humano* I, así como el § 171 de la primera parte del tomo II de la citada obra.

[18] Nietzsche alude a su querido discípulo y amanuense *Peter Gast,* como lo demuestra la carta que le dirigió el 9 de agosto de 1888. La expresión que aparece en el original, traducida literalmente, dice «tallar una obertura toda en madera», lo cual podría significar la obligada presencia de la sección orquestal de los instrumentos de madera a lo largo de toda la obertura.

[19] Sobre los juicios sobre este músico, véase Joan B. Llinares, «Nietzsche y Brahms», *Estudios Nietzsche,* II (2002), pp. 49-72.

[20] Véase la carta de *P. Gast* a Nietzsche de 11 de agosto de 1888.

lo» en la música es, en cuanto tal, *o* falso respecto a nosotros, *o bien* falso consigo mismo. Esta alternativa da bastante que pensar: pues en sí misma implica una casuística sobre el valor de los dos casos. «Falso respecto a *nosotros*»: contra esto protesta el instinto de la mayoría — no quieren que se los engañe —; yo mismo, por descontado, continuaría prefiriendo este tipo al otro («falso *consigo mismo*»). Ese es *mi* gusto. — Expresándome de manera más comprensible, para los «pobres de espíritu»[21]: Brahms — *o* Wagner... Brahms *no* es un actor. — Es posible subsumir a una buena parte de los *otros* músicos bajo el concepto de «Brahms». — No digo una palabra de los hábiles monos de Wagner, por ejemplo, de Goldmark[22]: con la *Reina de Saba* se forma parte de la *menagerie* [colección de animales] — uno ya puede exhibirse. — Lo pequeño es lo único que hoy en día se puede hacer bien, lo único que hoy día se puede hacer de una manera magistral. Solamente en lo pequeño es posible todavía la probidad. — Pero, *en* lo esencial, nada puede curar a la música *de* lo esencial, de la fatalidad de tener que ser expresión de la contradicción fisiológica — de tener que ser *moderna*. Una enseñanza óptima, una formación sumamente profunda, una familiaridad con lo fundamental, incluso extremando el aislamiento en compañía de los viejos maestros — todo ello sigue siendo solo paliativo, *ilusorio* si hablamos con más rigor, porque ya no se tiene en el cuerpo aquello que es su condición necesaria: la raza fuerte de un Händel, o bien la desbordante animalidad de un Rossini[23]. — No todo el mundo tiene *derecho* a cualquier maestro: esto vale para épocas enteras. — En sí no está excluida la posibilidad de que todavía haya en alguna parte de Europa *restos* de especies más fuertes, de seres humanos típicamente intempestivos: de lo cual aún cabría esperar también para la música una belleza y una perfección *tardías*. Las excepciones son, en el mejor de los casos, aquello que todavía podremos vivir en nuestra vida. De la *regla* de que la corrupción es lo que predomina, de que la corrupción es una fatalidad, de esa regla no hay ningún dios que salve a la música. —

---

[21] Véase *Evangelio según Mateo* 5, 3.

[22] Compositor austríaco de quien Nietzsche comenta en otro tono su obertura *Sakuntala* en carta a *P. Gast* de 2 de diciembre de 1888.

[23] Sobre el compositor italiano véase más adelante lo que Nietzsche dice en el apartado «Intermezzo» de *Nietzsche contra Wagner.*

# EPÍLOGO

— Finalmente, escapémonos por un momento —para así poder respirar— de ese estrecho mundo al que condena al espíritu toda pregunta por el valor de las *personas*. Después de haberse ocupado durante tanto tiempo del «caso Wagner», un filósofo tiene la necesidad de lavarse las manos. — Voy a dar mi concepto de lo *moderno*. — Toda época tiene en la medida de su propia fuerza la medida también para las virtudes que le están permitidas y para las que le están prohibidas. O bien tiene las virtudes de la vida *ascendente*: y entonces se opone desde el más profundo de los fundamentos a las virtudes de la vida descendente. O bien ella misma es una vida descendente — y entonces también está necesitada de las virtudes de la decadencia, con lo cual odia todo lo que solo se justifica en la plenitud, en la sobreabundancia de fuerzas. La estética está ligada indisolublemente a estas condiciones biológicas previas: hay una estética de la *décadence* y una estética *clásica* — lo «bello en sí» es una quimera, como todo el idealismo. — En la esfera más limitada de los así denominados valores morales no es posible encontrar una antítesis más grande que la de la *moral de los señores* y la moral de los conceptos *cristianos* de valor: esta última, que ha crecido en un suelo completamente mórbido (— los Evangelios nos presentan exactamente los mismos tipos fisiológicos que describen las novelas de Dostoievski)[1], y, en el lado contrario, la moral de los señores («romana», «pagana», «clásica», «del Renacimiento»), en cuanto lenguaje simbólico de lo plenamente conseguido, de la vida *ascendente*, de la voluntad de poder como principio de la vida. La moral de los señores *afirma* instintivamente del mismo modo que la moral cristiana *niega* instintivamente («Dios», el «más allá», la «abnegación de sí mismo [*Entselbstung*]», todo puras negaciones). La primera comunica parte de su plenitud a las cosas — transfigura, embellece, *otorga razón* al mundo —, la segunda empobrece, destiñe, afea el valor de las cosas, *niega* el mundo. «Mundo» es una palabra que utilizan los cristianos para insultar. — Estas formas antitéticas de la óptica de los valores son *ambas* necesarias: son modos de ver que no se obtienen con argumentos y refutaciones. Al cristianismo no se lo refuta, tampoco se refuta una enfermedad ocular. El haber combatido el pesimismo como si fuera una filosofía ha sido el colmo de la docta idiotez. A mi parecer, los conceptos de «verdadero» y «no verdadero» carecen de sentido en la óptica. — Lo único que hay que combatir es la falsedad, la ambigüedad instintiva que no *quiere* percibir esas antítesis como tales antíte-

[1] Véase el § 31 de *El Anticristo*. Para conocer sus relaciones con Dostoievski véase también el § 45 del apartado «Incursiones de un intempestivo» de *Crepúsculo de los ídolos* y las notas correspondientes.

sis: como no lo quiso percibir, por ejemplo, la voluntad de Wagner, que en semejantes falsedades tuvo una maestría nada pequeña. ¡Mirar de reojo la moral de los señores, la moral *aristocrática* (— la saga islandesa es prácticamente su documento más importante —) y a la vez tener en los labios la doctrina contraria, la del «evangelio de los humildes»[2], de la *necesidad* de redención!... Admiro, dicho sea de paso, la modestia de los cristianos que van a Bayreuth. Yo mismo no podría soportar ciertas palabras en boca de un Wagner. Hay conceptos que *no* tienen *nada* que ver con Bayreuth... ¿Cómo? ¿Un cristianismo arreglado para wagnerianas, quizá *por* wagnerianas — pues en sus últimos días Wagner fue por completo *feminini generis* [de género femenino] —? Lo repito, los cristianos de hoy día son para mí demasiado modestos... Si Wagner fue un cristiano, ¡entonces Liszt habría sido un padre de la Iglesia! — La necesidad de *redención*, la síntesis de todas las necesidades cristianas, no tiene nada que ver con semejantes payasos: es la forma de expresión más sincera de la *décadence*, el más convencido y doloroso decir-sí a la *décadence* mediante símbolos y prácticas sublimes. El cristiano quiere *desprenderse* de sí mismo. *Le moi est toujours* haïssable [El yo es siempre *odioso*][3]. — La moral aristocrática, la moral de los señores, por el contrario, tiene sus raíces en un triunfante decir sí a *sí mismo* — es autoafirmación, autoglorificación de la vida, necesita también por su parte símbolos y prácticas sublimes, pero tan solo «porque le rebosa el corazón»[4]. Todo el arte que es *bello*, todo el arte que es *grande* tiene aquí su lugar: la esencia de ambos es la gratitud. Por otra parte, de ella no se puede eliminar una aversión instintiva *contra* los *décadents*, un desprecio e incluso un horror hacia su simbolismo: tal actitud es, prácticamente, su demostración. El romano aristocrático consideraba al cristianismo como *foeda superstitio* [sucia superstición][5]: recuerdo al respecto la manera en que el último alemán de gusto aristocrático, la manera en que Goethe consideraba a la cruz[6]. Es vano buscar antítesis más valiosas, más *necesarias*...[7].

---

[2] Expresión que Nietzsche toma de Renan, «Évangile des humbles», véase, por ejemplo, el § 2 dedicado al sabio francés de las «Incursiones de un intempestivo» de *Crepúsculo de los ídolos*, donde la vuelve a utilizar, pero en la versión francesa original.

[3] Véase B. Pascal, *Pensées*, edición de P. Faugère, I, 197. Nietzsche poseía esta edición en su biblioteca, así como la traducción alemana de C. F. Schwartz, Leipzig, 1865. Esta sentencia del pensador francés aparece críticamente comentada por el filósofo en el § 385 de la primera parte de *Humano, demasiado humano* II, así como en los §§ 63 y 79 de *Aurora*.

[4] Véase *Evangelio según Mateo* 12, 34.

[5] Expresión construida tal vez a partir de la *excitabilis superstitio* que usa Tácito, *Annales* XV, 44.

[6] Como dicen los versos de un famoso Epigrama veneciano de Goethe, el número 66, muchas son las cosas difíciles que puede soportar, pero cuatro hay que le resultan repugnantes, como si fueran serpientes o pócimas venenosas, a saber, el humo del tabaco, las chinches, los ajos y la +. Véase el inicio del § 51 de «Incursiones de un intempestivo» de *Crepúsculo de los ídolos*.

[7] Nota. Sobre la antítesis entre «moral aristocrática» y «moral cristiana» mi *Genealogía de la moral* ofreció las primeras enseñanzas: quizá no haya un giro más decisivo en la historia del conocimiento religioso y moral. Este libro, mi piedra de toque para todo lo que está en consonancia conmigo, tiene la fortuna de ser accesible tan solo a los espíritus más exigentes y de sentido más elevado: los demás carecen de oídos para escucharlo. Uno ha de tener su pasión en cosas en que hoy día nadie la tiene... [*N. del A.*]. (Remite concretamente a los §§ 10-11 del «Primer tratado» de la obra citada).

Ahora bien, una falsedad como la de los de Bayreuth no es actualmente ninguna excepción. Todos conocemos el antiestético concepto del *junker*[8] cristiano. Esta *inocencia* entre términos en contraposición, esta «buena conciencia» en la mentira es, más bien, *moderna par excellence*, es casi la definición de la modernidad. El ser humano moderno representa, biológicamente, una *contradicción en los valores*, está sentado entre dos sillas, simultáneamente dice sí y dice no. ¿Qué de extraño tiene que precisamente en nuestros tiempos la falsedad misma se haya hecho carne e incluso un genio? ¿Que *Wagner* «habitase entre nosotros»[9]? Con razón llamé yo a Wagner el Cagliostro de la modernidad...[10]. Pero todos nosotros tenemos en el cuerpo, sin saberlo y sin quererlo, valores, palabras, fórmulas y morales de *contrapuesta* procedencia, — nosotros somos, considerados desde un punto de vista fisiológico, *falsos*... ¿Por dónde comenzaría — un *diagnóstico del alma moderna*? Por una enérgica incisión en esta contradictoriedad instintiva, por la eliminación de sus valores antitéticos, por la vivisección practicada en su caso *más instructivo*. — El caso Wagner es para el filósofo una *verdadera fortuna*[11] — este escrito está inspirado, eso se percibe con el oído, por la gratitud...

---

[8] Este término equivale al «hidalgo» castellano, pero con las características propias de su situación social y de su mentalidad típicamente prusianas.

[9] Irónica referencia al muy conocido versículo del *Evangelio según Juan* 1, *14*.

[10] Véase la nota correspondiente del § 5 de este mismo escrito, que contiene el pasaje al que Nietzsche se está remitiendo aquí.

[11] Juego de palabras entre «el caso Wagner» (*der Fall Wagner*) y «caso afortunado» (o «lance de fortuna», «golpe de suerte», «jugada afortunada», e incluso «chiripa» o «carambola»), que todo esto es lo que significa la palabra alemana utilizada por Nietzsche (*Glücksfall*).

# CREPÚSCULO DE LOS ÍDOLOS

## *Cómo se filosofa con el martillo*[1]

[1] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), *Band 6*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. DTV/Walter de Gruyter, Múnich/Berlín/Nueva York, 1980, pp. 55-162. Para las correcciones aportadas posteriormente por la edición crítica, proseguida bajo la dirección de Wolfgang Müller-Lauter y Karl Pestalozzi, nos ha servido de referencia el texto actualizado que edita en libre acceso la *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* a cargo de Paolo D'Iorio (www.nietzschesource.org/eKGWB). Deseamos expresar nuestro reconocimiento a traducciones anteriores de las que hemos aprovechado propuestas y soluciones, las castellanas de J. E. de Muñagorri (Madrid, Rafael Caro Raggio ed., 1930) y de A. Sánchez Pascual (Madrid, Alianza, 1973 y 1998, revisada), así como la francesa de Éric Blondel (París, Hatier, 2007) y la italiana de Pietro Gori y Chiara Piazzesi (Roma, Carocci, 2012); también queremos dejar constancia de nuestra gratitud a quienes nos han ayudado en la preparación del texto, sobre todo a R. Gomar, J. Sánchez, J. L. Porcar, J. V. Bataller, y muy en especial a José García Roca y Lorena Rivera, que han traducido las expresiones griegas y latinas, e italianas y francesas, respectivamente. Sobre las citas bíblicas, mi deuda con el profesor García Roca es impagable, su generosidad es tan grande como su sabiduría. En la traducción hemos respetado escrupulosamente la peculiar grafía nietzscheana, llena de guiones, comillas, dos puntos, palabras compuestas (con indicación expresa de su novedad, gracias al guión unitivo y a las mayúsculas iniciales de cada término), abundantes subrayados y puntos suspensivos, diferentes tipos de letra, etcétera. Como es sabido, estos recursos gráficos tienen su significación y también pueden y deben orientar al lector en su cabal comprensión del texto. Salvo indicación expresa, las notas son del traductor, se han tenido en cuenta en particular las preparadas por los editores de la arriba citada edición crítica alemana.

# PREFACIO

Un atento lector de Nietzsche podía saber, al menos desde 1886, cuando el filósofo dio a la imprenta su libro *Más allá del bien y del mal*, que en la contracubierta había hecho público que tenía en preparación una nueva y voluminosa obra con el título de *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores. En cuatro libros.* El inquieto y prolífico pensador, que estaba ocupado en esa empresa desde hacía tiempo, casi desde que había acabado la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, esto es, ya desde septiembre de 1885, buscaba serenidad y recogimiento, y su correspondencia indica que se esforzaba mucho por llevar adelante ese ambicioso plan, a pesar de su soledad y sus incesantes problemas de salud. No obstante, el ansiado proyecto sufrió varias interrupciones, pues para remediar la mínima incidencia que tuvo esa tan estimada obra, en el verano de 1887 compuso y publicó, igualmente sin obtener reseñas dignas ni eco significativo alguno, los tres tratados de *La genealogía de la moral*, en el tercero de los cuales y en el aforismo 27 se volvía a referir a esa magna obra en preparación, cuyos título y subtítulo repite, añadiendo que tendrá, dice, mayor profundidad y dureza al abordar algunas de las cuestiones que acababa de presentar, y lo hará en otro contexto, el de la *Historia del nihilismo europeo*. Por entonces también había ido promoviendo la reedición de sus libros anteriores con nuevos prólogos cuidadosamente escritos y estratégicamente pensados para dar coherencia y unidad a todo su filosofar. El diseñado plan requería máxima concentración y la suma de todas las energías disponibles, y el agotado cuerpo del filósofo, tan extremadamente sensible a las alteraciones climáticas, aprovechó en la primavera de 1888 la grata sorpresa de un nuevo contexto vital favorable, la noble ciudad de Turín, para permitirse un descanso mediante una especie de desvío. Quiso darse una recreación y un respiro que le aligeraran la enorme tensión que soportaba, escribiendo un panfleto malicioso y petulante sobre música, *El caso Wagner*.

Para el verano del que iba a ser su último año de vida lúcida el filósofo volvió a escoger Sils-Maria, en la Alta Engadina suiza, su lugar de residencia preferido durante los meses de calor. Allí dispuso para la imprenta el manuscrito de ese librito tan contundente sobre el compositor, empresa a la que tuvo que consagrar más tiempo del previsto, intercalando añadidos y epílogos. A pesar de esa benefactora distracción, sobre su mesa de trabajo seguían aguardando revisiones, ampliaciones y ordenaciones varios cuadernos, al menos seis, repletos de notas y esquemas de muy diversa índole que tenía que unificar. Se trataba de diseñar la composición adecuada y los desarrollos pertinentes de la muy seria, compleja y difícil obra teórica que deseaba ultimar y concluir, la cual tenía una estructura en

cuatro libros, de tres capítulos cada uno de ellos. Hay continuados planes al respecto de hasta casi finales de agosto, pero antes de que acabara ese mes, quizá insatisfecho consigo mismo por no haber redactado nada que a sus ojos fuera parangonable a *La genealogía de la moral*, y angustiado por no haber conseguido romper la dolorosa indiferencia en torno a su persona y su obra, carentes de reconocimiento público, Nietzsche tomó una decisión que cambió drásticamente las intenciones que había mantenido durante varios años y, de súbito, ansioso por sintetizar y ofrecer los mejores frutos de su innovador y radical pensamiento, optó por preparar un escrito que los compendiara. El primer resultado de esa alteración de sus planes será *Crepúsculo de los ídolos*, una cuidada selección de los materiales que había ido acumulando para aquel voluminoso proyecto. Este sistema de composición mediante una especie de antologías temáticas de las anotaciones más acertadas y mejor acuñadas le permitió disponer de un texto para la imprenta con gran celeridad (en veinte días solamente, como le dirá a Overbeck, CO VI, 260, aunque por las fechas es probable que hubiera podido confeccionarlo en diez jornadas de trabajo verdaderamente útiles, como le reconoció a H. Köselitz, CO VI, 303), pues ya el 7 de septiembre le comunicó a su editor Constantin Georg Naumann la sorpresa de enviarle un manuscrito limpio y ordenado para un nuevo libro breve, gemelo del anterior, el dedicado a criticar a Wagner, al que de momento titula como *Ociosidad de un psicólogo* (CO VI, 242). Ese escrito todavía no elimina el plan de preparar para finales de 1889, quince meses después, la publicación de su obra capital, densa y rigurosa, obra que ahora ya no se titula *La voluntad de poder* porque ha pasado a llamarse con el subtítulo que hasta entonces tenía, la *Transvaloración de todos los valores*.

El emotivo y abundante epistolario que se nos ha conservado de aquellas semanas de frenética actividad permite reconstruir la imagen que Nietzsche tenía de ese escrito de corta extensión que enviaba al editor: deseaba que pudiera «influir en el sentido de abrir un poco los oídos hacia mí», de manera que la futura publicación de la anunciada obra fundamental no se encontrara con el absurdo silencio con el que se encontró el *Zaratustra*. El título es bastante amable, dice, pero «el *contenido* es de los más inquietantes y radicales que existan, aunque está escondido entre muchas *finesses* [sutilezas] y atenuaciones. Es una perfecta introducción de conjunto a mi filosofía». He aquí, apenas acabada la primera redacción del manuscrito, la identificación por parte de su creador de las dos características distintivas de ese nuevo escrito: su honda *radicalidad*, aunque esté camuflada exteriormente, y su lograda *representatividad* de las diversas vertientes y facetas de su filosofar.

El 12 de septiembre, al darle la noticia a H. Köselitz, añade más comentarios: «Bajo ese título inofensivo [*Ociosidad de un psicólogo*] se esconde una síntesis, lanzada de manera muy atrevida y precisa, de mis *heterodoxias* filosóficas esenciales: de manera que el escrito puede servir para iniciar y para abrir el apetito con respecto a mi *Transvaloración de todos los valores* [...]. Hay en él muchos juicios sobre el momento presente, sobre pensadores, escritores, etc. Su última sección se llama *Incursiones de un intempestivo*; la primera, *Sentencias y flechas*. En conjunto es muy jovial, a pesar de sus juicios muy severos (— me parece, dicho sea entre nosotros, que solo este año he aprendido a escribir en alemán quiero decir, en *francés* – ). Otros capítulos, además de los ya citados: *el problema de Sócrates; la "razón" en la filosofía. Cómo el mundo "verdadero" acabó*

*convirtiéndose en una fábula. La moral como contranaturaleza. Los cuatro grandes errores. Los "mejoradores" de la humanidad*. Son verdaderos *psychologica* [estudios de psicología] y de lo más desconocido y fino. (— A los alemanes se les dicen unas cuantas verdades y, en particular, se fundamenta mi limitada opinión de la espiritualidad del *Reich* alemán.)» (CO VI, 246). Así pues, otros rasgos vertebrales del escrito son su oportuna *labor propedéutica e incitadora* en favor de la futura obra decisiva que sigue gestándose, la *Transvaloración*; su dimensión crítica sobre cuestiones y autores del momento, es decir, la prosecución de esa faceta *intempestiva* que ya tuvo en los años setenta sus manifestaciones con respecto a D. F. Strauss, A. Schopenhauer, R. Wagner, el historicismo y el hegelianismo, combatiendo o defendiendo con *análisis psicológicos originales* aquello que por entonces consigue audiencias en la actualidad cultural internacional; y, en el ámbito nacional, una mirada que enjuicia la presunta espiritualidad del *Segundo Reich*. Todo ello se lleva a cabo con una *escritura magistral*, como si las sutilezas de los prosistas franceses del XIX se enunciaran ahora, proeza inaudita que parecía imposible, en alemán.

El 13 de septiembre, en simpática misiva a otro destinatario, R. von Seydlitz, Nietzsche precisa lo siguiente: «A finales de año se publicará otra cosa mía que pondrá de manifiesto mi filosofía en su triple peculiaridad, como *lux* [luz], como *nux* [compendio] y como *crux* [cruz]. Se llama, con toda gracia y salero: *Ociosidad de un psicólogo* — y ha surgido mientras me subía aquí «por las paredes» [por el mal tiempo, con lluvias e inundaciones]. Entre otras cosas, se dice en este escrito la verdad a los alemanes de tal manera, que incluso a mí hay que atribuirme aunque solo sea una porción de los honores y caligrafías de las majestades del Japón. Indico con toda modestia que el «*espíritu*», el así llamado «espíritu alemán», se ha ido de paseo y habita en cualquier lugar en el fresco verano — en todo caso, no en el *Reich* — más bien en Sils-Maria...» (CO VI, 252). Un día después le confiesa a su amigo F. Overbeck que ese nuevo escrito para él «tiene mucho valor porque expresa de la forma más breve (quizá también de la más ingeniosa) mi *heterodoxia filosófica esencial*. Es, por lo demás, muy «tempestivo»: digo mis «gentilezas» sobre todos los pensadores y artistas posibles de la Europa actual — sin contar con que en él, *in puncto* espíritu, gusto y *profundidad*, se les dicen a la cara a los alemanes las verdades más implacables» (CO VI, 259). Poco después, todavía en Sils-Maria por no poder desplazarse a Turín, al editor le envía el 18 de septiembre modificaciones para el *Prólogo* y un nuevo apartado, titulado precisamente *Lo que les falta a los alemanes* (CO VI, 265).

La recepción de una carta de H. Köselitz con la sugerencia de alterar el título propuesto por los desafortunados equívocos que puede provocar, le hace cambiar de idea y dar ya el 27 de septiembre con los que serán el título y el subtítulo definitivos del libro: «En cuanto al *título*, mis propias consideraciones se anticiparon a su *muy humana* objeción: finalmente en las palabras del *prólogo* encontré la fórmula que quizá también satisfaga las exigencias de usted. [...] — El nuevo título (que conlleva alteraciones mínimas en 3 o 4 sitios) debe ser:

*Crepúsculo de los ídolos.*
O:
cómo se filosofa con el martillo.
De
F. N.

El sentido de las palabras, a fin de cuentas adivinable también de por sí, es, como queda dicho, el tema del *breve prólogo*» (CO VI, 266). Al amigo Overbeck, que le había proporcionado un pasaje de *Humano, demasiado humano* que deseaba introducir en el texto, le escribe el 18 de octubre lo siguiente: «Este escrito ya es una declaración de guerra centuplicada, con un lejano retumbar de truenos en las montañas; en primer plano contiene muchas cosas «alegres», del tipo de mi alegría en determinadas condiciones... Con este escrito uno puede instruirse con asombrosa facilidad sobre el grado de mi heterodoxia, la cual de hecho no deja piedra sobre piedra. Contra los *alemanes* lanzo en él un ataque en todos los frentes: no tendrás que lamentarte en cuanto a «ambigüedad». Esta raza irresponsable que tiene sobre la conciencia todos los grandes *malheurs* [desgracias] de la cultura y que en todos los momentos decisivos de la historia ha tenido algo «diferente» en la cabeza (— la Reforma en la época del Renacimiento; la filosofía kantiana cuando a duras penas se acababa de lograr en Inglaterra y Francia una forma de pensar *científica*; las «guerras de liberación» cuando apareció Napoleón, el único que hasta ahora ha sido bastante fuerte para hacer de Europa una UNIDAD política y *económica* —), hoy en la cabeza tiene el «Reich», esta recrudescencia del particularismo de los pequeños Estados y del atomismo cultural, en un momento en el que por vez primera se plantea la gran *cuestión de los valores*» (CO VI, 274-275). Nietzsche ha acentuado, por tanto, su talante guerrero, añadiendo esa sección en la que perfila los principales errores y las graves carencias de su país.

A su apreciado Georg Brandes, que había impartido en Dinamarca un curso universitario sobre su filosofía, le informa el 20 de octubre de su próxima publicación, y le trasmite el título y el subtítulo que tendrá. Desea enviarle ejemplares, también para el escritor sueco que Brandes ha tenido la amabilidad de presentarle, August Strindberg, y añade esta certera sentencia: «Este escrito es mi filosofía *in nuce* [en forma resumida] – radical hasta el crimen...» (CO VI, 277).

Las cartas de 13 y 14 de noviembre indican que la impresión de *Crepúsculo de los ídolos* está acabada, y su autor insiste en que ese escrito, «acaso el más radical que exista», llegó a estar concluido todavía durante su estancia en la Engadina, que se prolongó hasta casi el otoño (CO VI; 288-289). El 24 de noviembre ya tiene los primeros ejemplares, que le gustan mucho, y de inmediato elabora una lista para que la editorial los distribuya, comenzando por enviarle él mismo uno a su venerado J. Burckhardt. Imagina que pronto podrá haber incluso una traducción sueca del libro, del que está satisfecho, como le escribe a H. Koselitz un día después: «Confieso que el *Crepúsculo de los ídolos* me parece perfecto; no es posible decir cosas más decisivas con mayor claridad *y* delicadeza... Uno no puede aprovechar diez días de manera más útil, ya que el libro no me ha costado más tiempo», añade esta vez, contento por lo que ha sido capaz de lograr en un verano que se le antojaba desaprovechado (CO VI, 303).

Una carta de 9 de diciembre documenta sus deseos de conseguir personas competentes para una traducción francesa y una traducción inglesa de la obra, y las gestiones que comienza a hacer para que se inicien cuanto antes. A sugerencia de H. Taine, Nietzsche esboza el 17 de diciembre un borrador para que Jean Bourdeau, redactor en un par de buenas revistas francesas, asuma esa traducción, en el que dice: «Pondere, estimado señor, si el *Crepúsculo de los ídolos*, un libro muy radical en el pensamiento y atrevido en la forma, no se debería traducir. Confieso

sentir un placer de primer orden viéndome a mí mismo como un volumen de Paul Bourget ( que es un espíritu profundo y, a pesar de ello, no es pesimista —) — — — « el libro introduciría en mis ideas de la manera más rápida y fundamental; apenas puedo creer que sea posible dar más substancia en menos espacio. [...] Temo que no haya en absoluto libros más decisivos, más profundos y, si se tienen oídos, más estimulantes que el *Marteau des Idoles*: En él encuentra expresión una genuina crisis, pero ningún alemán tiene la menor idea al respecto — yo incluso soy lo contrario de un fanático y de un apóstol y no soporto ninguna sabiduría excepto si está condimentada con muchísima malicia y muchísimo buen humor. Mis libros no son aburridos ni siquiera en una sola ocasión — y a pesar de ello no hay ningún alemán que tenga la menor idea al respecto... Mi preocupación se debe a que en el instante en que uno se sitúa de manera moral ante uno de mis escritos, en ese mismo instante lo corrompe: por ello ha llegado ya la hora en que yo vuelva una vez más al mundo como francés —» (CO VI, 339-340). Unas líneas después, el borrador repite la propuesta de simplificación del título del libro: podría traducirse al francés sencillamente como *Marteau des Idoles* [esto es, según una nota del propio Nietzsche en otra misiva, como *Martillo de ídolos*].

Ese mismo día le escribe a Helen Zimmer, quien había presentado la obra de Schopenhauer a los ingleses, para que traduzca el libro a su lengua: «Ahora acaba de aparecer una cosa mía extremadamente radical, *Crepúsculo de los ídolos. O: cómo se filosofa con el martillo*. Se la envío — tal vez usted podría introducir esta obra en Inglaterra. Es antialemana y anticristiana *par excellence* — ¿no debería por ello causar un fuerte efecto sobre los ingleses? Mis argumentos son de una especie totalmente diferente de los que se han usado hasta ahora, — yo no soy en absoluto un ser humano, soy dinamita» (CO VI, 341-342). A Nietzsche le había alegrado mucho que H. Taine le hubiera escrito reconociéndole «*toutes mes audaces et finesses* [todas mis audacias y sutilezas]», como de inmediato añade y luego repite a otros amigos, orgulloso por tal comentario sobre su escrito (CO VI, 349).

Para darse a conocer en Francia, como le dice a August Strindberg el 18 de diciembre y le concreta a su editor C. G. Naumann dos días después, «quiero concertar primero una traducción de *Crepúsculo de los ídolos*: es un libro breve y propedéutico en sumo grado» (CO VI, 345). Y el día 29 informa que el antes citado redactor francés, J. Bourdeau, ha tomado en consideración su *Crépuscule des idoles* y que asímismo está haciendo gestiones para una traducción inglesa y otra italiana (CO VI, 359). En efecto, a Ruggero Bonghi le escribe tres borradores a finales de diciembre, marcados ya con la euforia de las misivas que anuncian la inminente locura, en los que dice que le envía el libro y le transmite el deseo de que pudiera leerse en italiano, así se podría presentar ante esa nación inteligente... Sus obras, que están perfectamente preparadas, «no son ya libros, sino destinos» (CO VI, 368-369). Tres días después se cumplía definitivamente el trágico destino de la mente del filósofo, ese libro fue el último que pudo ver editado, y fue también el primero que le ganó reconocimiento postumo.

En *Ecce homo* Nietzsche desarrolló sus ideas sobre *Crepúsculo de los ídolos* en un breve comentario de tres aforismos, que confirman y complementan lo visto en el epistolario, pues todos esos textos surgieron por la mismas fechas. A ellos nos remitimos. Su lectura destaca la importancia concedida a la verdad en este escrito, tanto la vieja verdad que ahora ha sido puesta cabeza abajo de manera alegre y demoledora, como la nueva que se anuncia con decisión y alegría. En

este sentido, resulta interesante que si bien por su proceso de gestación y de edición este libro aparecía antes como gemelo de *El caso Wagner*, su casi simultánea concepción y redacción, que casi coinciden con las de *El Anticristo*, lo presenta ahora como formando un dúo con este, hermanados ambos en su labor de derribar ídolos, «verdades» caducas, frutos maduros que iban cayendo de los árboles durante ese fecundo otoño en Turín.

Las notas que hemos confeccionado permiten demostrar que este escrito sintetiza muy bien las *heterodoxias* principales del filosofar nietzscheano, sus interrogantes a dos mil años de filosofía occidental, su cuestionamiento de Sócrates y Platón, de Spinoza y Kant, de Comte y Spencer. No son ocurrencias más o menos provocadoras, rabiosas o cínicas las que el libro contiene, aunque estén expresadas en poderosas fórmulas a veces desconcertantes, más bien condensan con hiriente precisión las consecuencias largamente meditadas de un pensamiento que reivindica el cuerpo y los sentidos, y que por eso mismo asesta golpes de martillo a los ídolos, a los falsos dioses a los que tantos sacrificios se les han ofrecido. Importa mucho, así pues, que todo lector se vaya introduciendo con valentía en esas sendas peligrosas que no reclaman acólitos de amén, sino autonomía individual, aprendizaje sostenido para saber ver y observar, pensar, hablar y escribir, y para poder hacerlo con disciplina, la que domina todo buen bailarín de pies ligeros.

Traducir este pequeño libro requeriría un trabajo en colaboración de varios escritores, familiarizados en diversos géneros de expresión, un buen poeta, un ensayista curtido, un crítico literario de fino gusto personal, un memorialista y autobiógrafo, un amante de los aforismos, ducho en acuñar sentencias breves e inolvidables, y un filósofo, experto en razonar con precisión a partir de una mirada de ojo de águila que abarque la historia entera de la filosofía. Ciertamente, la arquitectónica que lo sostiene es prodigiosa, diversa y plural, aunque apenas se perciba en una primera lectura, y en perfectible versión debida a la prosa de un solo traductor: comienza con un prólogo que está relacionado sobre todo con una especie de corto epílogo que cita un fragmento del *Zaratustra*, dedicados ambos al tema del subtítulo, «cómo se filosofa con el martillo». Entre ellos se engarzan diez secciones diferentes, cada una con un estilo propio y una problemática específica, que requieren fina atención al texto, a la textura o trama que las componen. Aquí y allá resuenan temas que remiten a la obra entera del pensador, como indican las notas, así como los resultados de sus amplias lecturas, literarias y científicas, históricas y filosóficas, pues la tempestividad de este intempestivo es muy superior a lo que aparenta, su biblioteca es bastante extensa, y no se limita, en modo alguno, a los clásicos greco-latinos. La genealogía, la psicología, la sintomatología y la semiótica de este médico de la cultura que, cuando llega el crepúsculo y el sol se pone en el ocaso y comienza la oscuridad, ha de confiar en su fino oído al auscultar tanto cuerpo enfermo, esas disciplinas auxiliares de su fisiología poco a poco identifican los rasgos nihilistas de tanta tesis religiosa y moral que hemos idolatrado, perdiendo así nuestras energías. El camino hacia la liberación y la libertad hay que recorrerlo asumiendo los riesgos. He aquí, así pues, la entrada óptima al laberinto. Para orientarse en la lectura, nada mejor que el lento y fino paladar del buen filólogo.

JOAN B. LLINARES

# PRÓLOGO

No es proeza nada pequeña conservar incólume la serenidad[1] en medio de un asunto tenebroso y de desmesurada responsabilidad: pues, en efecto, ¿qué sería más necesario que la serenidad? No sale bien ninguna cosa en la que no intervenga la alegría desbordante. Solo el exceso de fuerza es la prueba de la fuerza. — Una *transvaloración de todos los valores*, ese interrogante tan negro, tan descomunal, que deja en la sombra a aquel que lo plantea — asumir la misión de un destino semejante obliga a correr hacia el sol, a sacar de sí una seriedad onerosa, una seriedad que ha llegado a ser demasiado onerosa. Para esto todo medio es adecuado, todo «caso» es una verdadera fortuna. Ante todo, la *guerra*. La guerra ha sido siempre la gran sagacidad de todos los espíritus que se han concentrado demasiado en su interior, que se han hecho demasiado profundos[2]; incluso en la herida sigue habiendo fuerza que sana y salva. Desde hace mucho tiempo mi divisa ha sido una sentencia cuyo lugar de procedencia no explicito a la docta curiosidad: *increscunt animi, virescit vulnere virtus* [se acrecientan los ánimos, reverdece el vigor con la herida][3].

Otra curación, en ocasiones incluso más a propósito para mí, es *auscultar a los ídolos*... En el mundo hay más ídolos que realidades: ello es *mi* «mirada malvada» para este mundo, ello es también mi «*oído* malvado»... [4]. Plantear aquí un día preguntas con el *martillo* y escuchar, acaso, como respuesta, aquel famoso sonido cavernoso que habla de tripas flatulentas — qué fascinación para uno que tiene orejas incluso detrás de las orejas, — para mí, viejo psicólogo y atraparratas[5],

[1] El término *Heiterkeit*, importante en toda la obra de Nietzsche, pues desempeña en ella un explícito papel como propuesta positiva y como cuestión crítica a debatir e interpretar, no solo significa «serenidad», también contiene una referencia a la «alegría», a la «jovialidad», al «júbilo», al «buen humor», y, por tanto, según los contextos, la traducción puede acentuar dicho significado en detrimento del anterior, o bien recurrir a una expresión compuesta que los asuma, como «alegre serenidad».

[2] Probable referencia a Heráclito y al papel que desempeña la guerra en su pensamiento, indicando que la realidad de las cosas es ineluctablemente conflictiva, tensa lucha de opuestos en incesante movimiento. Cfr. Joan B. Llinares, «Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche», en *La guerra*, N. Sánchez Durá (ed.), Valencia, Pre-Textos, 2006, 35-75.

[3] Verso de Furio Anciate (*Furius Antias*) citado por Aulo Gelio (*Noches áticas*, XVIII, 11, 4). Formaba parte de un poema épico sobre las guerras címbricas escrito por aquel a principios del siglo I a. C. y del que Aulo Gelio transcribe un fragmento de seis versos, lo único que se conserva del citado poeta, probable ironía frente a los eruditos de biblioteca.

[4] Juego de palabras en el original: *böser Blick* también significa «mal de ojo», con lo cual, la nueva expresión *böses Ohr* remite tanto al «oído malvado» como al «mal de oído».

[5] En los borradores para este prólogo Nietzsche se autodefinía como psicólogo y como *viejo músico*, de ahí alusiones críticas como la del diapasón y la indirecta a los dioses como ídolos,

ante quien *tiene que hablar bien alto* justamente aquello que querría permanecer en silencio...

También este escrito — el título[6] lo delata — es ante todo un respiro, un sitio al sol, una escapada a la ociosidad de un psicólogo. ¿Quizá también una nueva guerra? ¿Y se ausculta a nuevos ídolos?... Este pequeño escrito es una *gran declaración de guerra*; y en lo que atañe a la auscultación de ídolos, esta vez no son ídolos de nuestro tiempo, sino ídolos *eternos*, los que aquí se tocan con el martillo como con un diapasón, — no hay en absoluto ídolos más viejos, más convencidos, más flatulentos... Ni tampoco más cavernosos... Esto no impide que sean los *más creídos*; tampoco se los denomina, en modo alguno, ídolos, sobre todo en el caso más noble...

*Turín*, 30 de septiembre de 1888,
el día en que finalizó el primer libro de la *Transvaloración de todos los valores*[7].

FRIEDRICH NIETZSCHE

---

que tienen a Wagner como blanco, sobre todo en el juego de palabras al que somete el famoso título *Ocaso* [o *Crepúsculo*] *de los dioses*. Recuérdese que por entonces acababa de publicar *El caso Wagner*. Lo de «atraparratas» es una posible alusión al famoso cuento *El flautista de Hamelín*.

[6] Este escrito se tituló previamente *Ociosidad de un psicólogo*, de ahí el comentario.

[7] Ese «primer libro», que pasó a ser todo él, es *El Anticristo*, cfr. nuestra introducción a los últimos fragmentos postumos de Nietzsche, «De los planes para *La voluntad de poder* a *Ecce homo* y *Nietzsche contra Wagner*. Otoño de 1887-comienzos de enero de 1889», en la que se exponen el proceso y los sucesivos cambios de planes editoriales en los últimos meses de vida lúcida de Nietzsche, F Nietzsche, *Fragmentos postumos, Volumen IV (1885-1889)*, ed. de D. Sánchez Meca, trad., intr. y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2006, 21-33. En adelante citaremos de forma abreviada como FP IV. La fecha de 30 de septiembre de 1888 aparece también indicada al final de AC, en el inicio de la «Ley contra el cristianismo», donde se la considera «el día de la salvación», el primer día del año uno de la nueva cronología reivindicada por Nietzsche.

## SENTENCIAS Y FLECHAS[1]

1.

La ociosidad es el comienzo de toda psicología[2]. ¿Cómo?, ¿sería la psicología un — vicio?[3]

2.

Incluso el más valiente de entre nosotros solo raras veces tiene la valentía que requiere lo que en realidad *sabe*...[4]

3.

Para vivir solitario se ha de ser un animal o un dios — dice Aristóteles[5]. Falta el tercer caso: se ha de ser lo uno y lo otro — *filósofo*...

4.

«Toda verdad es simple.» — ¿No es esto una mentira doblemente complicada?[6] —

---

[1] Una primera versión de estas sentencias se encuentra en FP IV, 11 [296], 442-447 y 15 [118], 667-670, cfr. las notas correspondientes, en las que se indica que varias de aquellas proceden, con mayor o menor literalidad, del *Journal des Goncourt, Premier volume: 1851-1861*, París, 1887. Este documento de notable valor literario y sociocultural fue redactado sobre todo por Jules hasta su muerte en 1870, y luego fue continuado por el otro hermano, Edmond, hasta la muerte de este en 1896. Nietzsche poseía en su biblioteca los tres primeros volúmenes de este *Journal*, que leyó y anotó mucho, así como varias otras obras de los Goncourt.

[2] Réplica nietzscheana a un refrán alemán que dice así: «la ociosidad es el comienzo de todos los vicios». Recuérdese que GD se llamaba en planes anteriores *Ociosidad de un psicólogo*.

[3] Cfr. FP IV, 11 [107], 397.

[4] Cfr. FP IV, otoño de 1887, 9 [52], 247.

[5] Cfr. *Política* 1253 a 29.

[6] Juego de palabras entre *einfach* y *zweifach*, «simple» y «complicado», pero también «de una cara» y «de dos caras», es decir, «unívoco, inequívoco» y «equívoco, ambiguo, ambivalente». En esta sentencia hay una crítica a Schopenhauer, quien consideraba que la simplicidad de su filosofía era una prueba de su verdad, y lo hacía citando la expresión del médico Hermann Boerhaave *simplex sigillum veri* [la simplicidad es un signo de lo verdadero], cfr. A. Schopenhauer, *Parerga y paralipómena I*, ed. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2006, 159 y nota 14. Nietzsche también extiende su crítica a Descartes, y para ello usa esa misma expresión latina, en el fragmento postumo del otoño de 1887, 9 [91], FP IV, 261-262.

5.

Que quede claro de una vez por todas, hay muchas cosas que yo quiero *no* saberlas. — La sabiduría le pone límites incluso al conocimiento[7].

6.

En su naturaleza salvaje es donde uno mejor se recupera de su innaturaleza, de su espiritualidad...

7.

¿Cómo?, ¿el ser humano no es sino un error de Dios?[8] ¿O Dios no es sino un error del ser humano? —

8.

*De la escuela de guerra de la vida.* — Lo que no me mata me hace más fuerte[9].

9.

Ayúdate a ti mismo: entonces te ayudará además todo el mundo. Principio del amor al prójimo.

10.

¡Que no cometa nadie ninguna cobardía contra sus propias acciones!, ¡que no las deje en la estacada después de haberlas realizado! — El remordimiento es indecente[10].

11.

¿Puede ser trágico un *asno*? — ¿Perecer por una carga que no se puede ni llevar ni tirar?... El caso del filósofo.

12.

Cuando uno tiene su *¿por qué?*, de la vida, entonces se lleva bien casi con todo *¿cómo?* — El ser humano *no* trata de lograr felicidad; solo el inglés lo hace[11].

---

[7] Puede leerse esta sentencia como una continuación crítica de la filosofía crítica de Kant.
[8] Cfr. AC, 48.
[9] Cfr. EH, Por qué soy tan sabio, 2. Posible referencia a las vacunas así como a la autosuperación.
[10] Cfr. FP IV, 11 [102], 397.
[11] Cfr. FP IV, 11 [104], 397. Crítica a las teorías utilitaristas de J. Bentham y J. S. Mill.

13.

El hombre ha creado a la mujer[12] — ¿y a partir de qué? De una costilla de su Dios, — de su «ideal»...

14.

¿Qué?, ¿vas buscando?, ¿querrías multiplicarte por diez, multiplicarte por cien?, ¿buscas adeptos? — ¡Busca *ceros*! —

15.

Los seres humanos postumos — yo, por ejemplo — son peor comprendidos que los tempestivos, pero mejor *oídos*. Digámoslo con mayor precisión: no somos comprendidos nunca — y *de ahí* nuestra autoridad...

16.

*Entre mujeres*. — «¿La verdad? ¡Oh, usted no sabe lo que es la verdad! ¿No es un atentado a todos nuestros *pudeurs* [pudores]?» —

17.

Ese es un artista como a mí me gustan, moderado en sus necesidades: en realidad solo quiere un par de cosas, su pan y su arte, — *panem et* Circen [pan y *Circe*]...[13].

18.

Quien no sabe poner su voluntad en las cosas introduce en ellas al menos un sentido: es decir, cree que allí dentro habría ya una voluntad (principio de la «fe»).

19.

¿Cómo?, ¿habéis elegido la virtud y el pecho elevado, y al mismo tiempo estáis mirando con envidia las ventajas de los que carecen de escrúpulos? — Pero con la virtud se *renuncia* a las «ventajas»... (para que un antisemita se lo ponga en la puerta de su casa)[14].

---

[12] Parodia del relato bíblico de la creación de la mujer, *Génesis*, 2, 24.

[13] Juego de palabras basado en el conocido adagio latino *panem et circenses* («pan y circo»), del poeta Juvenal, sustituyendo la última palabra del adagio por el nombre de la mítica hechicera Circe, que transformaba a los hombres en cerdos según se narra en el canto X de la *Odisea*. Es obvia la pulla contra Wagner.

[14] Una de las muchas pruebas que avalan que a Nietzsche se le deba considerar como un genuino anti-antisemita, aunque eso molestara mucho tanto a su cuñado como a su abusiva hermana.

20.

Una mujer perfecta hace literatura del mismo modo que hace un pecado pequeño: para hacer la prueba, sin darle importancia, mirando a su alrededor, por si alguien lo nota y *para que* alguien lo note...[15].

21.

Exponerse a situaciones en las que no es lícito tener virtudes aparentes de ningún tipo, en las que, por el contrario, como el funámbulo sobre su cuerda, uno o se cae o se mantiene en pie — o se marcha airoso...

22[16].

«Los malvados no tienen canciones.» — ¿Cómo es que los rusos las tienen?

23.

«Espíritu alemán»: desde hace dieciocho años[17] una *contradictio in adjecto* [contradicción en el adjetivo].

24.

Uno se torna cangrejo por eso, por ir buscando los comienzos. El historiador mira hacia atrás; al final aquello que *cree* también va atrasado.

25.

La satisfacción protege incluso del resfriado. ¿Se ha resfriado alguna vez una mujer que se supiera bien vestida? — Pongo por caso que apenas estuviera vestida.

26.

Desconfío de todos los sistemáticos y evito encontrarme con ellos. La voluntad de sistema es una falta de honradez.

27.

Se considera profunda a la mujer — ¿por qué? Porque en su caso nunca se llega al fondo. La mujer no es ni siquiera plana[18].

---

[15] Cfr. FP IV, 11 [59], 383.
[16] Cfr. FP IV, 18 [9], 705.
[17] Esto es, desde la fundación del No II Reich en 1871.
[18] Nietzsche aprovecha aquí una expresión de Gavarni recogida en el *Journal des Goncourt I*, 325.

28.

Cuando la mujer tiene virtudes masculinas, entonces es para salir corriendo; y cuando no tiene virtudes masculinas, entonces es ella misma la que sale corriendo.

29.

«¡Cuánto tenía que morder la conciencia en otro tiempo!, ¡qué buenos dientes tenía![19] — ¿Y hoy?, ¿qué le falta?» — Pregunta de un dentista.

30.

Pocas veces se comete una sola precipitación. En la primera uno hace siempre demasiado. Por ello precisamente solemos cometer después una segunda — y esta vez hacemos demasiado poco...

31.

El gusano que ha sido pisado se enrosca. Eso es inteligente. Con ello reduce la probabilidad de que lo pisen de nuevo. Dicho en el lenguaje de la moral: *humildad.* —

32.

Hay un odio a la mentira y a la simulación que procede de un concepto del honor que es susceptible; hay un odio similar que procede de la cobardía, en cuanto la mentira está *prohibida* por un mandamiento divino. Demasiado cobarde para mentir...

33.

¡Qué poco se necesita para ser feliz! El sonido de una gaita. — Sin música la vida sería un error[20]. El alemán se imagina al mismo Dios cantando canciones[21].

34.

*On ne peut penser et écrire qu'assis* [No se puede pensar ni escribir más que sentado] (G. Flaubert)[22]. — ¡Con esto te tengo, nihilista! La carne de las posade-

---

[19] Alusión al remordimiento (de conciencia), *Gewissensbiss* en alemán.

[20] Cfr. carta a Peter Gast de 15 de enero de 1888, CO VI, 100.

[21] Por la astuta manera de construir la frase y por un debate que tuvo Nietzsche con Heinrich Köselitz al respecto, en el que insistió en que la gracia estaba en considerar gramaticalmente a Dios en nominativo, puede entenderse, por tanto, o bien que el alemán se imagina así a Dios, cantando, o que el alemán se considera a sí mismo como un Dios cantarín, ambas lecturas son posibles. Nietzsche alude a versos de un poema de Ernst Moritz Arndt (1779-1860) titulado *Des Deutschen Vaterland.*

[22] Cfr. el prólogo de Guy de Maupassant a *Lettres de Gustave Flaubert à George Sand*, París, 1884, III (BN).

ras es justamente el *pecado* contra el espíritu santo. Solo tienen valor los pensamientos *que se han paseado.*

35.

Hay casos en que somos como caballos, nosotros, los psicólogos, y nos inquietamos: vemos delante de nosotros nuestra propia sombra que oscila subiendo y bajando[23]. El psicólogo ha de alejar *de sí mismo* la mirada para ver algo[24].

36.[25]

¿Que si nosotros, los inmoralistas, *ocasionamos daños* a la virtud? — En una medida tan exigua como los anarquistas a los príncipes. Solo desde que hay tiros contra estos vuelven a estar sentados con firmeza en su trono. Moraleja: *hay que dar tiros a la moral.*

37[26].

¿Corres *por delante*? — ¿lo haces como pastor?, ¿o como excepción? Un tercer caso sería el que sale huyendo... *Primer* caso de conciencia.

38.

¿Eres auténtico?, ¿o no eres más que un actor?, ¿un representante?, ¿o eso mismo que ha sido representado? — En fin de cuentas no dejas de ser sino un actor simulado... *Segundo* caso de conciencia.

39.

*Habla el desilusionado.* — Yo buscaba personas con grandeza, y no encontré nunca sino los *monos* del ideal que tenían.

40.

¿Eres uno de los espectadores?, ¿o de los que arriman el hombro? — ¿o de los que apartan la vista y pasan de largo?... *Tercer* caso de conciencia.

41[27].

¿Quieres ir acompañado?, ¿o ir por delante?, ¿o bien quieres ir a la tuya?... Uno ha de saber *que* quiere y *qué* es lo que quiere. *Cuarto* caso de conciencia.

---

[23] Alusión a Bucéfalo, el caballo de Alejandro Magno, que se asustaba de su sombra.

[24] Juego de palabras con *absehen* y *sehen*, «alejar la mirada» y «ver», respectivamente, indicando la necesidad de la distancia, de distanciarse de sí mismo e incluso de prescindir de uno mismo para poder ver y para hacerlo con claridad y serenidad.

[25] Cfr. FP IV, 10 [107], 332.

[26] Cfr. FP IV, 10 [145], 344 y 11 [1], 369.

[27] Cfr. FP IV, 11 [1], 369.

42.

Para mí eran escalones, subí apoyándome en ellos, — para hacerlo tuve que pasar por encima de ellos. Pero opinaban que yo quería ponerme a descansar sobre ellos...

43.

¡Qué importa que sea *yo* el que tenga el derecho y la razón! Los *tengo* y hasta en exceso. — Y quien hoy ríe mejor será también el último en reír[28].

44[29].

Fórmula de mi felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta*...

## El problema de Sócrates[30]

1

Sobre la vida, en todas las épocas los muy sabios han juzgado igual: *no vale nada*... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo sonido, — un sonido lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo al morir: «vivir — quiere decir estar enfermo mucho tiempo: debo un gallo a Asclepio [Esculapio] Salvador»[31]. Incluso Sócrates estaba harto. — ¿Qué *prueba* esto? ¿Qué *indica*? — En otro tiempo se habría dicho (— ¡oh, se ha dicho, y bastante alto, y nuestros pesimistas los primeros!): «¡Aquí, en todo caso, algo ha de ser verdadero! El *consensus sapientium* [consenso de los sabios] prueba la verdad.» — ¿Seguiremos hoy hablando así?, ¿nos es *lícito* hacerlo? «Aquí, en todo caso, algo ha de estar *enfermo*» – la respuesta que *nosotros* damos dice así: ¡a esos, a los muy sabios de todas las épocas[32], primero se los debería examinar de cerca! ¿Quizá ya ninguno de ellos estaba firme sobre las piernas?, ¿eran tardíos?, ¿se tambaleaban?, ¿eran *décadents* [decadentes]? ¿Aparece quizá la sabiduría en la tierra como un cuervo al que entusiasma un ligero olor a carroña?...[33].

---

[28] Modificación del refrán «quien ríe el último, ríe mejor», insinuando que quien ahora ríe, después dejará de reir y llorará.

[29] Cfr. AC, 1, conclusión del aforismo.

[30] Con este título y este apartado, según los editores G. Colli y M. Montinari, debía comenzar el capítulo «Filosofía como *décadence*» si se toma en cuenta uno de los planes para *La voluntad de poder*. a saber, el fragmento postumo 15 [5], redactado durante la primavera de 1888, FP IV, 622.

[31] Platón, *Fedón*, 118 a.

[32] Según los editores, expresión tomada de Goethe, concretamente del poema «*Kophtisches Lied* [*Canción copta*]», citado también en *Humano, demasiado humano I*, aforismo 110, cfr. OC, III, 125, en donde están traducidos los versos de ese poema por Marco Parmeggiani.

[33] Según los editores, en el cuaderno 14, redactado durante la primavera de 1888, hay dos versiones previas de la parte final de este aforismo, desde «¿Qué prueba esto?...» hasta el final.

2

A mí mismo esta irreverencia, a saber, que los grandes sabios son *tipos de la decadencia*, se me ocurrió por vez primera precisamente en un caso en que el prejuicio docto e indocto se le opone con máxima fuerza: yo reconocí a Sócrates y a Platón como síntomas de decaimiento, como instrumentos de la disolución griega, como pseudogriegos, como antigriegos (*El nacimiento de la tragedia*, 1872). Ese *consensus sapientium* — esto lo he entendido cada vez mejor — lo que menos prueba es que tuvieran razón en aquello en que coincidían: dicho consenso prueba más bien que ellos mismos, esos muy sabios, coincidían *fisiológicamente* en alguna cosa, para adoptar — para *tener que* adoptar — la misma actitud negativa ante la vida. Los juicios, los juicios de valor sobre la vida, a favor o en contra, no pueden, en última instancia, ser verdaderos nunca: solo tienen valor como síntomas, solo entran en consideración como síntomas, — en sí, tales juicios son estupideces[34]. Uno ha de extender por completo sus dedos hacia ella y hacer la prueba de coger[35] esta asombrosa *finesse* [finura], a saber, *que el valor de la vida no puede ser justipreciado*. No por un viviente, porque tal individuo es parte[36], es más, incluso objeto de litigio, y no juez; no por un muerto, por una razón diferente. — Ver un problema en el *valor* de la vida por parte de un filósofo continúa siendo en dicha medida incluso un reparo contra él, un signo de interrogación respecto a su sabiduría, una falta de sabiduría[37]. — ¿Cómo?, ¿y todos esos grandes sabios — no solo habrían sido *décadents* [decadentes], sino que ni siquiera habrían sido sabios? — Pero vuelvo al problema de Sócrates.

3

Sócrates pertenecía, por su ascendencia, al pueblo más bajo: Sócrates era plebe. Se sabe, incluso todavía se ve, qué feo era. Pero la fealdad, una objeción en sí, es entre griegos casi una refutación. ¿Era Sócrates en absoluto un griego? La fealdad es con bastante frecuencia la expresión de una evolución cruzada, de una evolución *obstaculizada* por el cruce. En otro caso aparece como una evolución *descendente*. Aquellos criminalistas que son también antropólogos nos dicen que el criminal típico es feo: *monstrum in fronte, monstrum in animo* [monstruo de rostro, monstruo de ánimo][38]. Pero el criminal es un *décadent*. ¿Era Sócrates un criminal típico? — Al menos esto no lo contradiría aquel célebre juicio de fisono-

---

[34] Según los editores, de estas tres líneas existe una versión previa en el ya citado cuaderno 14.

[35] «Coger [*fassen*]» usado aquí tanto en el sentido literal de «asir, agarrar, capturar», como en el figurado de «comprender, captar, entender», como cuando se pregunta después de un chiste basado en un atrevido juego de palabras: «¿Lo has cogido?».

[36] En el preciso sentido jurídico de inadmisible parcialidad que resulta del hecho de ser un mismo individuo «juez y *parte* [*Partei*]» a la vez.

[37] Juego de palabras con *Weisheit*, *Unweisheit* y *Weisen*, esto es, sabiduría, falta de sabiduría (es decir, ignoracia, insapiencia) y los sabios (que carecen de sabiduría).

[38] Nietzsche retoca la anécdota referida por Cicerón (*Disputaciones tusculanas*, IV, 37, 80) según la cual, estando de visita en Atenas en cierta ocasión el fisonomista tracio Zópiro, en una reunión, en la que estaba presente Sócrates, le atribuyó muchos vicios basándose en los rasgos de su fisonomía. Al provocar las risas de los demás, que no reconocían tales vicios en Sócrates, fue éste quien salió en defensa de Zópiro, afirmando que tales vicios habían sido, en efecto, innatos en él, pero que se había librado de ellos mediante el uso de la razón. Nietzsche cita la

mista, que tan chocante pareció a los amigos de Sócrates. Un extranjero, experto en fisonomía, cuando pasaba por Atenas, le dijo a Sócrates a la cara, que *era* un *monstrum*, — que escondía en él mismo todos los vicios y apetitos malos. Y Sócrates contestó simplemente: «¡Usted me conoce, señor!» —

4

No solo el desorden y la anarquía admitidos en los instintos indican *décadence* [decadencia] en Sócrates: de igual modo también la indican la superfetación de lo lógico y esa *malignidad de raquítico*[39] que lo caracterizan. No olvidemos tampoco esas alucinaciones auditivas que, como «demón de Sócrates»[40], se han interpretado en clave religiosa. Todo es en él exagerado, *buffo* [bufo], caricatura, todo está al mismo tiempo escondido, tiene segundas intenciones, es subterráneo[41]. – Trato de entender de qué idiosincrasia procede esa ecuación socrática de razón = virtud = felicidad: esa ecuación, la más extravagante que existe y que tiene en contra suya, en particular, todos los instintos del heleno más antiguo[42].

5[43]

Con Sócrates el gusto griego da un cambio brusco a favor de la dialéctica: ¿qué sucede aquí propiamente? Ante todo, con esto queda vencido un gusto *noble*; la plebe se sitúa arriba con la dialéctica. Antes de Sócrates se rechazaban en la buena sociedad las maneras dialécticas: se las consideraba como malas maneras, ponían en ridículo. A la juventud se la prevenía contra ellas. También se desconfiaba de toda presentación semejante de las razones de cada cual. Las cosas honradas, lo mismo que las personas honradas, no llevan sus razones en la mano de ese modo. Es indecente exhibir todos los dedos, los cinco. Es poco valioso lo que tiene que ser demostrado. En cualquier lugar en que la autoridad sigue formando parte de las buenas costumbres, en que no «se dan razones», sino que se dan órdenes, el dialéctico es una especie de gracioso: se ríen de él, no lo toman en

---

anécdota a partir de la obra de G. Chr. Lichtenberg. *Ueber Physiognomik*, de *Vermischte Schriften*, Göttingen, 1867, 4, 31, ejemplar que tenía en su biblioteca.

39 Como sabe el lector del «Primer Tratado» de *La genealogía de la moral*, Nietzsche distingue entre «bueno y malo [*gut und schlecht*]» y «bueno y malvado (o perverso, maligno) [*gut und böse*]», y también, por consiguiente, entre «maldad [*Schlechtigkeit*]» y «malignidad (o perversidad) [*Bosheit*]», los sustantivos correspondientes. Nuestra traducción intenta mantener esta significativa distinción.

40 Cfr. Platón, *Apología de Sócrates*. 31 d. Repárese en que Nietzsche habla de «*Dämonion*», ya en OC I, GT 13, 389 utilizaba esta misma expresión, el «demón de Sócrates» y en GT 14, 392 se refería al «demónico Sócrates», imagen o fuerza, como dice en FP I, 1 [43], que expresa «lo inconsciente» y que no tiene nada que ver con el «diablo» o «demonio» de la tradición cristiana, ni con el «Satán» de la tradición bíblica, sino con el «dáimon (o demón)» y los «dáimones (o demones)» de la tradición filosófica griega.

41 Cfr. *supra*, GD. Incursiones de un intempestivo, 45, y las notas correspondientes sobre la lectura nietzscheana de Dostoievski.

42 Según los editores, en una hoja de una carpeta con esbozos y planes de mayo-octubre de 1888, la ecuación más antigua decía así: «virtud = instinto = inconsciencia de fondo [*Grund-Unbewusstheit*]».

43 Según los editores, los aforismos 5, 6 y 7 tienen un par de versiones previas en el citado cuaderno 14 de la primavera de 1888, la última de ellas ya prácticamente idéntica a la definitiva.

serio. — Sócrates fue el gracioso que se *hizo tomar en serio*: ¿qué sucedió aquí propiamente? —

6

Solamente se elige la dialéctica cuando no se tiene ningún otro medio. Se sabe que con ella se despierta desconfianza, que ella persuade poco. Nada es más fácil de borrar que un efecto-de-dialéctico: la experiencia de toda reunión en que haya discursos lo prueba. La dialéctica solo puede ser *legítima defensa*[44] en las manos de quienes no tienen ya otras armas. Es necesario que uno tenga que *obtener por la fuerza* su derecho: antes no se hace ningún uso de ella. Por eso los judíos fueron dialécticos; el zorro Reinecke[45] lo fue: ¿cómo?, ¿y Sócrates también lo fue? —

7

— ¿Es la ironía de Sócrates una expresión de rebeldía?, ¿de resentimiento plebeyo?, ¿disfruta como oprimido su propia ferocidad en las cuchilladas del silogismo?, ¿se *venga* él de los aristócratas a los que fascina? — Uno tiene en la mano, en cuanto dialéctico, un instrumento implacable; con él puede hacer de tirano; pone en ridículo al vencer. El dialéctico deja a cargo de su adversario la demostración de que no es ningún idiota: hace rabiar, hace al mismo tiempo que otros se queden sin recursos. El dialéctico *priva de potencia*[46] el intelecto de su adversario. — ¿Cómo?, ¿es la dialéctica en Sócrates solamente una forma de la *venganza*?

8

He dado a entender con qué podía Sócrates producir rechazo: queda por aclarar, aún más, *que* fascinaba. — Una aclaración es que descubrió una nueva especie de *agón* [certamen], que en esto fue el primer maestro de esgrima para los círculos aristocráticos de Atenas. Fascinaba en la medida en que tocaba el impulso agonal de los helenos, — introdujo una variante en la modalidad griega de lucha entre los jóvenes y los adolescentes. Sócrates fue también un gran *erótico*[47].

---

[44] La palabra «*Notwehr*» es una palabra compuesta de «*Wehr*», «defensa, arma defensiva» y «*Not*», «necesidad, apuro, urgencia», e incluso «calamidad», si es grave y afecta al ámbito público [«*allgemeine Not*», «calamidad general»]. Su significado habitual se refiere a las armas o recursos que no hay más remedio que utilizar en casos de apremiante necesidad o de seria gravedad, en una «*Notlage*», «situación crítica», en que puede estar en juego la vida, esto es, «arma con la que defenderse en situación apurada», y, de ahí, el término jurídico en que se ha convertido, «(en) legítima defensa». Los ejemplos citados aparecen en posteriores aforismos (el 9 y el 10) de esta misma sección.

[45] Referencia al poema de Goethe de 1794 *Reineke Fuchs*, que aprovechaba la versión alemana de J. Ch. Gottsched, publicada en 1752, de unos relatos satíricos medievales franceses (siglos XII y XIII) que se conocen como *Roman de Renard*.

[46] Este neologismo creado por Nietzsche podría traducirse literalmente como «*despotenciar* [depotenzieren]».

[47] Cfr. diferentes textos de Platón, por ejemplo, *Lisis* 204 c, *El Banquete* 177 d-e, *Fedón* 257 a.

9

Pero Sócrates aún adivinó más cosas. Vio *la zona trasera*[48] de sus atenienses nobles; comprendió que *su* caso, la idiosincrasia de su caso, no era ya ningún caso excepcional. La misma especie de degeneración se preparaba en silencio en todo lugar: la antigua Atenas caminaba hacia su final. — Y Sócrates comprendió que todo el mundo tenía *necesidad* de él, - de su remedio, de su cura, de su truco personal para la auto-conservación... En todas partes los instintos estaban en anarquía; en todas partes se estaba a dos pasos del exceso: el *monstrum in animo* era el peligro general. «Los impulsos quieren hacer de tirano; hay que inventar un *contratirano* que sea más fuerte...» Cuando aquel fisonomista le hubo desvelado a Sócrates quién era él, a saber, una cueva de todos los apetitos malos, el gran irónico todavía dejó que se oyera una frase que da la clave de su caso. «Eso es verdad, dijo, pero he llegado a ser dueño de todos.» *¿Cómo* llegó Sócrates a ser dueño de *sí?* — En el fondo su caso era solamente el caso extremo, solamente el que más saltaba a la vista de aquello que entonces comenzaba a convertirse en calamidad general: que nadie era ya dueño de sí, que los instintos se volvían unos *contra* otros. El fascinaba por ser este caso extremo — su fealdad, que infundía miedo, lo expresaba a los ojos de todos: fascinaba, como se comprende por sí mismo, aún más intensamente como respuesta, como solución, como apariencia de *cura* de este caso. —

10

Cuando se tiene necesidad de hacer de la *razón* un tirano, como hizo Sócrates, tiene que haber un peligro no pequeño de que otra cosa haga de tirano. Entonces se adivinó la racionalidad como *salvadora*, ni Sócrates ni sus «enfermos» eran libres de ser racionales, — era *de rigueur* [de rigor], era su *último* remedio. El fanatismo con que toda la reflexión griega se lanza a la racionalidad delata una situación crítica: se estaba en peligro, se tenía una única elección: o bien perecer o bien – ser *absurdamente racionales*... El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón está patológicamente condicionado; de igual modo su aprecio de la dialéctica. Razón = virtud = felicidad significa simplemente: es necesario imitar a Sócrates y colocar aquí de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una *luz diurna* — la luz diurna de la razón. Es necesario, a toda costa, ser inteligente, claro, lúcido: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo*...

11

He dado a entender con qué fascinaba Sócrates: parecía ser un médico, un salvador. ¿Es necesario aún señalar el error que había en su creencia en la «racio-

[48] Expresión metafórica basada en una preposición, «*hinter*», «detrás», usada aquí en acusativo con indicación de dirección, significando la trayectoria de la mirada hacia lo que hay «detrás de alguien», lo que se halla «a sus espaldas» en sentido físico, pero también la indagación hacia «la parte oculta, lo que se esconde, lo que no se ofrece a la mirada frontal», hacia «la trastienda» o «las segundas intenciones», etcétera.

nalidad a toda costa»? — Es un autoengaño por parte de los filósofos y moralistas imaginarse que, por hacer la guerra contra la *décadence*, ya salen de ella. El llevar a cabo esa salida excede su fuerza: lo que ellos escogen como remedio, como salvación, no es a su vez más que una expresión de la *décadence* — ellos *alteran* la expresión de ésta, pero a ella misma no la eliminan. Sócrates fue un malentendido; *toda la moral del mejoramiento, también la cristiana, fue un malentendido*... La luz diurna más deslumbrante, la racionalidad a toda costa, la vida lúcida, fría, cauta, consciente, sin instinto, en oposición a los instintos, no fue más que una enfermedad, no fue más que otra enfermedad[49] — y en modo alguno un camino de regreso a la «virtud», a la «salud», a la felicidad... *Tener que* combatir los instintos — esta es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida *asciende*, felicidad es igual a instinto. —

12

– ¿Llegó a comprender esto él, el más inteligente de todos los que se han engañado a sí mismo? ¿Acabó por decirse esto, en la *sabiduría* de su coraje ante la muerte?... Sócrates *quería* morir: — no se la dio Atenas, *él* se dio la copa de veneno, él obligó a Atenas a darle la copa de veneno... «Sócrates no es médico, se dijo a sí mismo en voz baja: solo la muerte es aquí el médico... Sócrates mismo solamente ha estado enfermo durante mucho tiempo...»

## La «razón» en la filosofía

1

Usted me pregunta ¿qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?...[50] Por ejemplo, su carencia de sentido histórico, su odio a la representación misma del devenir, su egipticismo[51]. Los filósofos creen tributar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, cuando la tratan *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno][52], — cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios eran momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Ellos matan, rellenan para disecar, esos señores que rinden culto a los ídolos conceptuales, cuando adoran, — se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la edad, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, — incluso refutaciones. Lo que es [*was ist*] no *deviene*; lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en el ente [*das Seiende*][53]. Pero, como no pue-

[49] Traducimos la matizada reiteración que aparece en el original y que, por esa razón, pensamos que no debe suprimirse en castellano: «*eine Krankheit, eine andere Krankheit*».

[50] Según los editores, la fórmula «filosofía como idiosincrasia» aparece en una hoja de una carpeta con anotaciones de mayo-octubre de 1888.

[51] Cfr. MA, 2, en OC III, 76.

[52] Esta expresión, más habitual como *sub specie aeternitatis*, es usada sobre todo por Spinoza, cfr. *Tratado de la reforma del entendimiento*, 108; *Etica*, V.ª parte, prop. XXII.

[53] «*Das Seiende*», es decir, «lo que es» o «el ente». Sobre el significado y el por qué de esta opción, cfr. Nietzsche, *Antología*, ed. y trad. de J. B. Llinares y G. Meléndez, Barcelona, Penín-

den apoderarse de él, buscan razones de por qué se les retiene. «Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos el ente: ¿dónde se esconde el engañador?»[54] — «Lo tenemos, gritan muy felices, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que en otras ocasiones también son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo *verdadero*[55]. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [*Historie*][56], de la mentira, — la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es «pueblo». ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! — ¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo*, esa deplorable *idee fixe* [idea fija] de los sentidos![57], ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante atrevido para portarse como si fuera real!...»

2

Pongo aparte, con alta consideración, el nombre de *Heráclito*. Mientras que el resto del pueblo de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque estos mostraban multiplicidad y mutación, él rechazó su testimonio porque mostraban las cosas como si tuvieran permanencia y unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eleatas ni como creía él, — no mienten en modo alguno. Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que en primer lugar introduce la mentira, por ejemplo, la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la permanencia... La «razón» es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Siempre que muestran el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero Heráclito tendrá eternamente razón al afirmar que el ser es una ficción vacía. El mundo «aparente» es el único: el «mundo verdadero» no es más que una *mentira añadida*...

3

— ¡Y qué sutiles instrumentos de observación tenemos en nuestros sentidos! Esa nariz, por ejemplo, de la que ningún filósofo ha hablado todavía con veneración y gratitud, es hasta este momento incluso el instrumento más delicado que está a nuestra disposición: es capaz de detectar incluso diferencias mínimas de

sula, 2003 (1.ª ed., 1988), 235 (154-155).

[54] Probable alusión al «genio maligno» de Descartes, cf. *Meditaciones*, I.

[55] Según los editores, la distinción entre mundo verdadero y mundo aparente está tratada en el ya varias veces citado cuaderno de la primavera de 1888, esto es, en los *fragmentos póstumos* del *Vol. IV* de las pp. 507 ss. (cuaderno número 14) de la citada traducción castellana de J. L. Vermal y J. B. Llinares publicada por la editorial Tecnos. Esto mismo se ha de decir de ciertas consideraciones en torno a Heráclito que aparecen en el aforismo siguiente.

[56] Aunque en otras ocasiones, por ejemplo, en la *Segunda* de las *Consideraciones Intempestivas*, Nietzsche se sirve de la distinción entre «*Geschichte*» [la historia, los acontecimientos que suceden, *res gestae*] e «*Historie*» [la historiografía, los estudios históricos, *historia rerum gestarum*], aquí utiliza este segundo término como concepto global, probablemente por sus abundantes lecturas francesas y el predominio cultural reivindicado de esta lengua en la época de gestación de este escrito.

[57] Cfr. Za I, De los despreciadores del cuerpo; JGB, 19.

movimiento que ni siquiera el espectroscopio detecta. Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, — en que hemos aprendido a seguir agudizándolos, armándolos, pensándolos hasta el final. El resto es monstruosidad y todavía no ciencia: quiero decir, es metafísica, teología, psicología, teoría del conocimiento. *O* ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica, y esa lógica aplicada, la matemática[58]. En ellas la realidad no llega a aparecer, ni siquiera como problema; y tampoco como la cuestión de qué valor tiene en general semejante convención de signos que es la lógica. —

4

La *otra* idiosincrasia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, *como* comienzo, lo que viene al final — ¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir! — los «conceptos más elevados», es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se volatiliza. Esto es, de nuevo, tan solo la expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* brotar de lo inferior, no le es *lícito* haber brotado absolutamente de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo][59]. La procedencia desde algo distinto se considera como una objeción, como un cuestionamiento del valor. Todos los valores supremos son de primer rango, todos los conceptos más elevados, el ente [*das Seiende*], lo incondicionado, el bien, lo verdadero, lo perfecto — todo ello no puede haber devenido, por consiguiente *tiene que* ser *causa sui*. Pero todo ello tampoco puede ser desigual si relacionamos entre sí a tales conceptos, todo ello no puede estar en contradicción consigo mismo... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto «Dios»... Lo último, lo más diluido, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo]... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas![60] — ¡Y lo ha pagado caro!...

5

— Contrapongamos a esto, por fin, de qué manera tan distinta *nosotros* (— digo nosotros por cortesía...) consideramos el problema del error y de la apariencia. En otro tiempo se tomaba la mutación, el cambio, el devenir en general como prueba de apariencia, como signo de que ahí tiene que haber [*sein*] algo que nos induce a error. Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la

---

[58] Probable crítica a Gustav Teichmüller (1832-1888), que había sido catedrático de filosofía en la Universidad de Basilea, en especial a su libro *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882).

[59] Cfr. JGB, 21.

[60] Como más adelante volverá a aparecer en Incursiones de un intempestivo 23, así como en otros textos, Nietzsche juega con el nombre de Spinoza y la palabra alemana *Spinne*, «araña», así como el verbo *spinnen*, «hilar», «tejer (telarañas)», que remite metafóricamente a «tramar», «elucubrar», «hacerse un lío», «pasarse de la raya pensando», y, de ahí, «volverse majareta» y acabar estando «loco de remate». Con este juego de palabras se burla Nietzsche de los metafísicos.

razón nos fuerza a poner unidad, identidad, permanencia, substancia, causa, coseidad, ser, nos vemos en cierto modo enredados en las mallas del error, *necesitados* de error[61]; aun cuando, en virtud de una estricta comprobación en nosotros, estemos muy seguros *de que* ahí está el error. Ocurre con esto lo mismo que con los movimientos del gran astro: en ellos el error tiene de abogado permanente a nuestro ojo, en lo anterior, a nuestro *lenguaje*. Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando nos concienciamos de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la *razón*. *Ese fetichismo* ve en todas partes agentes y acciones: cree en la voluntad como la causa en general; cree en el «yo», cree en el yo como ser, en el yo como substancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo — de este modo *crea* ante todo el concepto «cosa»... En todas partes el ser es puesto por el pensamiento de modo suplementario, es *introducido subrepticiamente* como causa; de la concepción del «yo» se sigue en primer lugar, como derivado, el concepto «ser»... Al comienzo se encuentra un error que es la gran fatalidad, a saber, el error de que la voluntad es algo que *produce efectos*, — de que la voluntad es una *facultad*... Hoy sabemos que no es más que una palabra... Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó de sorpresa a la consciencia de los filósofos la *seguridad*, la *certeza* subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que estas mismas categorías no podían proceder de la empiria, — la empiria entera, decían, está, en efecto, en contradicción con ellas. *¿De dónde proceden, pues?* — Y tanto en la India como en Grecia se cometió el mismo desacierto: «nosotros tenemos que haber vivido ya alguna vez en un mundo más alto[62] (— en lugar de *en un mundo mucho más bajo*: ¡lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡*pues* tenemos la razón!»... De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza de persuasión más ingenua que el error acerca del ser, tal como lo formularon, por ejemplo, los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos! — También los adversarios de los eleatas sucumbieron incluso a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito, cuando inventó su *átomo*... La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja mujerzuela engañadora! Temo que no vamos a librarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...[63].

## 6

Se me estará agradecido si compendio un discernimiento tan esencial, tan nuevo, en cuatro tesis: así facilito la comprensión, así provoco la contradicción.

*Primera proposición*. Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, — otra especie *distinta* de realidad es absolutamente indemostrable.

[61] Difícil expresión, construida con un galicismo, «nezessitiert *zum Irrtum*», en la que no debe perderse el matiz de exigencia que lleva implicado, el de tener que caer en algo, tener que cometer algo, tener que ir hacia algo, hacia el «error» en este caso.

[62] Alusión a versiones, por ejemplo, pitagóricas, de la reencarnación, y a la teoría platónica de la reminiscencia (*Menón*, 81 a-e; *Fedón*, 75 a-77 a).

[63] Según los editores, en el cuaderno 14 de la primavera de 1888 hay una primera versión de toda la parte final de este aforismo.

*Segunda proposición.* Los signos distintivos que se le han dado al «ser verdadero» de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada*, — se ha construido el «mundo verdadero» a partir de la contradicción con el mundo real: un mundo aparente de hecho, en cuanto no es más que una ilusión *óptico-moral*.

*Tercera proposición.* Inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de este no tiene sentido en modo alguno, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de sospecha de la vida: en este último caso nos *vengamos* de la vida con la fantasmagoría de una vida «distinta», de una vida «mejor».

*Cuarta proposición.* Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente», sea al modo del cristianismo, sea al modo de Kant (en último extremo, un cristiano *taimado*), no es más que una sugestión de la *décadence*, — un síntoma de vida *descendente*... Que el artista estime más la apariencia que la realidad no es ninguna objeción contra esta proposición. Pues «la apariencia» significa aquí la realidad *una vez más*, solo que en una selección, en una intensificación, en una corrección El artista trágico *no* es ningún pesimista, — dice precisamente *sí* incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisíaco*...[64].

## Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula[65]

### Historia de un error

1. El mundo verdadero, alcanzable para el sabio, el piadoso, el virtuoso, – él vive en ese mundo, *él es ese mundo*.

(La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la proposición «yo, Platón[66], *soy* la verdad».)

2. El mundo verdadero, inalcanzable por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).

(Progreso de la Idea: ésta se hace más sutil, más insidiosa, más inaprensible, – *se hace mujer*, se hace cristiana...)

3. El mundo verdadero, inalcanzable, indemostrable, imprometible, pero, ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo.

(En el fondo, el viejo sol, pero atravesando la niebla y el escepticismo; la Idea se ha hecho sublime, pálida, nórdica, königsberguense[67].)

4. El mundo verdadero – ¿inalcanzable? En todo caso, inalcanzado. Y, en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consola-

---

[64] Cfr. el fragmento postumo 14 [14] de la primavera de 1888 donde el mismo Nietzsche expone el sentido en el que él usa este adjetivo, FP IV, 511-512.

[65] Según los editores, un proyecto de la primavera de 1888 para la obra *La voluntad de poder* consideraba este capítulo como el primero de dicha obra, cfr. el fragmento postumo 14 [156] en FP IV, 583.

[66] Según los editores, en una anotación del cuaderno citado en la nota anterior, una versión previa de esta frase decía: «yo, Spinoza». Ese cuaderno contiene otras ligeras variantes de este apartado.

[67] Königsberg, en la Prusia Oriental, actualmente Kaliningrado, es, como bien se sabe, la ciudad en la que vivió e impartió clases I. Kant.

dor, redentor, generador de obligaciones: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido?...

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El «mundo verdadero» — una idea que ya no sirve para nada, que ni siquiera ya obliga, — una idea que se ha hecho inútil, superflua, *por consiguiente* una idea refutada: ¡eliminémosla!

(Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* [buen sentido] y de la alegre serenidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizá el aparente?... ¡No, de ningún modo!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*

(Mediodía[68]; instante de la sombra más corta; final del error más duradero; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA[69] [COMIENZA ZARATUSTRA].)

## LA MORAL COMO CONTRANATURALEZA[70]

### 1

Todas las pasiones tienen una etapa en que son simplemente nefastas, en que, con el peso de la estupidez, tiran de sus víctimas hacia abajo – y una etapa posterior, mucho más tardía, en que las pasiones se casan con el espíritu, en que se «espiritualizan». En otro tiempo, a causa de la estupidez que había en la pasión, se hacía la guerra a la pasión misma: la gente se conjuraba para aniquilarla, — todos los viejos monstruos de la moral están unánimes en ello, «*il faut tuer les passions*» [es preciso matar las pasiones]. La fórmula más famosa para esto se encuentra en el Nuevo Testamento, en aquel Sermón de la Montaña[71] en que, dicho sea de paso, a las cosas no se las considera en modo alguno *desde lo alto*. Allí mismo se dice, por ejemplo, con aplicación práctica a la sexualidad, «si tu ojo te

---

[68] Las referencias al «mediodía» y al «gran mediodía» son muy abundantes en la obra y los fragmentos postumos de Nietzsche desde comienzos de los años ochenta, cfr. no solo varios pasajes de Za, también, p. ej., el fragmento postumo de 1881, 11 [196], FP II, 803.

[69] Según los editores, una versión anterior de ese mismo cuaderno contenía en lugar de ZARATHUSTRA la palabra PHILOSOPHIA.

[70] Según los editores, esta sección consta de dos partes, la segunda de las cuales (aforismos 4-6) se redactó en primer lugar, era más extensa y se titulaba «La moral como tipo de la *décadence*»; la primera (aforismos 1-3) surgió de un apartado más condensado, con el título «Schopenhauer y la sensualidad». La fusión de ambas partes tuvo lugar a finales de agosto de 1888, cuando Nietzsche renunció definitivamente a publicar una obra llamada *La voluntad de poder* y aprovechó los materiales que ya tenía elaborados para construir con ellos, reescribiéndolos, sus obras *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*. Para más detalles remitimos a nuestra introducción «De los planes para *La voluntad de poder* a *Ecce homo* y *Nietzsche contra Wagner*. Otoño de 1887-comienzos de enero de 1889», en el ya citado F. Nietzsche, *Fragmentos postumos, volumen IV (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 21 ss. No precisaremos aquí, así pues, cada una de las versiones previas existentes en los diferentes cuadernos y carpetas del legado postumo del filósofo.

[71] Cfr. Evangelio según Mateo, 5, 1-7.

escandaliza, arráncalo»[72]: por fortuna ningún cristiano actúa según esta prescripción. *Aniquilar* las pasiones y apetitos simplemente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de esta estupidez suya, eso hoy día se nos aparece simplemente incluso como una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que *arrancan* los dientes para que no sigan doliendo... Concedamos, por otra parte, con alguna equidad, que en el terreno en el que se ha desarrollado el cristianismo no se podía concebir en modo alguno el concepto «*espiritualización* de la pasión»[73]. La Iglesia primitiva luchó, en efecto, como es sabido, *contra* los «inteligentes» en favor de los «pobres de espíritu»[74]: ¿cómo sería lícito esperar de ella una guerra inteligente contra la pasión? — La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra[75]: su práctica médica, su «cura», es el *castradismo*. No pregunta jamás: «¿cómo se espiritualiza, se embellece, se diviniza un apetito?» — en todas las épocas ha puesto el peso de la disciplina en el exterminio (de la sensualidad, del orgullo, del afán de dominio, de la codicia, de la sed de venganza). — Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*...

2

Este mismo medio, la castración, el exterminio, lo eligen instintivamente, en la lucha con un apetito, quienes son demasiado débiles de voluntad, quienes están demasiado degenerados para poder imponerse una medida en ese apetito: aquellas naturalezas que, dicho sea en analogía (y sin analogía —), tienen necesidad de *la Trappe* [la Trapa[76], de alguna definitiva declaración-de-enemistad, de un *abismo* entre ellos mismos y una pasión. Los medios radicales solo son indispensables para los degenerados; la debilidad de la voluntad, o, dicho con más exactitud, la incapacidad de *no* reaccionar a un estímulo es simplemente otra forma de degeneración. La enemistad radical, la enemistad a muerte contra la sensualidad, continúa siendo un síntoma que incita a reflexionar: estamos autorizados a hacer conjeturas sobre el estado general de quien es excesivo en tales extremos. — Esa hostilidad, ese odio llega a su cumbre, por lo demás, solamente cuando semejantes naturalezas no tienen ya suficiente firmeza para la cura radical, para la ruptura con su «demonio». Echese una ojeada a la historia entera de los sacerdotes y filósofos, incluida la de los artistas: lo más venenoso contra los sentidos *no* lo han dicho los impotentes, *tampoco* los ascetas, sino los ascetas imposibles, aquellos que habrían tenido necesidad de ser ascetas...

[72] Evangelio según Mateo, 5, 29.

[73] Este concepto, *Vergeistigung* (espiritualización), desempeña un importante papel en toda esta sección, así como en varios momentos de los escritos de madurez del filósofo, p. ej., JGB, 198, 219, 252, 271; GM II, 6 y III, 3, etcétera.

[74] Evangelio según Mateo, 5, 3.

[75] Cfr. el fragmento postumo de la primavera de 1888 15 [113], FP IV, 664-665.

[76] Cfr. SE, 3. Ese texto de la *Tercera Consideración Intempestiva* dice así: «En la otra mitad [de su ser, Schopenhauer] vivía una añoranza impetuosa; la comprendemos cuando oímos que se apartaba con dolorosa mirada de la imagen del gran fundador de La Trapa, Rancé, con las palabras: "esto es cosa de la gracia".» Cfr. F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, en OC I, 763. El nombre de esta abadía francesa, en la que el abate Rancé restauró la estricta observancia de la regla originaria de la orden cisterciense en el siglo XVII, sirve también para denominar a sus seguidores, los monjes trapenses.

3

La espiritualización de la sensualidad se llama *amor*: ella es un gran triunfo sobre el cristianismo. Otro triunfo es nuestra espiritualización de la *enemistad*. Consiste en comprender profundamente el valor que posee el tener enemigos: dicho con brevedad, en que se obra y se sacan conclusiones a la inversa de como se obraba y se sacaban conclusiones en otro tiempo. La Iglesia ha querido en todas las épocas la aniquilación de sus enemigos: nosotros, nosotros los inmoralistas[77] y anticristianos, vemos nuestro provecho en que la Iglesia subsista... También en lo político la enemistad se ha hecho ahora más espiritual, — mucho más inteligente, mucho más reflexiva, mucho más *indulgente*. Casi todos los partidos entienden que va en interés de su autoconservación lo siguiente, que el partido opuesto no pierda fuerzas; lo mismo puede decirse de la gran política[78]. Especialmente una creación nueva, digamos el nuevo *Reich*, tiene más necesidad de enemigos que de amigos: solamente en la antítesis se siente necesario, solamente en la antítesis *llega a ser* necesario... No nos comportamos de manera distinta contra el «enemigo interior»: también aquí hemos espiritualizado la enemistad, también aquí hemos comprendido su *valor*. Solo se es *fecundo* al precio de ser rico en antítesis, solo se sigue siendo *joven* a condición de que el alma no se rinda, no ansíe la paz... Nada se nos ha vuelto más extraño que aquella aspiración de otro tiempo, la aspiración a la «paz del alma», la aspiración *cristiana*; nada nos da menos envidia que la vaca moral y la obesa felicidad de la buena conciencia. Hemos renunciado a la vida *grande* cuando hemos renunciado a la guerra... En muchos casos, obviamente, la «paz del alma» no es más que un malentendido, *otra* cosa, que únicamente no sabe darse un nombre más honorable. Sin rodeos ni prejuicios, he aquí unos cuantos casos. «Paz del alma» puede ser, por ejemplo, la afable irradiación de una animalidad rica en lo moral (o en lo religioso). O el comienzo del cansancio, la primera sombra que proyecta el atardecer, toda especie de atardecer. O un signo de que el aire está húmedo, de que se acercan vientos del sur. O la gratitud, sin saberlo, por una digestión feliz (llamada a veces «filantropía»). O el llegar a estar en sosiego del convaleciente, para el que todas las cosas tienen un nuevo sabor y que está a la espera... O el estado que sigue a una intensa satisfacción de nuestra pasión dominante, el sentimiento de bienestar nacido de una saciedad infrecuente. O la debilidad senil de nuestra voluntad, de nuestros apetitos, de nuestros vicios. O la pereza, persuadida por la vanidad a engalanarse moralmente. O la irrupción de una certeza, incluso de una certeza terrible, tras una tensión y una tortura prolongadas, debidas a la incertidumbre. O la expresión de la madurez y la maestría en medio del hacer, crear, obrar, querer, la respiración tranquila, la *alcanzada* «libertad de la voluntad»... *Crepúsculo de los ídolos*: ¿quién sabe?, quizá también solo una especie de «paz del alma»...

---

[77] De entre los diferentes momentos en que Nietzsche se autodenomina de este modo, cfr. EH, Porqué soy un destino, 3 y 4; Consideraciones intempestivas, 2; Humano, demasiado humano, 6.

[78] El concepto de «gran política» vertebra tanto las críticas de Nietzsche al II Reich y a Bismarck como las propuestas políticas que piensa y elabora él mismo hasta en sus últimos momentos de lucidez. Cfr. en este mismo escrito, la sección «Lo que les falta a los alemanes».

4

— Reduzco a fórmula un principio. Todo naturalismo en la moral, esto es, toda moral *sana*, está dominado por un instinto de la vida, – cualquier mandamiento de la vida se cumple con un determinado canon de lo que «se debe» y lo que «no se debe» hacer, cualquier obstáculo y cualquier enemistad en el camino de la vida quedan con ello eliminados. La moral *contranatural*, es decir, casi toda moral que hasta ahora se ha enseñado, venerado y predicado, se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de la vida, — es una *condena*, a veces disimulada, a veces pública y desvergonzada, de esos instintos. Al decir «Dios examina el corazón»[79], la moral dice no a los apetitos más bajos y más altos de la vida y toma a Dios como *enemigo de la vida*... El santo en el que Dios tiene su complacencia[80] es el castrado ideal... La vida acaba donde *comienza* el «reino de Dios»...[81].

5

Suponiendo que se haya comprendido la vertiente sacrílega de tal rebelión contra la vida, rebelión que se ha vuelto casi sacrosanta en la moral cristiana, con ello se ha comprendido también, por fortuna, otra cosa: la vertiente inútil, ilusoria, absurda, *mentirosa* de tal rebelión. Una condena de la vida por parte del viviente no deja de ser, en última instancia, más que el síntoma de una especie determinada de vida: la cuestión de si esa condena es justa o injusta no está planteada en modo alguno con esto. Sería necesario tener una posición *fuera de* la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que la han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del *valor* de la vida en general[82]: razones suficientes para comprender que el problema es, para nosotros, un problema inaccesible. Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma nos obliga a poner valores, la vida misma valora a través de nosotros *cuando* ponemos valores... De ahí se sigue que también aquella *contranaturaleza en cuanto moral* que entiende a Dios como contraconcepto y como condena de la vida, no es más que un juicio de valor de la vida — ¿de *qué* vida?, ¿de *qué* especie de vida? — Pero ya he dado la respuesta: de la vida descendente, debilitada, cansada, condenada. La moral tal como se la ha entendido hasta ahora, — tal como la ha formulado todavía últimamente Schopenhauer, como «negación de la voluntad de vida» — es el *instinto-de-décadence* mismo, que hace de sí un imperativo: esa moral dice: «*¡perece!*» — es el juicio de los condenados...

---

79 Cfr. Evangelio según Lucas, 16, 15; Salmos, 7, 10; I Samuel, 16, 7.

80 Cfr. Salmos, 5, 5; Jeremías, 9, 24; Evangelio según Mateo, 12, 18.

81 Cfr. AC, 15, 34, 40, 44 y, en especial, 45.

82 Cfr. los estudios que Nietzsche realizó para la redacción de su obra *Humano, demasiado humano*, en especial el extracto del libro de E. Dühring que tiene este mismo título, *El valor de la vida*, y que constituye el fragmento postumo 9 [1] de 1875. Este extracto puede consultarse en F. Nietzsche, *Fragmentos postumos, volumen II (1875-1882)*, ed. de D. Sánchez Meca, intr., trad. y notas de M. Barrios y J. Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2008, 131-160. Cfr. el fragmento postumo 9 [13] de 1887, FP IV, 238.

6

Consideremos todavía, por último, qué ingenuidad es, en definitiva, decir «¡el ser humano *debería* ser de tal y tal manera!» La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia de un juego y de un cambio de formas derrochadores: ¿y cualquier mezquino holgazán que se las da de moralista dice a esto: «¡no!, el ser humano debería ser *diferente*»?... Él sabe incluso *cómo* debería ser él, ese pelagatos y mojigato[83], él se pinta en la pared y dice *¡ecce homo!* [¡he aquí el ser humano!]...[84] Pero incluso cuando el moralista se dirige simplemente al individuo y le dice: «*¡tú* deberías ser de tal y tal manera!», no deja de ponerse en ridículo. El individuo es, de parte a parte, un fragmento de *fatum* [hado][85], una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decirle «hazte diferente» significa exigir que se haga diferente todo, incluso lo que queda atrás... Y, realmente, ha habido moralistas consecuentes, ellos han querido al ser humano diferente, a saber, virtuoso, lo han querido a su imagen, a saber, como un mojigato: ¡para ello *negaron* el mundo! ¡Una locura nada pequeña! ¡Una especie nada modesta de inmodestia!... La moral, en la medida en que *condena*, en sí, *no* por visiones, consideraciones, intenciones propias de la vida, es un error específico con el que no debe tenerse ninguna compasión, ¡una *idiosincrasia de degenerados*, que ha provocado un daño indecible!... Nosotros que somos diferentes, nosotros los inmoralistas, hemos hecho, por el contrario, más extenso nuestro corazón para acoger toda especie de intelección, de comprensión, de *aprobación*. No negamos a la ligera, buscamos nuestro honor en ser *afirmadores*. Se nos han abierto cada vez más los ojos para ver aquella economía que todavía necesita y sabe aprovechar todo lo que rechaza el santo desatino del sacerdote, todo lo que rechaza la razón *enferma* en el sacerdote, aquella economía presente en la ley de la vida, la cual saca provecho incluso de la repugnante *species* [especie] del mojigato, del sacerdote, del virtuoso, — *¿qué* provecho? Pero nosotros mismos, los inmoralistas, somos aquí la respuesta...[86].

## Los cuatro grandes errores[87]

3.

*Error de la confusión de la causa con la consecuencia.* --No hay error más peligroso que *confundir la consecuencia con la causa*: yo lo llamo la auténtica corrupción de la razón. No obstante, este error forma parte de los hábitos más invetera-

[83] *Schlucker und Mucker*, expresión irónica y satírica de peculiar fonética repetida, que en el XIX sirvió para titular novelas y composiciones musicales, y que Nietzsche, aprovechando las alusiones que contiene contra un tipo de devoción morbosa, supersticiosa y santurrona, utiliza tanto para parodiar la conversión al cristianismo del maduro Wagner como actitudes que a sus ojos constituyen elementos centrales de la psicología del sacerdocio y del cristianismo.

[84] Cfr. Evangelio según Juan, 19, 5 (palabras de P. Pilatos), que Nietzsche utilizó tanto en el título de su autobiografía, como en el título de un poema (el 62) de la sección «Broma, astucia y venganza» de FW, OC III, 737.

[85] Cfr. fragmento postumo 16 [64] del otoño de 1883, FP III, 358.

[86] Cfr. fragmento postumo 18 [8] del verano de 1888, FP IV, 705.

[87] De entre los varios antecedentes de esta sección y las planes previos que Nietzsche confecció para elaborarla nos limitamos a indicar los fragmentos postumos 15 [30], 16 [85] y 16 [86] que se hallan en FP IV, 635-637 y 692-693.

dos y más recientes de la humanidad: incluso entre nosotros está santificado, lleva el nombre de «religión», de «moral». *Toda* proposición formulada por la religión y la moral lo contiene; los sacerdotes y los legisladores morales son los autores de esa corrupción de la razón. — Pondré un ejemplo: todo el mundo conoce el libro del famoso Cornaro, en el que recomienda su moderada dieta como receta para una vida larga y feliz — e incluso virtuosa[88]. Pocos libros han sido tan leídos, todavía en la actualidad se lo imprime cada año en Inglaterra en ediciones de muchos miles de ejemplares. No dudo de que casi no habrá otro libro (exceptuada, como es obvio, la *Biblia*) que haya producido tanto daño, que haya *acortado* tantas vidas como este curioso espécimen tan bien intencionado. La razón de ello: la confusión de la consecuencia con la causa. Ese cándido italiano veía en su dieta la *causa* de su larga vida: por el contrario, la condición previa de la longevidad, la extraordinaria lentitud del metabolismo, el reducido consumo, eso era la causa de su moderada dieta. Él no era libre de comer poco *o* mucho, su frugalidad *no* era una «voluntad libre»: si comía más, se ponía enfermo. Pero a quien no sea una carpa no solo le sentará bien, sino que tendrá necesidad de comer *como se debe comer*. Un docto de *nuestros* días, con su rápido consumo de fuerza nerviosa, se arruinaría con el *régime* [régimen] de Cornaro. *Crede experto* [cree al que lo ha experimentado]. —

2.

La fórmula más general que fundamenta toda religión y toda moral dice: «Haz esto y esto otro, no hagas eso ni aquello — ¡y así serás feliz! De lo contrario...» Toda moral, toda religión *es* ese imperativo, — yo lo llamo el gran pecado original de la razón, la *sinrazón inmortal*. En mi boca esa fórmula se transforma en su inversión — *primer* ejemplo de mi «transvaloración de todos los valores»: un ser humano bien constituido, un «feliz», *ha de* hacer ciertas acciones y rehuye instintivamente otras, introduce en sus relaciones con humanos y con cosas el orden que presenta fisiológicamente. Expresándolo en una fórmula: su virtud es la *consecuencia* de su felicidad... Una vida larga, una descendencia abundante *no* son la recompensa de la virtud, al contrario, la virtud misma es esa ralentización del metabolismo que, entre otras cosas, también conlleva una vida larga, una descendencia abundante, en una palabra, el *cornarismo*. — La iglesia y la moral dicen: «el vicio y el lujo llevan a la ruina a una estirpe, a un pueblo». Mi razón *restablecida* dice: cuando un pueblo va a la ruina, cuando degenera fisiológicamente, de ello se derivan como consecuencias el vicio y el lujo (es decir, la necesidad de estimulantes cada vez más fuertes y más frecuentes, como los que conoce toda naturaleza agotada). Este joven se pone prematuramente pálido y ajado. Sus amigos dicen: esta y esta otra enfermedad tienen la culpa de ello. Yo digo: *que* se pusiera enfermo y *que* no resistiera a la enfermedad, eso era ya la consecuencia de una vida empobrecida, de un agotamiento hereditario. El lector de periódicos dice: este partido se arruina con un error de tal calibre. Mi política *superior* dice: un partido que comete tales erro-

[88] Cfr. Alvise (Luigi) Cornaro, *Discorsi intorno alla vita sobria* (1558), trad. alemana de Paul Sombach como *Die Kunst, ein hohes und gesundes Alter zu erreichen*, Berlín, s. a., (BN). También se refiere Nietzsche a esta obra en las cartas a Overbeck de 27 de octubre de 1883 y 30 de marzo de 1884, CO IV, 415 y 445.

res está acabado — ya no tiene seguridad en sus instintos. Todo error, en el sentido que sea, es la consecuencia de una degeneración de los instintos, de una disgregación de la voluntad: con ello casi se ha definido lo *malo*. Todo lo *bueno* es instinto — y, por consiguiente, es fácil, necesario, libre. El esfuerzo es una objeción, el dios es típicamente diferente del héroe (en mi lenguaje: los pies *ligeros* son el primer atributo de la divinidad).

3.

*Error de una causalidad falsa.* — En todas las épocas se ha creído saber qué es una causa: pero ¿de dónde hemos tomado nuestro saber, más exactamente, nuestro creer, que eso lo sabemos? Del ámbito de los famosos «hechos internos», de los cuales hasta ahora ninguno se ha demostrado como fáctico. Hemos creído que nosotros mismos somos causas en el acto de la voluntad; hemos opinado que aquí al menos *hemos sorprendido* a la causalidad *en acto*. No se dudaba igualmente de que habría que buscar en la conciencia todos los *antecedentia* [antecedentes] de una acción, sus causas, y que allí se volverían a encontrar, si se los buscaba — como «motivos»: de lo contrario, ciertamente, no se habría sido libre *de* llevar a cabo tal acción, no se habría sido responsable *de* ella. Por último, ¿quién habría discutido que un pensamiento está causado?, ¿que el yo causa el pensamiento?... De estos tres «hechos internos» con los que parecía que se garantizaba la causalidad, el primero y más convincente es el de la *voluntad como causa*; la concepción de una conciencia («espíritu») como causa y, posteriormente, también la del yo (la del «sujeto») como causa han nacido meramente a continuación, después de estar establecida por la voluntad la causalidad como dada, como *empiria* [experiencia]... Entre tanto nos lo hemos pensado mejor. Hoy no creemos ya ni una palabra de todo esto. El «mundo interior» está lleno de imágenes engañosas y de fuegos fatuos: la voluntad es uno de ellos. La voluntad no mueve ya nada, por consiguiente, tampoco aclara ya nada — acompaña simplemente a los procesos, puede incluso estar ausente. El pretendido «motivo»: otro error. No es más que un fenómeno superficial de la conciencia, un incidente de la acción que incluso oculta los *antecedentia* de una acción más bien que los presenta. ¡Y no digamos el yo! Se ha convertido en fábula, en ficción, en juego de palabras: ¡el yo ha dejado por completo de pensar, de sentir y de querer!... ¿Qué se sigue de ello? ¡Que no hay causas espirituales de ningún tipo! ¡Que se ha ido al diablo la supuesta empiria entera que estaba a su servicio! ¡*Eso* es lo que se sigue! — Y nosotros habíamos hecho un bonito abuso de esa «empiria», habíamos *creado* a continuación el mundo como un mundo de causas, como un mundo de voluntad, como un mundo de espíritus. En esto estaba actuando la psicología más antigua y más duradera, no ha hecho ninguna otra cosa: todo suceder era para ella un hacer, todo hacer era la consecuencia de un querer, el mundo llegó a ser para ella una multiplicidad de agentes, a todo suceder se le imputó un agente (un sujeto). El ser humano ha proyectado fuera de sí sus tres «hechos internos», aquello en lo que creía con mayor firmeza, la voluntad, el espíritu, el yo, — él extrajo en primer lugar el concepto de ser del concepto de yo, puso las «cosas» como entes en virtud de la imagen que tenía de sí, en virtud de su concepto del yo como causa. ¿Qué hay de admirable si luego volvió a encontrar siempre en las

cosas solamente *lo que había introducido en ellas*?[89] — La cosa misma, dicho sea una vez más, el concepto de cosa, es sencillamente un reflejo de la creencia en el yo como causa... E incluso vuestro átomo, señores míos mecanicistas y físicos, ¡cuánto error, cuánta psicología rudimentaria queda todavía en vuestro átomo! — ¡Por no hablar de la «cosa en sí», del *horrendum pudendum* [terrible cosa vergonzosa] de los metafísicos! ¡El error del espíritu como causa, confundido con la realidad! ¡Y convertido en medida de la realidad! ¡Y denominado *Dios*! —

4.

*Error de las causas imaginarias*. — Para comenzar a partir del sueño[90]: a una determinada sensación, por ejemplo, la que se tiene a continuación de un lejano disparo de cañón, se le imputa posteriormente una causa (a menudo toda una pequeña novela, en la que precisamente el que sueña es el protagonista). La sensación persiste entre tanto, en una especie de resonancia: queda esperando, por así decirlo, hasta que el impulso causal le permite pasar al primer plano, — ahora ya no como casualidad, sino como «sentido». El disparo de cañón se presenta de una manera *causal*, en una inversión aparente del tiempo[91]. Lo posterior, la motivación, es vivido en primer lugar, a menudo con cien particularidades que pasan como un rayo, el disparo viene a continuación... ¿Qué ha sucedido? Las representaciones que una determinada situación *generó* fueron malentendidas como causa de la misma. — De hecho, en la vigilia nosotros lo hacemos del mismo modo. La mayoría de nuestros sentimientos generales — todo tipo de inhibición, de presión, de tensión, de explosión en el juego y contrajuego de los órganos, como en especial el estado del *nervus sympathicus* [nervio simpático] — excitan nuestro impulso causal: queremos tener una *razón* para encontrarnos *de tal y tal manera*, — para encontranos bien o para encontrarnos mal. No nos basta nunca con comprobar sencillamente el hecho *de que* nos encontramos de tal y tal manera: solo admitimos ese hecho, — solo llegamos a ser *conscientes* de él, — *cuando* le hemos dado una especie de motivación. — El recuerdo que en tal caso, sin saberlo nosotros, entra en actividad, hace emerger estados anteriores de igual especie y las interpretaciones causales que han crecido con ellos, — *no* su causalidad. Obviamente, la creencia de que las representaciones, los procesos conscientes concomitantes, han sido las causas, llega a emerger también por medio del recuerdo. Así surge una *habituación* a una determinada interpretación causal que, en verdad, obstaculiza e incluso elimina una *investigación* de la causa.

5.

*Aclaración psicológica de esto*. — Reducir una cosa desconocida a una cosa conocida alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de

---

[89] Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo a la segunda edición, B XVIII.

[90] Cfr. MA, 13 y M, 119, OC III, 80-81 y 554-556.

[91] Sobre la inversión del tiempo hay importantes fragmentos postumos que abordan la cuestión, por ejemplo, 26 [35] y [44] de 1884, FP III, 546-547 y 548; 34 [54] y 39 [12] de 1885, FP III, 727 y 839-849; 15 [90] de 1888, FP IV, 656-657.

poder[92]. Con lo desconocido se dan el peligro, la intranquilidad, la preocupación, el primer instinto se propone *eliminar* estos estados dolorosos. Primera proposición fundamental: cualquier aclaración es mejor que ninguna. Puesto que en el fondo se trata solo de un querer liberarse de representaciones opresivas, no se es precisamente estricto con los medios de liberarse de ellas: la primera representación con la que lo desconocido se aclara como conocido alivia tanto que se la «considera verdadera». Prueba del *placer* («de la fuerza») como *criterium* [criterio] de la verdad. — El impulso-causal, así pues, está condicionado e incitado por el sentimiento del miedo. El «¿por qué?» debe dar, si es de algún modo posible, no tanto la causa por sí misma, cuanto más bien una *especie de causa* — una causa tranquilizante, liberadora, aliviadora. La primera consecuencia de esta necesidad es que alguna cosa ya *conocida*, vivenciada, inscrita en el recuerdo, es puesta como causa. Lo nuevo, lo no vivenciado, lo extraño queda excluido como causa. — Así pues, no solo se busca como causa una especie de aclaraciones, sino una especie *escogida y preferida* de aclaraciones, aquellas en las que el sentimiento de lo extraño, de lo nuevo, de lo no vivenciado, ha sido eliminado con la máxima rapidez y la máxima frecuencia, — las aclaraciones *más habituales*. — Consecuencia: una especie de posición de causas prepondera cada vez más, se concentra formando sistema y sobresale finalmente *dominando*, es decir, excluyendo sencillamente *otras* causas y aclaraciones. — El banquero piensa de inmediato en el «negocio», el cristiano, en el «pecado», la muchacha, en su amor.

6.

*El ámbito entero de la moral y la religión está subsumido en este concepto de las causas imaginarias.* — «Aclaración» de los sentimientos generales *desagradables*. Estos sentimientos están condicionados por seres que nos son hostiles (espíritus malignos: el caso más famoso — el malentendido de las histéricas como brujas). Están condicionados por acciones que no se han de aprobar (el sentimiento del «pecado», de la «pecaminosidad», imputado a un malestar fisiológico — uno encuentra siempre razones para estar descontento consigo mismo). Están condicionados como castigos, como una indemnización por algo que no deberíamos haber hecho, que no deberíamos haber *sido* (generalizado de forma impúdica por Schopenhauer en una proposición en la que la moral aparece como lo que es, como genuina envenenadora y calumniadora de la vida: «todo gran dolor, sea corporal, sea espiritual, expresa lo que merecemos; pues no nos podría sobrevenir si no fuéramos merecedores de él.» *El mundo como voluntad y representación*, 2, 666[93]). Están condicionados como consecuencias de acciones impensadas, que acaban mal (— los afectos, los sentidos, puestos como causas, como «culpables»; estados fisiológicos de necesidad interpretados, con la ayuda de *otros* estados de necesidad, como «merecidos»). — «Aclaración» de los sentimientos generales *agradables*. Estos sentimientos están condicionados por la confianza en Dios. Están condicionados por la consciencia de acciones buenas (la así llamada «buena

[92] Cfr. FW, 355, OC III, 869-70. Sobre el sentimiento de poder en particular, cfr. MA, 142; M, 112, 113, 140, 348, 356: FW, 13, OC III, 140; 547-549; 566-567; 634-636; 747-748.

[93] Cfr. Complementos al Libro cuarto, capítulo 46, «De la nihilidad y el sufrimiento de la vida», ed. y trad. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2003, 635.

conciencia», un estado fisiológico que a veces se parece tanto a una afortunada digestión que se confunde con ella). Están condicionados por el afortunado resultado de empresas (— ingenua conclusión equivocada: el afortunado resultado de una empresa no le produce, en modo alguno, sentimientos generales agradables a un hipocondríaco o a un Pascal[94]). Están condicionados por la fe, por el amor, por la esperanza — las virtudes cristianas[95]. — Todas estas presuntas aclaraciones son en verdad estados *consecutivos* y, por así decirlo, traducciones de sentimientos de placer o displacer a un dialecto falso: se está en un estado de esperanza *porque* el sentimiento fisiológico fundamental vuelve a ser fuerte y rico; se confía en Dios *porque* el sentimiento de plenitud y de fuerza proporciona tranquilidad al individuo. — La moral y la religión están completamente subsumidas en la *psicología del error*: en cada caso particular se confunden la causa y el efecto; o la verdad se confunde con el efecto de lo *creído* como verdadero; o un estado de la consciencia se confunde con la causalidad de ese estado.

7.

*Error de la voluntad libre.* — Hoy no tenemos ya ninguna compasión con el concepto de «voluntad libre»[96]: sabemos demasiado bien lo que es — la más infame prestidigitación de teólogos que existe, con la finalidad de hacer a la humanidad «responsable» en el sentido de ellos, es decir, *de hacerla dependiente de ellos*... Yo solamente expondré aquí la psicología de toda imputación de responsabilidad. — En todo lugar en el que se buscan responsabilidades suele ser el instinto de *querer castigar y querer juzgar* el que allí busca. Se ha despojado al devenir de su inocencia si cualquier ser de tal y tal manera es reconducido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad se ha inventado esencialmente con la finalidad del castigo, es decir, del *querer encontrar culpables*. Toda la antigua psicología, la psicología de la voluntad, tiene su presupuesto en que sus autores, los sacerdotes situados en la cima de antiguas comunidades, querían crearse el *derecho* de infligir castigos — o querían crearle a Dios un derecho al respecto... A los seres humanos se les consideró «libres» para poder juzgarlos, para poder castigarlos, — para poder hacerlos *culpables*: por consiguiente, toda acción *tuvo que* ser pensada como querida, residiendo en la consciencia el origen de toda acción (— con lo cual la *más radical* falsificación de moneda *in psychologicis* [en cuestiones psicológicas] fue convertida en principio de la psicología misma...). Hoy que hemos entrado en el movimiento *inverso*, hoy que nosotros, los inmoralistas, buscamos con toda nuestra fuerza sobre todo erradicar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y purificar de tales conceptos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no hay a nuestros ojos ninguna hostilidad más radical que la de los teólogos que con el concepto de «orden moral del mundo»[97] continúan

94 Las referencias a Pascal son constantes en los escritos de Nietzsche, por ejemplo: M, 46, 63, 64, 68, 79, 86, 91, 192 y 549, OC III, 514, 521-522, 523, 532, 534, 537, 588-589 y 687: JGB, 45, 46 y 62.

95 Cfr. Primera carta de Pablo a los corintios, 13.

96 En alemán, este concepto equivale a nuestro libre albedrío o libero arbitrio.

97 Cfr. AC, 38. Alusión crítica a Moritz Carrière (1817-1895), catedrático de filosofía en la Universidad de Múnich, autor de un libro con ese título, *Die sittliche Weltordnung*, publicado

infectando la inocencia del devenir mediante el «castigo» y la «culpa». El cristianismo es una metafísica de verdugo...

8.

¿Qué es lo único que puede ser *nuestra* doctrina? — Que nadie le *da* al ser humano sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antecesores, ni *él mismo* (— el sinsentido de la representación que aquí acaba de ser rechazada ha sido enseñado como «libertad inteligible» por Kant, quizá también ya por Platón). *Nadie* es responsable de existir, de estar constituido de tal y tal manera, de existir en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no se ha de eliminar de la fatalidad de todo lo que fue y lo que será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él *no* se ha hecho el ensayo de lograr un «ideal de ser humano» o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad», — es absurdo querer *subordinar* su ser a cualquier finalidad. *Nosotros* hemos inventado el concepto de «finalidad»: en la realidad *falta* la finalidad... Uno es necesario, uno es un fragmento de destino, uno pertenece al todo, uno *es* en el todo, — no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues eso significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!* — Que a nadie se le haga ya reponsable, que no sea lícito reconducir la manera de ser a una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* [sensorio], ni como «espíritu», *solo esto es la gran liberación*, — solo así se ha vuelto a establecer la *inocencia* del devenir...[98] El concepto «Dios» ha sido hasta ahora la mayor *objeción* contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: solo *así* redimimos el mundo. —

## Los «mejoradores» de la humanidad[99]

1

Se conoce mi exigencia al filósofo de ponerse *más allá* del bien y del mal, — de tener *debajo* de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia se sigue de un discernimiento que yo he formulado por primera vez[100], a saber: *que no existen en absoluto hechos morales*. El juicio moral tiene en común con el juicio religioso la

en 1877.

[98] Este concepto, importante en la filosofía de Nietzsche, aparece ya en fragmentos postumos de años anteriores, por ejemplo, en 1883, 7 [7] y en 1885, 36 [10], FP III, 174-176 y 797.

[99] Según los editores, también esta sección surgió de la reelaboración de materiales que Nietzsche había ido preparando para su proyectada obra *La voluntad de poder*, en especial para el capítulo que, según el fragmento postumo 12 [2] de comienzos de 1888, se titulaba «Cómo la virtud consigue la victoria» (cfr. FP IV, 504). En la primavera de 1888 se añadió a esta temática la lectura nietzscheana del Código de Manu. Tampoco precisaremos aquí las diferentes versiones previas que se han conservado de los apartados de esta sección en cuadernos y carpetas del legado postumo del filósofo.

[100] Son muchos los textos que avalan esta afirmación, por ejemplo, MA, 126 y 143; FW, 353, OC III, 130-131, 140-141, 867; JGB, 47 y 108; y, en especial, GM III, 16. Para la distinción entre hechos e interpretaciones, cfr. el fragmento postumo 7 [60] de 1886-1887, FP IV, 222.

creencia en realidades que no lo son. La moral no es más que una interpretación [*Ausdeutung*] de ciertos fenómenos, dicho de manera más precisa, una *mala* interpretación [Miss*deutung*]. El juicio moral pertenece, como el juicio religioso, a un nivel de ignorancia en el que todavía falta incluso el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario: de modo que, en tal nivel, «verdad» designa meramente cosas que hoy día nosotros llamamos «imaginaciones». El juicio moral, por lo tanto, no se ha de tomar nunca al pie de la letra: como tal, lo único que contiene siempre es absurdidad. Pero en cuanto *semiótica* sigue siendo inapreciable: revela, al menos para el sapiente, las realidades más valiosas de culturas e interioridades que no *sabían* lo bastante para «entenderse» a sí mismas. La moral es simplemente un hablar por signos, simplemente una sintomatología: uno ha de saber ya *de qué* se trata para sacar provecho de ella.

2

Un primer ejemplo, y completamente provisional. En todas las épocas se ha querido «mejorar» a los seres humanos: a esto sobre todo se lo ha llamado moral. Pero bajo la misma palabra están escondidas las tendencias más extremadamente diferentes. Tanto a la *doma* de la bestia ser humano, como a la *cría* de un determinado género de ser humano[101], se las ha llamado «mejoramiento»: ante todo estos *termini* [términos] zoológicos expresan realidades, — realidades, desde luego, de las que el «mejorador» típico, el sacerdote, no sabe nada — no *quiere* saber nada... Llamar a la doma de un animal su «mejoramiento» es a nuestros oídos casi una broma. Quien sabe lo que sucede en las casas de fieras duda de que en esos sitios se «mejore» a la bestia. Se la debilita, se la hace menos dañina, se la convierte, con el afecto depresivo del miedo, con dolor, con heridas, con hambre, en una bestia *enfermiza*. — No sucede una cosa distinta con el ser humano domado que el sacerdote ha «mejorado». En la Alta Edad Media, cuando de hecho la Iglesia era sobre todo una casa de fieras, se daba caza en todas partes a los más hermosos ejemplares de la «bestia rubia»[102], – se «mejoró», por ejemplo, a los aristocráticos germanos. Pero ¿a qué se parecía después tal germano «mejorado», inducido con malas artes a ir al monasterio? A una caricatura del ser humano, a una monstruosidad [*Missgeburt*]: se había convertido en un «pecador», estaba metido en la jaula, se lo había encerrado entre conceptos todos ellos terribles... Allí estaba emplazado ahora, enfermo, raquítico, malévolo contra sí mismo; lleno de odio contra las pulsiones que incitan a vivir, lleno de sospecha contra todo lo que continuaba siendo fuerte y feliz. En suma, un «cristiano»... Dicho fisiológicamente: en la lucha con la bestia hacer que esta enferme *puede* ser el único medio de hacerla débil. Esto lo entendió la Iglesia: *deterioró* al ser humano, lo debilitó, — pero reclamó haberlo «mejorado»...

3

Tomemos el otro caso de la así llamada moral, el caso de la *cría* de una determinada raza y especie. El ejemplo más grandioso de esto lo representa la moral

[101] Sobre esta distinción, y sobre la cría o selección de humanos, cfr. JGB, 188, 203, 251 y 262.
[102] Cfr. GM I, 11.

india, sancionada como religión en la «Ley de Manu»[103]. Aquí está planteada la tarea de criar a la vez no menos de cuatro razas: una sacerdotal, una guerrera, una dedicada al comercio y a la agricultura, y, por último, una raza de sirvientes, los sudras. Es manifiesto que aquí ya no nos encontramos entre domadores de animales: una especie cien veces más clemente y racional de ser humano es el presupuesto para concebir siquiera el plan de tal cría. Se respira con alivio al entrar, viniendo del aire cristiano de enfermos y de cárcel, en este mundo más sano, más elevado, *más extenso*. ¡Qué mezquino es el «Nuevo Testamento» comparado con Manu, qué mal huele! — Pero también esta organización tenía necesidad de ser *terrible*, — esta vez no en lucha con la bestia, sino con *su* concepto antitético, el ser humano no de cría, el ser humano en mezcolanza[104], el chandala. Y, de nuevo, para hacerlo inofensivo, para hacerlo débil, esa organización no tenía ningún otro medio que ponerlo *enfermo*[105], — era la lucha con el «gran número». Quizá no haya nada que contradiga más a nuestro sentimiento que *estas* medidas preventivas de la moral india. El tercer edicto[106], por ejemplo (Avadana-Sastra I), el «de las legumbres impuras», ordena que el único alimento que esté permitido a los chandalas sean el ajo y las cebollas, considerando que la Escritura sagrada prohíbe darles grano o frutos que tengan granos, o darles *agua* o fuego. Ese mismo edicto establece que el agua que necesiten no la tomen ni de los ríos ni de las fuentes ni de los estanques, sino exclusivamente de los accesos a los charcos y de los agujeros producidos por las pisadas de los animales. De igual modo se les prohíbe lavar su ropa y *lavarse a sí mismos*, puesto que el agua que por gracia se les concede solo es lícito utilizarla para apagar la sed. Finalmente, una prohibición a las mujeres sudras proscribe asistir en el parto a las mujeres chandalas, y de igual modo hay otra para estas últimas proscribiendo *asistirse unas a otras en esas circunstancias*... — El éxito de tal policía de sanidad no tardó en llegar: epidemias mortíferas, enfermedades sexuales horribles, y, como resultado de ello, de nuevo, «la ley del cuchillo», que ordena la castración para los niños, la amputación de los labios menores de la vulva para las niñas. — Manu mismo dice: «los chandalas son fruto de adulterio, incesto y crimen (— esta es la consecuencia *necesaria* del concepto de cría). Como vestidos tendrán solo los harapos de los cadáveres, como vajilla, tarros rotos, como adorno, hierro viejo, como culto divino, solo los espíritus malignos; vagarán sin descanso de un lugar a otro. Les está pro-

[103] Según los editores, Nietzsche leyó este Código de Manu en la traducción comentada que ofrecía un libro que tenía en su biblioteca, Louis Jacolliot, *Les Législateurs religieux. Manou-Moïse-Mahomet*, París, 1876. Hay importantes testimonios de esta lectura, como la carta a Peter Gast de 31 de mayo de 1888, CO VI, 172-173. Las citas que Nietzsche hace de este código las toma de diferentes páginas del citado libro de Jacolliot, llenas de consideraciones históricas y de comentarios de este autor que con frecuencia se alejan del texto sánscrito original. Cfr. AC, 56 y 57, así como varios fragmentos postumos de la primavera de 1888 pertenecientes a los cuadernos 14 y 15, que se hallan anotados en FP IV.

[104] Sobre este concepto peyorativo de ser humano mezclado o fruto de mezcla, esto es, el mestizo, cfr. JGB, 223.

[105] De manera prácticamente idéntica a lo ya dicho al final del aforismo anterior, el texto original mantiene con coherencia el mismo verbo en los tres casos que expone, «hacer [*machen*] inofensivo», «hacer [*machen*] débil», «hacer [*machen*] enfermo», casos que en castellano equivalen a «quitar el peligro», «debilitar» y «poner enfermo», respectivamente.

[106] Este presunto edicto no se halla en el texto sánscrito original del *Manusmrti*, sino en una larga nota del ya citado libro de Jacolliot (1876, 102 ss. en especial).

hibido escribir de izquierda a derecha y servirse de la mano derecha para escribir: el uso de la mano derecha y de la escritura de izquierda a derecha está reservado exclusivamente a los *virtuosos*, a las gentes de *raza.*» —

4

Estas disposiciones son bastante instructivas: en ellas tenemos, en primer lugar, a la humanidad *aria*[107], totalmente pura, totalmente originaria, — aprendemos que el concepto «sangre pura» es la antítesis de un concepto cándido. Por otra parte, se vuelve claro en *qué* pueblo se ha perpetuado el odio, el odio chandala contra esa «humanidad», dónde dicho odio se ha convertido en religión, dónde se ha convertido en *genio*...[108]. Bajo esta perspectiva los Evangelios son un documento de primer rango; aún más lo es el libro de Henoch[109]. — El cristianismo, de raiz judía y solo comprensible como planta de ese suelo, representa el *contramovimiento* contra toda moral de la cría, de la raza, del privilegio: — es la religión *antiaria par excellence* [por excelencia]: el cristianismo es la transvaloración de todos los valores arios, la victoria de los valores chandalas, el evangelio predicado a los pobres, a los inferiores, la rebelión completa de todo lo pisoteado, miserable, malogrado, fracasado, contra la «raza», — la inmortal venganza chandala como *religión del amor*...[110].

5

La moral de la *cría* y la moral de la *doma* son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse: nos es lícito presentar como proposición suprema que, para *hacer* moral, se ha de tener la voluntad incondicional de lo contrario. Éste es el gran problema, el *siniestro* problema que me ha ocupado más tiempo: la psicología de los «mejoradores» de la humanidad. Un hecho pequeño y, en el fondo, modesto, el de la así llamada *pia fraus* [mentira piadosa][111], me dio el primer acceso a este problema: la *pia fraus*, el patrimonio hereditario de todos los filósofos y sacerdotes que «mejoraban» la humanidad. Ni Manu, ni Platón, ni Confucio, ni los maestros judíos y cristianos han dudado jamás de su *derecho* a la mentira. No han dudado de *otros derechos completamente distintos*... Expresándolo en una fórmula, sería lícito decir: *todos* los medios con que hasta ahora se quería hacer moral a la humanidad eran radicalmente *inmorales*[112]. –

---

[107] Los editores remiten para la mejor comprensión del concepto de «ario» en Nietzsche a su carta al antisemita Theodor Fritsch de 29 de marzo de 1887, CO V, 287-288. Esta carta permite fundamentar que al filósofo se le deba considerar como un anti-antisemita.

[108] Sobre la genialidad de Pablo, cf. AC, 58.

[109] Los editores remiten al fragmento postumo 11 [405] de noviembre de 1887-marzo de 1888 para documentar la fuente de la referencia nietzscheana, a saber, el libro de E. Renan *Vie de Jesus*, París, 1863, cf. FP IV, 487. El libro de Henoch es un apócrifo de género apocalíptico perteneciente a la tradición judía de la época de los Macabeos.

[110] Cfr. AC, 30.

[111] Cfr. Platón, *República*, III; *Leyes*, II; Ovidio, *Met.* IX, 711. También aparece este concepto en otros escritos de Nietzsche, cf. VM, 299; M, 27, OC III, 350 y 504-505; JGB, 105.

[112] Sobre el tema de la «mentira santa» los editores remiten a otro texto de Nietzsche en el que explicita sus ideas al respecto, la parte final de AC, 55.

## Lo que les falta a los alemanes

1.

Entre alemanes hoy no es suficiente con tener espíritu: uno incluso ha de tomárselo, ha de *adjudicarse* espíritu...[113].

Tal vez conozca yo a los alemanes, tal vez tenga derecho a decirles incluso unas cuantas verdades. La nueva Alemania[114] presenta un gran *quantum* [cantidad] de destreza heredada y aprendida, de manera que le es lícito gastar incluso derrochando durante un tiempo el tesoro acumulado de fuerza. *No* es una elevada cultura la que con esa Alemania ha llegado a dominar, todavía menos un gusto delicado, una «belleza» noble de los instintos: sino virtudes *más viriles* que ningún otro país de Europa puede mostrar. Mucho buen humor y mucho respeto ante uno mismo, mucha seguridad en el trato, en la reciprocidad de los deberes, mucha laboriosidad, mucha perseverancia — y una moderación hereditaria que necesita más del acicate que del freno. Añado que aquí todavía se obedece, sin que el obedecer humille... Y nadie menosprecia a su adversario...

Se habrá visto que mi deseo es ser justo con los alemanes: yo no quisiera volverme desleal en esto, — así pues, he de hacerles también mi objeción. Se paga caro llegar al poder: el poder *entontece*... Los alemanes — antes se los llamaba el pueblo de los pensadores[115]: ¿piensan todavía hoy? — Los alemanes se aburren ahora con el espíritu, los alemanes desconfían ahora del espíritu, la política engulle toda seriedad para cosas realmente espirituales — «Alemania, Alemania por encima de todo»[116], yo temo que esto haya sido el fin de la filosofía alemana... «¿Hay filósofos alemanes?, ¿hay poetas alemanes?, ¿hay *buenos* libros alemanes?», me preguntan en el extranjero. Yo me sonrojo, pero con la valentía que me es propia incluso en casos desesperados, respondo: «¡Sí, *Bismarck!*»[117] — ¿Me sería lícito confesar siquiera qué libros se leen hoy?... ¡Maldito instinto de la mediocridad! —

2.

— ¡Quién no habría tenido ya sus pensamientos melancólicos sobre lo que el espíritu alemán *podría* ser! Pero este pueblo se ha entontecido voluntariamente, desde hace casi un milenio: en ningún otro sitio se ha abusado de manera más viciosa de los dos grandes narcóticos europeos, el alcohol y el cristianismo[118]. Re-

---

[113] Juego de palabras con *sich nehmen* y *sich herausnehmen*, «tomarse» y «adjudicarse (o arrogarse)» algo.

[114] La del II Reich, en 1871, la de Guillermo I y Bismarck, a partir de la victoria en la guerra franco-alemana de 1870-71.

[115] La famosa expresión *Volk der Denker und Dichter*, pueblo de pensadores y poetas, usada para referirse a Alemania, procede, según los editores, del prólogo de Karl August Musäus a su recopilación de cuentos populares, *Volksmärchen des deutschen Volkes*, publicada en 1782.

[116] Primer verso del *Lied der Deutschen* de August Heinrich Hoffmann von Fallersleben, de 1841.

[117] Otras observaciones de Nietzsche sobre Otto von Bismarck (1815-1898), que fue el canciller del II Reich de 1871 a 1890, se encuentran en MA, 450; VM, 324; M, 167 y FW, 357, OC III, 229, 358, 577 y 872.

[118] Sobre los narcóticos europeos, cfr. FW, 86 y 147, OC III, 780-781 y 147.

cientemente incluso se ha añadido todavía un tercero, que él solo ya puede darle el tiro de gracia a toda refinada y arriesgada movilidad del espíritu, la música, nuestra obstruida y obstruyente música alemana[119]. — ¡Cuánta contrariada pesadez, parálisis, humedad, somnolencia, cuánta *cerveza* hay en la inteligencia alemana! ¿Cómo es realmente posible que hombres jóvenes, que consagran su existencia a las metas más espirituales, no sientan en ellos el primer instinto de la espiritualidad, *el instinto de autoconservación del espíritu* — y beban cerveza?... El alcoholismo de la juventud docta quizá no sea todavía un interrogante con respecto a su erudición — sin espíritu se puede ser incluso un gran docto —, pero sigue siendo un problema en todos los otros aspectos. — ¡En qué sitio no se encontraría la blanda degeneración que la cerveza produce en el espíritu! En una ocasión puse el dedo en una degeneración semejante, en un caso que casi llegó a ser famoso — la degeneración de nuestro primer librepensador alemán, el *listo* David Strauss, haciéndolo el autor de un evangelio de mesa de cervecería y de una «nueva fe»...[120]. No en balde había compuesto en versos su promesa solemne a la «queridísima morena»[121] — fidelidad hasta la muerte...

3.

— He hablado del espíritu alemán: de que se hace más burdo, de que se trivializa. ¿Basta con ello? — En el fondo lo que me horroriza es algo completamente diferente: cómo es que retrocede cada vez más la seriedad alemana, la profundidad alemana, la *pasión* alemana por cosas espirituales. El *pathos* ha cambiado, no simplemente la intelectualidad. Aquí y allá tengo contacto con universidades alemanas: ¡qué tipo de atmósfera predomina entre sus doctos, qué espiritualidad yerma, qué espiritualidad contentadiza y ya tibia! Sería un profundo malentendido si en esto se me quisiera objetar con la ciencia alemana — y además sería una prueba de que no se ha leído ni una palabra mía. Desde hace diecisiete años que no me he cansado de poner a la luz el influjo *desespiritualizante* de nuestro actual ejercicio de la ciencia[122]. La dura esclavitud, a la que hoy el enorme volumen de las ciencias condena a todo individuo, es una razón principal de que naturalezas constituidas de un modo más pleno, más rico, *más profundo*, no encuentren ya ninguna educación *ni ningún educador* adecuados a ellas. De nada adolece *más* nuestra cultura que del exceso de insolentes holgazanes y humanidades fragmentadas; nuestras universidades son, *contra* su voluntad, los genuinos invernaderos de esta especie de atrofia de los instintos del espíritu. Y Europa entera tiene ya un concepto al respecto — la gran política no engaña a nadie... Alemania es considerada cada vez más como el *país plano* de Europa[123]. — Yo todavía *estoy buscando* a un alemán con quien pudiera ser serio a mi ma-

[119] Cfr. EH, Humano, demasiado humano, 3.

[120] Referencia a la *Primera Consideración Intempestiva, David Strauss, el confesor y el escritor*, OC I, 641-694, en la que se critica el libro de este *Der alte und der neue Glaube*, Berlin, 1871 (BN).

[121] Cfr. D. F. Strauss, *Gesammelte Schriften*, ed. de E. Zeller, vol. 12, que contiene los poemas postumos del escritor, entre ellos el titulado *Elegie*, de 1851, cuyos versos finales dicen así: *Trennt vom lieben braunen / Bier mich nur der Tod.*

[122] Cfr. la carta a Jean Bourdeau de 17 de diciembre de 1888, CO VI, 340 en especial.

[123] Cfr. EH, Por qué escribo libros tan buenos, 2 y NW, prólogo.

nera, ¡cuánto más a uno con el que me fuera lícito mantener alegre serenidad! *Crepúsculo de los ídolos*: ¡ay, quién captara hoy *de qué tipo de seriedad* se repone aquí un solitario! La alegre serenidad es en nosotros lo más incomprensible...

4.

Hágase un cálculo aproximativo: no solo es evidente que la cultura alemana decae, tampoco falta una razón suficiente para ello. En fin de cuentas, nadie puede gastar más de lo que tiene — eso vale para los individuos, eso vale para los pueblos. Si se gasta en poder, en gran política[124], en ciencia, comercio internacional, parlamentarismo, intereses militares, — si en favor de *esa* parte se da el *quantum* de entendimiento, de seriedad, de voluntad, de autosuperación que uno es, entonces ello falta en la otra parte. La cultura y el Estado — no nos engañemos al respecto — son antagonistas: el «Estado de cultura» es simplemente una idea moderna. Lo uno vive de lo otro, lo uno prospera a expensas de lo otro. Todas las épocas grandes de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura fue apolítico, incluso *antipolítico*. — A Goethe se le llenó de gozo el corazón con el fenómeno Napoleón[125], — se le *cerró* con las «guerras de liberación»...[126]. En el mismo instante en que Alemania asciende como gran potencia, Francia gana como *potencia cultural* una importancia modificada. Ya hoy se ha trasladado a París mucha seriedad nueva, mucha *pasión* del espíritu nueva; la cuestión del pesimismo[127], por ejemplo, la cuestión Wagner[128], casi todas las cuestiones psicológicas y artísticas se ponderan allí de un modo incomparablemente más fino y más radical que en Alemania, — los alemanes son incluso *incapaces* de esta especie de seriedad. — En la historia de la cultura europea el ascenso del *Reich* significa sobre todo una única cosa: un *traslado del centro de gravedad*. Eso se sabe ya por todas partes: en el asunto principal — y eso es lo que sigue siendo la cultura — los alemanes no entran ya en consideración. Se pregunta: ¿tenéis para presentar siquiera un único espíritu que *cuente* para Europa?, ¿como contaban vuestro Goethe, vuestro Hegel, vuestro Heinrich Heine, vuestro Schopenhauer? — Que no haya ya ni un solo filósofo alemán, sobre eso no se acaba la sorpresa. —

5.

Al sistema entero de educación superior en Alemania se le ha ido de las manos la cuestión principal: tanto la *finalidad* como los *medios* para lograr esa finalidad. Que la educación, la formación misma, son la finalidad — y *no* «*el Reich*» —, que para lograr esa finalidad se precisan *educadores* — y *no* profesores de

---

124 Frente a la denominada gran política de Bismarck y del emperador Guillermo I Nietzsche contrapone, como ya indicamos, su propia concepción, cfr. por ejemplo, el borrador de una carta a G. Brandes de diciembre de 1888, CO VI, 312-314.

125 Cfr. JGB, 244.

126 Así es como se llaman en Alemania las guerras contra el imperialismo napoleónico (campañas de 1813, 1814 y 1815), el equivalente entre nosotros es la denominada «Guerra de la Independencia».

127 Cfr. JGB, 254.

128 Cfr. JGB, 256.

instituto de bachillerato y doctos universitarios — eso se ha olvidado...[129] Se necesitan educadores que *ellos mismos estén educados*[130], espíritus superiores, nobles, probados en todo instante, probados por la palabra y el silencio, culturas que se hayan vuelto maduras, *dulces*, — *no* los doctos groseros que el instituto de bachillerato y la universidad contraponen hoy a la juventud como «nodrizas superiores»[131]. *Faltan* los educadores, descontando las excepciones de las excepciones, falta la *primera* condición previa de la educación: *de ahí* la decadencia de la cultura alemana. — Una de esas escasísimas excepciones es mi venerable amigo Jakob Burckhardt de Basilea: a él le debe Basilea su primacía en humanidades[132]. — Lo que las «escuelas superiores» de Alemania consiguen de hecho es un adiestramiento brutal para, con la menor pérdida posible de tiempo, hacer utilizables, *aprovechables* para el servicio estatal, a una innúmera cantidad de hombres jóvenes. «Educación superior» e *innúmera cantidad* — eso se contradice de antemano. Toda educación superior forma parte solamente de la excepción: hay que ser un privilegiado para tener derecho a un privilegio tan alto. Ninguna de las cosas grandes, ninguna de las cosas hermosas puede ser nunca bien común: *pulchrum est paucorum hominum* [lo hermoso es privativo de pocos hombres][133]. — ¿Qué *condiciona* la decadencia de la cultura alemana? Que la «educación superior» no es ya un *privilegio* — el democratismo de la «formación general», de la «formación» que se ha vuelto *ordinaria*...[134]. Sin olvidar que los privilegios militares obligan formalmente a la *excesiva matrícula* de las escuelas superiores, es decir, a su hundimiento. — Nadie tiene ya la libertad de dar a sus hijos una educación noble en la Alemania actual: nuestras escuelas «superiores» están orientadas, todas sin excepción, a la mediocridad más ambigua, con los maestros, con los planes de estudios, con las metas didácticas. Y por todas partes predomina una prisa indecente, como si algo estuviera desaprovechado si el hombre joven todavía no está «preparado y listo» a los veintitrés años, si todavía no sabe la respuesta a la «pregunta capital»: *¿a qué* profesión? — Una especie superior de ser humano, dicho sea con permiso, no quiere «profesiones», precisamente porque se sabe llamada por una vocación...[135]. Esa especie tiene tiempo, se toma tiempo, no piensa en absoluto en llegar a estar «preparada y lista», — con treinta años se es, en el sentido de una cultura elevada, un principiante, un niño. — Nuestros sobrecargados institutos de bachillerato, nuestros agobiados profesores de instituto, convertidos en estúpidos, son un escándalo: para salir en defensa de estas si-

---

[129] Cfr. los escritos postumos del periodo de Basilea: *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*; el segundo de los *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*, titulado *Pensamientos sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, así como la *Tercera* de las *Consideraciones Intempestivas* titulada *Schopenhauer como educador*, todos ellos en OC I, 484 ss.

[130] Cfr. el fragmento postumo de 1875 5 [25], FP II, 69.

[131] Cfr. el fragmento postumo del otoño de 1887 10 [12], FP IV, 301.

[132] Cfr. la carta a Overbeck de 22 de diciembre de 1888, CO VI, 350.

[133] Cfr. Horacio, *Sat.* I, 9, 44 y el *Prólogo* a la primera edición de A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, ed. de P. López de Santa María, Madrid, Trotta, 2004, 35. Nietzsche lo utiliza en otros escritos, por ejemplo, en AC, 57.

[134] Juego de palabras con *allgemein*, «general, universal», y *gemein*, «ordinario, común, vulgar».

[135] Juego de palabras en alemán, ya que *Beruf* y *berufen* significan la «profesión» y, etimológicamente, la «vocación», el «estar llamado a algo», como también expondrá magistralmente años después Max Weber en sus conferencias sobre la dedicación a la ciencia y a la política.

tuaciones, como han hecho hace poco los catedráticos de la universidad de Heidelberg, para ello acaso uno tenga *causas*, razones al respecto, no las hay.

6.

— Para no salirme de mi modo de ser, que es *afirmativo* y solamente de manera mediada, solamente de manera involuntaria tiene relación con la contradicción y la crítica, propondré de inmediato las tres tareas a causa de las cuales se necesitan educadores. Hay que aprender a *ver*, hay que aprender a *pensar*, hay que aprender a *hablar y escribir*: en estas tres tareas la meta es una cultura noble. — Aprender a *ver* — habituar el ojo a la calma, a la paciencia, a dejar que las cosas se aproximen a él; aprender a demorar el juicio, a rodear y abarcar el caso individual por todas partes. He aquí la *primera* propedéutica para la espiritualidad: *no* reccionar enseguida a un estímulo, sino tener en las manos los instintos que inhiben, que encierran. Aprender a *ver* es, tal como yo lo entiendo, casi eso a lo que la manera no filosófica de hablar llama la voluntad fuerte: lo esencial al respecto es precisamente *no* «querer», *poder* posponer la decisión. Toda no espiritualidad, toda ordinariez se basa en la incapacidad de oponer resistencia a un estímulo — se *ha de* reaccionar, se sigue todo impulso[136]. En muchos casos semejante haber de es ya morbosidad, decadencia, síntoma de agotamiento, — casi todo lo que la crudeza no filosófica designa con el nombre de «vicio» es simplemente esa incapacidad fisiológica de *no* reaccionar. — Una aplicación práctica de haber aprendido a ver: se habrá llegado a ser, como *aprendiz*, sobre todo lento, desconfiado, resistente. Se dejará que se acerque lo extraño, lo *nuevo* de toda especie, en primer lugar con una calma hostil, — uno retirará su mano de ello. El mantenerse con todas las puertas abiertas, el sumiso estar echado de bruces ante cada hecho pequeño, el estar dispuesto en todo momento a ponerse dentro, a *lanzar*se dentro de los otros y de lo otro, en pocas palabras, la famosa «objetividad» moderna[137], es mal gusto, es *innoble par excellence*. —

7.

Aprender a *pensar*: en nuestras escuelas no se tiene ya ningún concepto al respecto. Incluso en las universidades, hasta entre auténticos doctos de la filosofía comienza a desaparecer la lógica como teoría, como práctica, como *oficio*. Léanse libros alemanes: no hay ya ni el más remoto recuerdo de que para pensar se requiere una técnica, un plan de estudios, una voluntad de maestría, — de que el pensar quiere ser enseñado, como el bailar quiere ser enseñado, *como* una especie de baile... ¡Quién entre alemanes conoce todavía por experiencia ese fino estremecimiento que los *pies ligeros* en lo espiritual difunden con exuberancia a todos los músculos![138] — La obstinada torpeza del gesto espiritual, la mano *grosera* al agarrar — eso es hasta tal grado alemán, que en el extranjero se lo confunde con el ser alemán en general. El alemán no tiene *dedos* para *nuances* [matices]... Que los alemanes hayan simplemente soportado a sus filósofos, por delante de todos

[136] Cfr. el aforismo 2 de la sección anterior *Moral como contranaturaleza*.
[137] Cfr. JGB, 208; GM, II, 8 y III, 12; EH, Más allá del bien y del mal, 3.
[138] Cfr. el aforismo 2 de la sección anterior *Los cuatro grandes errores*.

a ese inválido conceptual, el más contrahecho que jamás haya existido, el gran Kant, eso no da ningún concepto pequeño del encanto alemán. — Ciertamente, no se puede suprimir de la *educación noble* el *bailar* en todas sus formas, el saber bailar con los pies, con los conceptos, con las palabras; ¿he de decir todavía que se ha de saber bailar también con la *pluma*, — que se ha de aprender a *escribir*?[139] — Pero en este punto yo llegaría a convertirme para los lectores alemanes en un completo enigma...

## INCURSIONES DE UN INTEMPESTIVO[140]

1.

*Los que no puedo soportar*. — *Séneca*: o el torero de la virtud. — *Rousseau*: o el retorno a la naturaleza *in impuris naturalibus* [en impuro estado natural][141]. — *Schiller*: o el trompetero moral de Säckingen[142]. — *Dante*: o la hiena que *hace poesía* en las tumbas. — *Kant*: o el *cant* [hipocresía santurrona, camandulería, gazmoñería] como carácter inteligible. — *Victor Hugo*: o el faro en el mar del absurdo. — *Liszt*: o la escuela de la velocidad para correr — tras las mujeres. — *George Sand*: o *lactea ubertas* [láctea fecundidad][143], que quiere decir: la vaca lechera con «bello estilo»[144]. — *Michelet*: o el entusiasmo que se quita la chaqueta... *Carlyle*: o el pesimismo como comida regurgitada[145]. — *John Stuart Mill*: o la claridad ofensiva. — *Les frères de Goncourt* [sic]: o los dos Ayantes en lucha con Homero[146]. Música de Offenbach. — *Zola*: o «la alegría de despedir un olor apestoso»[147]. —

---

[139] Cfr. MA, 206, WS, 140 y FW, 366, en OC III, 159, 413, 881-882; JGB, 240, 246, 247; NW, Donde hago objeciones, y Wagner como un peligro.

[140] Los editores indican que esta serie de aforismos, iniciada para la proyectada obra *La voluntad de poder*, en el verano de 1888 estaba compuesta por dos bloques, el primero, titulado *Entre artistas y escritores*, con los aforismos 1-18, y el segundo, *De mi estética*, con los actuales aforismos 45-51. Los aforismos 32-44 se añadieron entre el 4 y el 13 de octubre, fruto del trabajo de corrección realizado por Nietzsche, aprovechando también para ello materiales anteriores que había redactado para la citada obra, que de hecho pasó a convertirse en los dos escritos que finalmente preparó para la imprenta, *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*.

[141] Modificación irónica de la expresión latina *in puris naturalibus* («en puro estado natural», es decir, completamente desnudo). La broma verbal de Nietzsche ha sido repetida, entre otros, por D. H. Lawrence en *El amante de Lady Chatterley*, capitulo 17.

[142] Cfr. el entonces famoso poema de Joseph Viktor von Scheffel *Der Trompeter von Säckingen. Ein Sang vom Oberrhein*, Stuttgart, 1854.

[143] La expresión es de Quintiliano, quien en sus *Instituciones oratorias* X, 1, 31-32 define así el estilo de Tito Livio, cuya historia de Roma desde la formación de esta ciudad estaba formada por 142 libros.

[144] Cfr. la manera en la que se habla de Mme. Sand («*une vache Apis*») en *Journal des Goncourt*, II, 25 (BN).

[145] Cfr. FP IV, 11 [409], 489.

[146] Cfr. *Journal des Goncourt* III, 80, en la que uno de tales hermanos, Edmond, afirma que prefiere leer a Hugo que a Homero.

[147] Probable juego de palabras con el título de la novela de E. Zola *La joie de vivre* de 1884. En este y otros juicios nietzscheanos sobre el naturalismo francés G. Campioni ha indicado la huella de la lectura del libro de Louis Desprez *L'évolution naturaliste*, de 1884, que Nietzsche tenía en su biblioteca.

2.

*Renan*[148]. — Teología, o la corrupción de la razón por el «pecado original» (el cristianismo). Testimonio, Renan, quien tan pronto como se atreve en alguna ocasión a un sí o un no de tipo más general, yerra el blanco con penosa regularidad. Él quisiera, por ejemplo, conjuntar *la science* [la ciencia] y *la noblesse* [la nobleza]: pero *la science* forma parte de la democracia, lo cual es, ciertamente, de palmaria evidencia. Él, con ambición nada pequeña, desea representar un aristocratismo del espíritu[149]: pero a la vez se pone de rodillas, y no solo de rodillas, ante la antítesis de tal doctrina, el *évangile des humbles* [evangelio de los humildes]... ¡De qué sirven todo el librepensamiento, toda la modernidad, todo el sarcasmo y toda la elasticidad de un pájaro torcecuello si uno en sus entrañas ha continuado siendo cristiano, católico e incluso sacerdote! Renan tiene su inventiva, exactamente igual que un jesuita y un confesor, en la seducción; a su espiritualidad no le falta la dilatada sonrisa de satisfacción de los curas, — como todos los sacerdotes, se hace peligroso a partir del momento en que ama. Nadie lo iguala en adorar de una manera mortalmente peligrosa... Este espíritu de Renan, un espíritu que *enerva*, es una fatalidad más para la Francia pobre, enferma, enferma de la voluntad. —

3.

*Sainte-Beuve*[150]. — No tiene nada de hombre[151]; está lleno de una pequeña rabia secreta contra todos los espíritus viriles. Divaga y da vueltas por aquí y por allá, con finura, con curiosidad, aburrido, sonsacando secretos, — una persona femenina en el fondo, con una femenina sed de venganza y una sensibilidad femenina. Como psicólogo, un genio de la *médisance* [maledicencia]; inagotablemente rico en medios para ello; nadie sabe mejor que él cómo mezclar veneno en una alabanza. Plebeyo en los instintos más bajos y afín al *ressentiment* [resentimiento] de Rousseau: *por consiguiente*, un romántico — pues por debajo de todo *romantisme* [romanticismo] gruñe y ansía con ganas el instinto de venganza de Rousseau. Revolucionario, pero todavía convenientemente refrenado por el miedo. Sin libertad para todo lo que tiene fuerza (la opinión pública, la Academia, la Corte, incluso Port Royal[152]). Enfurecido contra todo lo grande en el ser humano y en las cosas, contra todo lo que cree en sí mismo. Bastante poeta y mediomujer para sentir todavía lo grande como poder; constantemente retorcido,

[148] Cfr. los fragmentos postumos del otoño de 1887 9 [22] y 9 [20], FP IV, 240 y 239.

[149] Cfr. la concepción del aristocratismo del espíritu defendida por Renan (y también por G. Flaubert) en los famosos «*dîners chez Magny*» que relatan los hermanos Goncourt en su *Journal*, así como la obra de Renan *Dialogues philosophiques* que Nietzsche poseía en la traducción alemana de Konrad von Zdekauer, Ernest Renan, *Philosophische Dialoge und Fragmente*, Leipzig, 1877.

[150] Cfr. el fragmento postumo 11 [9], FP IV, 370-371. Para este retrato de Sainte-Beuve Nietzsche se sirvió de rasgos anotados por los *Goncourt* en su *Journal II*, 66, 90 y 103.

[151] Esta denegación de virilidad en parte aprovecha la forma femenina del nombre propio de este crítico literario, *Sainte*, no *Saint*.

[152] Sainte-Beuve (1804-1869) escribió una monumental historia de *Port-Royal* en 5 volúmenes, publicados de 1840 a 1859.

como aquel famoso gusano, porque se siente constantemente pisoteado[153]. Como crítico, sin criterio, consistencia y columna vertebral, con la lengua del *libertin* [libertino] cosmopolita para muchas cosas diferentes, pero sin tener el coraje de asumir siquiera la confesión del *libertinage* [libertinaje]. Como historiador, sin filosofía, sin el *poder* de la mirada filosófica, — y por eso, rechazando la tarea del juez en todos los asuntos capitales, presentando la «objetividad» como máscara. De otro modo se comporta con todas aquellas cosas en las que un gusto fino y acreditado es la máxima instancia: aquí tiene realmente el coraje de ser él mismo, el placer en él mismo, — aquí es un *maestro*. — En algunos aspectos, una prefiguración de Baudelaire[154]. —

4.

La *imitatio Christi* [*Imitación de Cristo*][155] forma parte de los libros que no tengo en las manos sin una resistencia fisiológica: exhala un *parfum* [perfume] de lo eterno femenino[156] para el que hay que ser ya francés — o wagneriano... Este santo tiene una forma de hablar del amor que incluso las parisinas se vuelven curiosas al respecto. — Me dicen que aquel *sagacísimo* jesuita, A. Comte, que quería llevar a Roma a sus franceses por el *desvío* de la ciencia, se había inspirado en este libro[157]. Yo lo creo: «la religión del corazón»...

5[158].

*G. Eliot*[159]. — Se han liberado del Dios cristiano y creen ahora que han de mantener con tanta mayor firmeza la moral cristiana: es una deducción *inglesa*, no vamos a tomársela a mal a las mujercillas de moral *à la* Eliot. En Inglaterra, por cada pequeña emancipación de la teología uno ha de reivindicar su honor de manera aterradora como un fanático de la moral. Esa es allí la *sanción* que se paga. — Para nosotros, que somos diferentes, las cosas funcionan de manera diferente. Cuando uno abandona la fe cristiana, se priva con ello del *derecho* a apoyarse en la moral cristiana. Esta *no* es en absoluto algo obvio de por sí: a despecho de las superficiales cabezas inglesas, hay que dejar bien claro este

---

[153] Cfr. la anterior sección Sentencias y flechas, 31. Probable alusión al verso 7 del salmo 22.

[154] Cfr. 11 [231], FP IV, 425. Para las relaciones entre Baudelaire y Sainte-Beuve Nietzsche se basó en dos obras de estos, Charles Baudelaire, *Oeuvres posthumes et Correspondances inédites, précédées d'une étude biographique par E. Crépet*, París, 1887 y *Les cahiers de Sainte-Beuve*, París, 1876 (BN).

[155] Referencia a la célebre obra de devoción publicada anónimamente a principios del siglo XV y que suele atribuirse a Tomás de Kempis.

[156] Cfr. los famosos versos finales del *Fausto* de Goethe. Nietzsche utiliza esta expresión en otros escritos, a veces incluso parodiándola, cfr. JGB, 232 y 236; WA, 6; EH, Por qué escribo libros tan buenos, 5.

[157] El que dice esa solapada fuente de inspiración de la filosofía de Auguste Comte (1798-1857) es John Stuart Mill en su ensayo de 1865 sobre ese filósofo y su positivismo. Cfr. M, 132 y 542, OC III, 561-562 y 681-682; JGB, 48.

[158] Cfr. el fragmento postumo 10 [163] del otoño de 1887, FP IV, 351-52 y el 11 [16] de 1887-1888, FP IV, 372.

[159] George Eliot es el pseudónimo de Mary Anne Evans (1819-1880), novelista inglesa autora de obras como *Silas Marner* (1861) y *Middlemarch* (1871-72).

punto una y otra vez. El cristianismo es un sistema, una visión sintética y *total* de las cosas. Si se rompe quitándole un concepto capital, la fe en Dios, entonces se destruye con ello también el todo: ya no se tiene nada necesario entre los dedos. El cristianismo presupone que el ser humano no sabe, no *puede* saber qué es bueno, qué es malo para él: cree en Dios, que es el único que lo sabe. La moral cristiana es una orden; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica; es verdadera solo en el caso de que Dios sea la verdad, — para sostenerse y para venirse abajo, depende por completo de la fe en Dios. — Si de hecho los ingleses creen que saben por ellos mismos, «intuitivamente», qué es bueno y qué es malo, si, por consiguiente, opinan que ya no necesitan el cristianismo como garantía de la moral, entonces eso mismo es simplemente la *consecuencia* del dominio del juicio de valor cristiano y una expresión de la *fuerza* y la *profundidad* de este dominio: de modo que el origen de la moral inglesa ha quedado olvidado, de modo que ya no se percibe lo muy condicionado que está su derecho a la existencia. Para el inglés la moral no es todavía un problema...[160].

6[161].

*George Sand*[162]. — He leído las primeras *lettres d'un voyageur* [cartas de un viajero][163]: como todo lo que deriva de Rousseau, falsas, artificiales, hinchadas a fuelle, exageradas[164]. Yo no soporto ese estilo de tapizado multicolor; ni tampoco la ambición plebeya de tener sentimientos generosos. Lo peor, ciertamente, sigue siendo la coquetería femenina que se manifiesta con rasgos de virilidad, con modales de adolescentes sin educación. — ¡Qué fría tiene que haber sido, a pesar de todo, esta artista insoportable! Se daba cuerda como si fuera un reloj — y escribía...[165]. Fría como Hugo, como Balzac, como todos los románticos, desde el momento en que se ponían a hacer poesía! ¡Y con qué autocomplacencia ha de haber estado tumbada al hacerlo, esa fecunda vaca escribidora, que en sí tenía algo de alemán, dicho sea en el peor de los sentidos, de igual modo que Rousseau mismo, su maestro, y que, en todo caso, solo fue posible en el declive del gusto francés![166] — Pero Renan la venera...[167].

---

[160] Las fuentes de este aforismo son una serie de artículos sobre G. Eliot de Ferdinand Brunetière (autor del libro *Le roman naturaliste* de 1884 (BN)), Edmond Schérer y Arvède Barine, que Nietzsche conocía, en particular por sus lecturas asiduas de la *Revue des deux mondes*.

[161] Cfr. 11 [24], FP IV, 373.

[162] George Sand es el pseudónimo masculino de Amantine Aurore Lucile Dupin (1804-1876), autora de muchas novelas. Nietzsche poseía la traducción alemana de las *Sämliche Werke* de George Sand desde febrero de 1876, obras publicadas en Leipzig, 1844-47.

[163] Obra publicada en 1837.

[164] Cfr. carta a H. Köselitz de 24 de noviembre de 1887, CO VI, 76-77 en especial.

[165] Nietzsche aprovecha comentarios al respecto de Th. Gautier que transmiten los Goncourt en su *Journal II*, 146.

[166] En sus críticas a G. Sand Nietzsche comparte juicios con Baudelaire, cfr. el fragmento postumo 11 [199] de 1887-88, FP IV, 418.

[167] Los muy laudatorios juicios orales de Renan sobre G. Sand se encuentran recogidos por los Goncourt en *Journal II*, 112 y 122.

7.

*Moral para psicólogos.* — ¡No practicar en modo alguno una psicología de *colportage* [bazar, rastrillo, barracón de feria]! ¡Nunca jamás observar *por* observar! Eso produce una falsa óptica, una vista torcida, algo que sale forzado y que exagera lo que toca. Tener una vivencia como consecuencia de *querer* tenerla — no da buen resultado. En la vivencia uno no debe dirigir la mirada hacia sí, toda mirada se convierte entonces en «mal de ojo»[168]. Un psicólogo nato se cuida por instinto de ver por ver; esto mismo vale para el pintor nato. No trabaja nunca «según la naturaleza»[169], — cede a su instinto, a su *camera obscura* [cámara oscura], el filtrar y exprimir el «caso», la «naturaleza», lo «vivenciado»... Tan solo le llega a la conciencia lo que es *general*, la conclusión, el resultado: él no conoce esa abstracción arbitraria del caso individual. — ¿Qué sucede si se hacen las cosas de otra manera? ¿Si se practica, por ejemplo, una psicología de *colportage* [literatura de venta ambulante, orientada al consumo] a lo grande y en lo pequeño, a la manera de los *romanciers* [novelistas] parisinos?[170]. *Este proceder*, por así decirlo, va al acecho de la realidad, *este proceder* trae a casa todas las noches un puñado de curiosidades... Pero basta con que veamos qué acaba saliendo de allí — un montón de borrones, un mosaico en el mejor de los casos, y en todo caso algo que es un sumativo de lo almacenado, bullicioso y de colores chillones. En esto, lo peor lo consiguen los Goncourt: no juntan tres frases sin producir sencillamente daño al ojo, al ojo del *psicólogo*. — La naturaleza, evaluada desde el punto de vista artístico, no es un modelo. Ella exagera, distorsiona, deja defectos. La naturaleza es el *azar*. El estudio «según la naturaleza» me parece un mal signo: delata sumisión, debilidad, fatalismo, — ese estar echado en el polvo ante los *petits faits* [hechos pequeños][171] es indigno de un artista *completo*. Ver *lo que es* — eso es propio de otra especie de espíritus, los *antiartísticos*, los que remiten a los hechos. Se ha de saber *quién* se es...

8[172].

*Para la psicología del artista.* — Para que haya arte, para que haya cualquier tipo de acción y de contemplación estéticas, para ello es indispensable una condición fisiológica previa: la *ebriedad*[173]. La ebriedad tiene que haber intensificado en primer lugar la excitabilidad de toda la máquina: sin ello no se llega a ningún

---

[168] Juego de palabras con *Blick* y *böser Blick*, «mirada» y «mal de ojo» (y también, literalmente, «mirada maligna (o malévola)»), reiterado por Nietzsche.

[169] Nietzsche se sirve aquí, traduciéndola, de una expresión de Edmond de Goncourt en el «Prólogo», VIII, de *Journal des Goncourt*: *d'après nature*.

[170] Alusión crítica contra E. Zola.

[171] Esta expresión que, como ha explicado G. Campioni, ya está en Stendhal y en H. Taine, le llega a Nietzsche sobre todo por los estudiosos de la novela realista francesa de la época, a saber, P. Bourget, L. Desprez y F. Brunetière. Cfr. GM, III, 24; fragmento postumo 35 [34] de 1885, FP III, 780 en especial; EH, Más allá del bien y del mal, 2.

[172] Los aforismos 8-11 formaban el inicio del capítulo titulado *Para la fisiología del arte*, que en uno de los planes de mayo de 1888 para *La voluntad de poder* sería el tercero del libro tercero de esta obra.

[173] Cfr., la presentación de la ebriedad o embriaguez dionisíaca ya en GT, 2, OC I, 340 ss. Varios fragmentos postumos de años posteriores documentan la reflexión nitzscheana de este

arte. Todos los tipos de ebriedad, por muy diversa que sea la forma en que estén condicionados, tienen la fuerza de lograrlo: sobre todo la ebriedad de la excitación sexual, que es la forma más antigua y originaria de ebriedad. E igualmente la ebriedad que se presenta en compañía de todas las apetencias grandes, de todos los afectos fuertes; la ebriedad de la fiesta, de la competición, de la proeza, de la victoria, de todo movimiento extremo; la ebriedad de la crueldad; la ebriedad en la destrucción[174]; la ebriedad generada bajo ciertos influjos meteorológicos, por ejemplo, la ebriedad primaveral; o la generada bajo el influjo de los narcóticos; por último, la ebriedad de la voluntad, la ebriedad de una voluntad sobrecargada y henchida. — En la ebriedad lo esencial es el sentimiento de intensificación de la fuerza y de plenitud. De este sentimiento se hace entrega a las cosas, se las *obliga* a que tomen de nosotros, se las somete a violencia, — a este proceso se lo denomina *idealizar*[175]. Liberémonos aquí de un prejuicio: el idealizar *no* consiste, como comúnmente se cree, en un sustraer o descontar lo pequeño, lo que es accesorio. Lo decisivo es, más bien, un descomunal *poner de relieve* los rasgos capitales de tal modo que, al hacerlo, los otros desaparecen.

9.

En este estado, desde nuestra propia plenitud enriquecemos todo lo que encontramos: aquello que vemos, aquello que queremos, lo vemos henchido, concentrado, fuerte, sobrecargado de fuerza. El ser humano que se halla en este estado transforma las cosas hasta el punto en que ellas reflejan el poder de aquel, — hasta que son reflejos de la perfección de ese humano. Este *tener que* transformar en lo que es perfecto es — arte. Incluso todo lo que el ser humano no es, en dicho estado se le convierte sin embargo en un placer en sí; en el arte el ser humano goza de sí mismo como perfección. — Sería lícito imaginarse un estado contrario, un específico estado antiartístico del instinto, — un modo de ser que empobreciera, diluyera, hiciera que enfermaran de consunción todas las cosas. Y de hecho la historia está llena de tales anti-artistas, de tales famélicos de la vida: los cuales, por necesidad, incluso han de acaparar las cosas en sí mismos, las han de consumir, las han de hacer más raquíticas. Este es, por ejemplo, el caso del cristiano auténtico, de Pascal por ejemplo: *no existe* un cristiano que a la vez sea un artista... Que no se sea pueril y se me objete con Rafael o con cualquiera de los cristianos homeopáticos del siglo diecinueve: Rafael decía sí, Rafael *hacía* sí, por consiguiente Rafael no era cristiano...[176].

---

elemento central de su posterior fisiología del arte, por ejemplo, 25 [13] de 1884, FP III, 458-459; 14 [120] y 17 [9] de 1888, FP IV, 559 y 701.

[174] Cfr. el escrito postumo *El certamen de Homero*, OC I, 562-568.

[175] Cfr. MA, 279 y 424, OC III, 193 y 221; GM, III, 26; 8 [1] y 10 [194], 1887; 17 [9], 1888, FP IV, 227-28, 363, 701-02. Se ha visto en esta concepción nietzscheana la huella de sus lecturas de Stendhal, en especial de su conocida obra *De l'amour* y la interpretción de esta experiencia como una cristalización, cfr. FW, 14, OC III, 748-49.

[176] Desde GT, 4, OC I, 349, la presencia del gran pintor Rafael de Urbino (1483-1520) es constante en Nietzsche, en parte por su lectura de la obra de J. Burckhardt *Cicerone*, de 1869, que tenia en su biblioteca. Cfr. MA, 131 y 220, WS, 73 y FW, 313, OC III, 132, 164, 397-398 y 844.

10.

¿Qué significa la antítesis conceptual, introducida por mí en la estética, de lo *apolíneo* y lo *dionisíaco*, entendidos ambos como especies de ebriedad?[177] — La ebriedad apolínea mantiene excitado sobre todo el ojo, de manera que este adquiere la fuerza de producir una visión. El pintor, el artista plástico, el poeta épico son visionarios *par excellence*. En el estado dionisíaco, por el contrario, el sistema total de los afectos es el que está excitado e intensificado: de tal modo que este sistema descarga de una vez todos sus medios de expresión y al mismo tiempo hace que se exteriorice la fuerza que es capaz de representar, de imitar, de transfigurar, de transformar, y que se manifieste todo género de mímica y de arte dramático. Lo esencial sigue siendo la facilidad de la metamorfosis, la incapacidad de *no* reaccionar (— de similar modo a lo que les sucede a ciertos histéricos, que a la menor indicación se meten en el papel *que sea*). Al ser humano dionisíaco le es imposible no comprender una sugestión de cualquier tipo, no le pasa desapercibido ningún signo de afecto, tiene el grado máximo del instinto de comprensión y adivinación, así como posee el grado máximo del arte de la comunicación. Se introduce en toda piel, en todo afecto: se transforma constantemente. — La música como hoy la entendemos es, de igual modo, una excitación completa y una descarga completa de los afectos, pero, no obstante, solamente es el resto que perdura de un mundo mucho más pleno de la expresión del afecto, un mero *residuum* [residuo] del histrionismo dionisíaco. Para hacer posible la música como arte particular, se ha puesto en estado de reposo a una determinada cantidad de sentidos, sobre todo el sentido muscular (al menos relativamente: pues, en cierto grado, todo ritmo les sigue hablando a nuesto músculos): de manera que el ser humano ya no imita y representa inmediata y corporalmente todo lo que siente. No obstante, *eso* es el estado normal propiamente dionisíaco, en todo caso es el estado originario; la música es la especificación lentamente alcanzada de dicho estado a expensas de las capacidades más afines.

11.

El actor, el mimo, el bailarín, el músico, el lírico son, en sus instintos, profundamente afines y, en sí, son una única cosa, pero se han especializado y se han separado unos de otros paulatinamente — hasta llegar incluso a entrar en contradicción. El poeta lírico es el que durante más tiempo permaneció unido al músico; el actor, al bailarín. — El *arquitecto* no representa ni un estado dionisíaco, ni un estado apolíneo: aquí tiene lugar el gran acto de voluntad, la voluntad que traslada montañas[178], la ebriedad de la voluntad grande, que exige arte. Los humanos más poderosos han inspirado siempre a los arquitectos; el arquitecto ha estado constantemente bajo la sugestión del poder. En el edificio debe hacerse visible el orgullo, la victoria sobre la pesantez, la voluntad de poder; la arquitec-

[177] Para esa distinción estética, y no solo estética, importa conocer lo expuesto por el filósofo en GT, ya desde su primer capítulo. Entre marzo y abril de 1888, preparando sus textos sobre fisiología del arte, Nietzsche se releyó y redactó varias notas sobre esa obra, GT, de 1872, cfr. los fragmentos postumos 14 [14-26] en FP IV, 511-515.

[178] Expresión bíblica, cfr. primera carta de Pablo a los corintios, 13, 2.

tura es una especie de elocuencia del poder que se manifiesta en las formas, sea persuadiendo, e incluso adulando, sea sencillamente dando órdenes[179]. El sentimiento supremo de poder y de seguridad logra expresarse en aquello que tiene *gran estilo*[180]. El poder que no necesita más demostraciones; que rechaza complacer; que difícilmente responde; que no siente testigo alguno a su alrededor; que vive sin tener conciencia de que hay oposición contra él; que descansa en *sí mismo*, fatalista, una ley entre leyes: *todo esto* habla de sí como gran estilo. —

12[181].

He leído la vida de *Thomas Carlyle*, esa *farce* [farsa] inconsciente e involuntaria, esa interpretación heroico-moral de estados dispépticos[182]. — Carlyle, un hombre de fuertes palabras y fuertes gestos, un retórico por *necesidad* al que constantemente aguijonea el ansia de una fe fuerte *y* el sentimiento de la incapacidad de tenerla (— en esto, ¡un romántico típico!). El ansia de una fe fuerte *no* es la prueba de una fe fuerte, es prueba más bien de lo contrario. *Si se la tiene*, entonces uno puede permitirse el hermoso lujo del escepticismo: para lo cual uno está bastante seguro, bastante firme, bastante comprometido. Mediante el *fortissimo* de su veneración por las personas de fe fuerte y mediante su rabia contra los que son menos ingenuos, Carlyle aturde alguna cosa en su interior: *tiene necesidad* de ruido. Una constante y apasionada *falta de probidad* ante sí mismo — he aquí su *proprium* [peculiaridad], por lo que es y sigue siendo interesante. — Por descontado, en Inglaterra se le admira justamente por su probidad... Pues bien, eso es inglés; y teniendo en cuenta que los ingleses son el pueblo del perfecto *cant*, eso es incluso aceptable, y no solo comprensible. En el fondo Carlyle es un ateo inglés que busca su honor en *no* serlo[183].

13.

*Emerson*[184]. — Mucho más ilustrado, más divagante, más complejo, más refinado que Carlyle, sobre todo más feliz... Un individuo que se alimenta instinti-

---

[179] En estas valoraciones de la arquitectura se percibe la huella de la lectura de la obra de J. Burckhardt *Cicerone* y lo que en ella se dice, por ejemplo, del palazzo Pitti de Florencia, cfr. el fragmento postumo 25 [117] de la primavera de 1884, FP III, 478.

[180] Cfr. el fragmento postumo 25 [332] de la primavera de 1884, FP III, 510; sobre el gran estilo en la música, cfr. 14 [61] de la primavera de 1888, FP IV, 526-527. Este concepto implica una crítica a Wagner, como deja muy claro el fragmento postumo 41 [2] de agosto-septiembre de 1885, FP III, 869-874, 871 en especial.

[181] Para este aforismo y el siguiente, cfr. 11 [45], FP IV, 378.

[182] La fuente de esa lectura es probablemente la *Histoire de la littérature anglaise* de Hippolyte Taine, de 1869, que Nietzsche tenía en su biblioteca.

[183] Sobre la crítica de Nietzsche al historiador y ensayista escocés Thomas Carlyle (1795-1881), en especial por su concepción del heroísmo, cfr. M, 298 y FW, 97, OC III, 623-24 y 785; JGB, 252; AC, 54; EH, Por qué escribo libros tan buenos, 1.

[184] Como han demostrado varias obras dedicadas a la importante relación de Nietzsche con el ensayista norteamericano Ralph Waldo Emerson (1803-1882), el filósofo lo leyó incesantemente desde la adolescencia, poseía varias de sus obras en traducción alemana, en especial las dos series de *Essays* (1841 y 1844), y lo cita y comenta, directa e indirectamente, en varias ocasiones, sobre todo en fragmentos postumos de 1878 y 1884, así como en FW, 92, OC III, 92, considerándolo un maestro de la prosa.

vamente solo de ambrosía, que deja atrás lo que en las cosas es imposible de digerir. En contraste con Carlyle, un hombre de gusto. — Carlyle, que lo estimaba mucho, dijo, sin embargo, de él lo siguiente: «no *nos* da bastante que morder»: cosa que quizá esté dicha con razón, pero no en perjuicio de Emerson. — Emerson tiene esa alegre serenidad benévola y rica de espíritu que quita las agallas a toda seriedad; ignora por completo cuán viejo es ya y cuán joven será aún, — podría decir de sí mismo, con una expresión de Lope de Vega: *«yo me sucedo a mi mismo»* [sic][185]. Su espíritu encuentra siempre razones para estar satisfecho e incluso agradecido; y en ocasiones roza la alegre trascendencia de aquel buen burgués que volvía de una cita amorosa *tamquam re bene gesta* [como de una hazaña]. «*Ut desint vires* [aunque las fuerzas no acompañen], decía agradecido, *tamen est laudanda voluptas* [no obstante, hay que alabar la vehemencia].»[186] —

## 14.

*Anti-Darwin*[187]. — En lo que respecta a la célebre «lucha por la *vida*», a mí me parece por ahora que está más afirmada que demostrada. Esa lucha tiene lugar, pero como excepción; el aspecto general de la vida *no* es el estado de necesidad, el estado de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, e incluso el derroche absurdo, — allí donde se lucha, se lucha por el *poder*... No se debe confundir a Malthus con la naturaleza. — Ahora bien, dando por supuesto que esa lucha exista — y, de hecho, esa lucha tiene lugar —, acaba, por desgracia, al revés de como lo desea la escuela de Darwin, de como quizá *sería lícito* desear con ella: a saber, en perjuicio de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Las especies *no* crecen en perfección: los débiles vuelven siempre a dominar de nuevo a los fuertes, — esto hace que sean el gran número, que sean incluso *más listos*... Darwin ha olvidado el espíritu (— ¡eso es inglés!), *los débiles tienen más espíritu*... Hay que tener necesidad de espíritu para obtener espíritu, — se lo pierde cuando ya no se lo necesita. Quien posee la fuerza, se desprende del espíritu (— «¡dejad que se pierda! se piensa hoy en Alemania — el *Reich*, pase lo que pase, ha de continuar siendo nuestro»...[188]). Yo entiendo por espíritu, como se ve, la precaución, la paciencia, la astucia, la simulación, el gran dominio de sí mismo y todo lo que es *mimicry* [mimetismo][189] (en esto último entra una gran parte de lo que se llama virtud).

---

[185] En castellano en el original, con el olvido de una tilde: «mí mismo». El verso procede de *Si no vieran las mujeres*, de Lope de Vega (1562-1635), que el filósofo conocía por un libro de Emile Bérad-Varagnac (1849-1925), *Portraits littéraires*, de 1887 que poseía en su biblioteca, 328.

[186] Paráfrasis humorística de Ovidio, *Ex Ponto* III, 4, 79, pues Nietzsche cambia *voluntas* por *voluptas*.

[187] Se resumen y amplían aquí observaciones ya expuestas en FW, 349, OC III, 865, que proceden de la lectura de la segunda edición, de 1884, del libro *Biologische Probleme* de William Rolph. Cfr. también GM, II, 12, así como los fragmentos postumos 7 [25], 14 [123] y 14 [133], FP IV, 216, 561-562 y 568-569.

[188] Texto entresacado de la coral de Lutero «*Ein feste Burg ist unser Gott*», jugando con la ambigüedad de la palabra *Reich*, «Reino (de Dios)» e «Imperio (alemán)».

[189] Fenómeno descrito por el naturalista H. W. Bates en *The Naturalist on the River Amazon*, London, 1862, que suscitó un amplio debate entre los críticos de Darwin, con notable eco en F. A. Lange y en las lecturas que Nietzsche hizo de su *Historia del materialismo*, cfr. por

15.

*Casuística de psicólogos*[190]. — Este de aquí es un conocedor de los humanos: ¿para qué estudia propiamente a los seres humanos? Quiere agenciarse pequeñas ventajas sobre ellos, o incluso grandes, — ¡es un político [*Politikus*]!... Aquel de allí es también un conocedor de los humanos: y vosotros decís que con ello no quiere nada para sí mismo, que él es un gran «impersonal». ¡Mirad con más precisión! Quizá quiera obtener una ventaja incluso todavía peor: sentirse superior a los humanos, tener derecho a despreciarlos, dejar de confundirse con ellos. Este «impersonal» es un *despreciador* de los humanos: y aquel primero es la *species* [especie] más humana, diga lo que diga la apariencia. Al menos se pone a la misma altura, se pone *dentro*...

16.

El *tacto psicológico* de los alemanes me parece puesto en cuestión por toda una serie de casos, de los cuales mi modestia me impide presentar un listado. En un *único* caso no me faltará una gran oportunidad de fundamentar mi tesis: guardo rencor a los alemanes por haberse equivocado sobre *Kant* y su «filosofía de las puertas traseras», como yo la denomino, — que *no* era el tipo de la probidad intelectual. — La otra cosa que no me agrada escuchar es una «y» tristemente célebre: los alemanes dicen «Goethe *y* Schiller», — me temo que digan «Schiller y Goethe»... ¿Acaso no se *conoce* a ese Schiller? — Hay «y» todavía peores; he escuchado con mis propios oídos, aunque solamente entre catedráticos de universidad, «Schopenhauer *y* Hartmann»...[191].

17.

Los seres humanos más espiritualizados, presuponiendo que sean los más valientes, viven también, con diferencia, las tragedias más dolorosas: pero justamente por ello honran la vida, porque ella les opone su máxima hostilidad.

18.

*Sobre la «conciencia intelectual»*. — Nada me parece hoy más raro que la auténtica hipocresía. Es grande mi sospecha de que a esta planta le sea insoportable el aire suave de nuestra cultura. La hipocresía pertenece a las épocas de fe fuerte: cuando uno no se desprendía de la fe que tenía ni siquiera estando en la obliga-

---

ejemplo los fragmentos postumos 25 [374] y [379] de la primavera de 1884, FP III, 517-18, y M, 26, OC III, 503-504 y la nota 199.

[190] Cfr. 9 [99] y 9 [101], FP IV, 264-265.

[191] Cfr. 11 [101], de 1887-1888, FP IV, 396-397, así como 25 [266], de la primavera de 1884, FP III, 500. Son numerosas las notas y comentarios críticos de Nietzsche sobre este particular seguidor de Schopenhauer que fue Eduard von Hartmann (1842-1906), a quien leyó desde su juventud y de quien poseía en su biblioteca las obras *Philosophie des Unbewussten*, de 1869, *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Deszendenztheorie*, de 1872, y *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, de 1879. Cfr. muchos fragmentos postumos a partir de 1873, sobre todo de 1883-1884, así como FW, 357, OC III, 874 en especial.

ción de exhibir una fe distinta. Hoy uno se desprende de ella; o, cosa que todavía es más frecuente, adquiere incluso una segunda fe, – se sigue siendo *sincero* en ambos casos. No hay duda de que hoy es posible un número mucho mayor de convicciones que entonces: posible, es decir, permitido, es decir, *inocuo*. De aquí nace la tolerancia para consigo mismo. — La tolerancia para consigo mismo permite múltiples convicciones: estas incluso viven juntas pacíficamente, — se guardan, como todo el mundo hoy, de comprometerse. ¿De qué modo se compromete uno hoy? Si uno tiene coherencia. Si va en línea recta. Si es de ambigüedad menor que una de cinco sentidos diferentes. Si es sincero... Mucho me temo que el ser humano moderno sea sencillamente demasiado cómodo para algunos vicios: de tal manera que estos directamente se extingan. Todo lo malvado que está condicionado por una voluntad fuerte — y quizá no haya nada malvado sin fuerza de voluntad — degenera, en nuestro aire tibio, en virtud... Los pocos hipócritas que he conocido imitaban la hipocresía: eran, como hoy día lo es casi una persona de cada diez, comediantes. —

19.

*Bello y feo.* — Nada está más condicionado, digamos *más limitado*, que nuestro sentimiento de lo bello. Quien quisiera pensarlo al margen del placer que tiene el ser humano en los seres humanos, de inmediato perdería fundamento y suelo bajo los pies. Lo «bello en sí» no es más que una palabra, ni siquiera es un concepto[192]. En lo bello el ser humano se pone a sí mismo como medida de la perfección; en casos escogidos se adora en ello a sí mismo. Una especie no *puede* de ningún otro modo sino en ese decirse sí solamente a sí misma. Su instinto *más básico*, el de autoconservación y autoextensión, emite sus radiaciones incluso en tales sublimidades. El ser humano cree que el mundo mismo está sobrecargado de belleza, – se *olvida* de que él es la causa de la belleza del mundo. Solamente él lo ha obsequiado con la belleza, ¡ay!, solo que con una belleza muy humana, demasiado humana... En el fondo el ser humano se mira en el espejo de la cosas, considera bello todo lo que le devuelve su imagen: el juicio «bello» es su *vanidad de especie*... En efecto, al escéptico una pequeña sospecha tendría derecho a susurrarle al oído la pregunta siguiente: ¿ha quedado realmente embellecido el mundo por el hecho de que precisamente el ser humano lo considere bello? Él lo ha *humanizado*: eso es todo. Pero nada, nada en absoluto nos garantiza que precisamente el ser humano proporcione el modelo de lo bello. ¿Quién sabe qué aspecto tendría a los ojos de un juez superior del gusto? ¿Quizá un aspecto atrevido?, ¿tal vez incluso divertido?, ¿acaso un poco arbitrario?... «Oh Dioniso, divino, ¿por qué me tiras de las orejas?», le preguntó una vez Ariadna en uno de aquellos famosos diálogos en Naxos a su filosófico amante. «Encuentro una especie de humor en tus orejas, Ariadna: ¿por qué no son todavía más largas?»[193].

[192] Crítica a Kant, tanto a su estética como a su concepto de «cosa en sí», cfr. EH, Por qué escribo libros tan buenos, 4.

[193] Cfr. JGB, 295; 37 [4], FP III, 813 en especial, y 9 [115], FP IV, 270. También AC, 39 y EH, Por qué escribo libros tan buenos, 2. Sobre las fuentes clásicas para la relación de Dioniso y Ariadna después de que Teseo la abandonara en la isla de Naxos, cfr., por ejemplo, Hesíodo, *Teogonía*, II, 947-949 y Ovidio, *Metamorfosis*, VIII, 175.

20.

Nada es bello, solo el ser humano es bello: sobre esta ingenuidad descansa toda la estética, ella es su *primera* verdad. Añadamos de inmediato su segunda verdad: nada es feo excepto el ser humano *que degenera*, — con ello queda delimitado el reino del juicio estético. — Comprobado fisiológicamente, todo lo feo debilita y entristece al ser humano. Lo feo le recuerda declive, peligro, impotencia; ante lo feo el ser humano de hecho pierde fuerza. Se puede medir el efecto de lo feo con un dinamómetro. Cada vez que el ser humno se deprime, presiente la cercanía de algo «feo». Su sentimiento de poder, su voluntad de poder, su valentía, su orgullo — todo ello disminuye con lo feo, todo ello aumenta con lo bello... Tanto en un caso como en otro *nosotros sacamos una conclusión*: las premisas al respecto están acumuladas en prodigiosa abundancia en el instinto. Lo feo resulta comprendido como un signo y un síntoma de degeneración: aquello que desde lo más remoto hace alusión a degeneración, eso es lo que produce en nosotros el juicio «feo». Todo indicio de agotamiento, de dificultad, de vejez, de cansancio, todo tipo de falta de libertad, como la convulsión, como la parálisis, sobre todo el olor, el color, la forma de la disolución, de la descomposición, aunque sea en la atenuación última que lo convierte en símbolo — todo eso produce la misma reacción, el juicio de valor «feo». De aquí surge un *odio*: ¿a quién odia aquí el ser humano? Porque no hay duda ninguna al respecto: odia el *declive de su tipo*. Él odia aquí desde el instinto más profundo de la especie; en ese odio hay horror, precaución, profundidad, visión panorámica, — es el odio más profundo que existe. Por su causa es *profundo* el arte...

21.

*Schopenhauer*. — Schopenhauer, el último alemán a tomar en consideración (— él es un acontecimiento *europeo* como Goethe, como Hegel, como Heinrich Heine, y *no meramente* un acontecimiento local, un acontecimiento «nacional»), es, para un psicólogo, un caso de primer orden: a saber, en cuanto ensayo perversamente genial de conducir hacia el combate, en favor de una nihilista devaluación general de la vida, justamente a las instancias opuestas, las grandes autoafirmaciones de la «voluntad de vida», las formas de exuberancia de la vida[194]. Ha interpretado, por este orden, el *arte*, el heroísmo, el genio, la belleza, la gran compasión, el conocimiento, la voluntad de verdad, la tragedia, como secuelas de la «negación», o de la necesidad de negación, de la «voluntad» — la mayor falsificación psicológica de moneda, descontando el cristianismo, que hay en la historia. Analizado con mayor rigor, él no es, en esto, sino el heredero de la interpretación cristiana: solo que él supo *aprobar* todavía en un sentido cristiano, es decir, nihilista, incluso lo *rechazado* por el cristianismo, los grandes hechos de cultura de la humanidad (— a saber, los aprobó como caminos de «redención», como formas previas de «redención», como estimulantes de la necesidad de «redención»...).

[194] Cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, Libro Cuarto, 68, ed. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2004, 446-460.

22.

Tomaré un único caso. Schopenhauer habla de la *belleza* con un fervor melancólico, — ¿por qué, en última instancia? Porque en ella ve un puente por el que se llega más lejos, o se tiene sed de llegar más lejos... La belleza es para él la redención de la «voluntad» durante unos instantes — es el reclamo para ir hacia la redención para siempre... El la elogia en particular como redentora del «punto candente de la voluntad», la sexualidad[195], — en la belleza él ve *negada* la pulsión a procrear... ¡Qué santo tan raro! Hay alguien que te contradice, me temo, ese alguien es la naturaleza. *¿Para qué* hay en general en la naturaleza belleza en el sonido, en el color, en el olor, en el movimiento rítmico? ¿Qué *produce* la belleza? — Por fortuna le contradice también un filósofo. Una autoridad no menor que la del divino Platón (— así lo llama el mismo Schopenhauer[196]) sostiene una tesis diferente: que toda belleza incita a la procreación, — que esto es justamente lo *proprium* de su efecto, desde lo más sensual hasta ascender a lo más espiritual...[197].

23.

Platón va más lejos. Con una inocencia para la que hay que ser griego y no «cristiano», él dice que no habría ninguna filosofía platónica si no hubiera en Atenas tantos jóvenes bellos: la contemplación de los cuales es lo primero que lleva el alma del filósofo a un frenesí erótico, y no le deja reposo alguno hasta que ha implantado la semilla de todas las cosas elevadas en un reino terrenal tan bello[198]. ¡Otro santo también muy raro! — uno no cree lo que oyen sus oídos, suponiendo además que uno crea a Platón. Como mínimo se adivina que en Atenas se filosofaba *de manera diferente*, sobre todo en público. Nada es menos griego que la telaraña conceptual de un solitario, el *amor intellectualis dei* [amor intelectual de Dios] a la manera de Spinoza[199]. La filosofía a la manera de Platón tendría que definirse más bien como una competición erótica, como una prosecución e interiorización de la antigua gimnasia agonal y de sus *presupuestos*... ¿Qué surgió finalmente de esta erótica filosófica de Platón? Una nueva forma artística del *agón* [certamen] griego, la dialéctica... — Recuerdo además, *contra* Schopenhauer y en honor de Platón, que también toda la cultura y toda la literatura más elevadas de la Francia *clásica* han crecido en el campo del interés sexual. En ellas es lícito buscar por todas partes la galantería, los sentidos, la competición sexual, la «mujer», — nunca se buscará en vano...

---

[195] Cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Complementos al Libro cuarto, cap. 42, La vida de la especie, ed. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2003, 563 ss., 566 en especial. La expresión «punto candente de la voluntad» o «*foco* de la voluntad», *Brennpunkt des Willens*, se halla ya con explícita referencia a los genitales en *El mundo como voluntad y representación I*, Libro Cuarto, 60, ed. cit., 389 en especial.

[196] Por ejemplo, en el Prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., 34.

[197] Cfr. Platón, *El banquete*, 206 b-d y 201 d-212 c.

[198] Cfr. Platón, *Fedro*, 249 c-256 e.

[199] Cfr. B. Spinoza, *Ética*, V[a] parte, prop. 32-37, 33 en especial.

24.

*L'art pour l'art* [el arte por el arte][200]. — La lucha contra la finalidad en el arte es siempre la lucha contra la tendencia *moralizante* en el arte, contra su subordinación a la moral. *L'art pour l'art*[201] quiere decir: «¡Que se vaya al diablo la moral!» — Ahora bien, incluso esa hostilidad delata la superpotencia del prejuicio. Cuando se ha excluido del arte la finalidad de la predicación moral y del mejoramiento de los humanos, de ello no se deriva aún que el arte sea en general carente de finalidad, carente de meta, carente de sentido, en suma, *l'art pour l'art* — un gusano que se muerde la cola — . «¡Antes ninguna finalidad de ningún tipo que una finalidad moral!» — así habla la mera pasión. Por contra, un psicólogo pregunta: ¿qué hace todo arte?, ¿no elogia?, ¿no glorifica?, ¿no escoge?, ¿no otorga relevancia? Con todo ello *fortalece* o *debilita* ciertas valoraciones... ¿Es esto solamente un incidente marginal?, ¿una casualidad? ¿Algo en lo que el instinto del artista no estuviera interesado en modo alguno? O bien: ¿no es eso el presupuesto de que el artista *puede*...? ¿Tiende su instinto más subyacente hacia el arte, o más bien hacia el sentido del arte, hacia la *vida*?, ¿hacia una *modalidad de vida a la que aspirar*? — El arte es el gran estimulante para la vida: ¿cómo se lo podría entender como carente de finalidad, como carente de meta, como *l'art pour l'art*? — Queda por contestar una cuestión: el arte hace que se manifiesten también muchas cosas feas, duras, problemáticas de la vida, — ¿no parece que así nos libera[202] de los dolores de la vida? — Y, de hecho, ha habido filósofos que le prestaron este sentido: «desligarse de la voluntad», he aquí lo que Schopenhauer enseñaba como propósito general del arte, «predisponer para la resignación», he aquí lo que él veneraba como la gran utilidad de la tragedia[203]. — Pero eso — ya lo he dado a entender — es óptica de pesimistas y «mal de ojo»[204] —: hay que apelar a los artistas mismos. *¿Qué comunica el artista trágico de sí mismo?* ¿No es precisamente un estado *sin* miedo ante lo horroroso y problemático, lo que él muestra? — Este mismo estado es una aspiración elevada; quien lo conoce, lo venera con los máximos honores. Lo comunica, *tiene que* comunicarlo, suponiendo que sea un artista, un genio de la comunicación. La valentía y la libertad del sentimiento ante un enemigo poderoso, ante una desgracia sublime, ante un problema que suscita pavor, — ese estado *victorioso* es el que elige el artista trágico, el que él glorifica. Ante la tragedia la parte guerrera de nuestra alma celebra sus saturnales; quien está acostumbrado al dolor, quien va al encuentro del do-

---

200 Cfr. 9 [119], FP IV, 271-272.

201 Esta fórmula la introdujo V. Cousin en 1818 en unas lecciones de filosofía, que se publicaron en Paris en 1836: «*Il faut de la religion pour la religion, de la morale pour la morale, de l'art pour l'art*». La popularizaron varios escritores del XIX, en especial Gustave Flaubert así como Théophile Gautier y los miembros del movimiento poético llamado parnasiano, defensores de la perfección formal como objetivo supremo del arte. Nietzsche conocía las críticas de Paul Bourget a esta concepión estética, cfr. *Essais de psychologie contemporaine*, 1883, 158 ss.

202 Como explicó W. Müller-Lauter, Nietzsche crea aquí el verbo *entleiden*, «liberar de los dolores», remitiendo a la teoría schopenhaueriana del arte, cuando el lector esperaría leer *entleihen*, «tomar en préstamo».

203 Cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, libro Tercero, 51, ed. cit., 308-311 en especial.

204 Expresión ya usada por Nietzsche en este sentido, pero que literalmente también merece conocerse: *böser Blick*, esto es, «mirada maligna (o perversa)».

lor, el ser humano *heroico*, alaba su existencia con la tragedia, — para él solamente el artista trágico escancia la bebida de esta crueldad dulcísima. —

25[205].

Darse por satisfecho con los seres humanos, administrar el propio corazón cual casa abierta, eso es liberal, pero no es sino liberal. A los corazones que son capaces de una hospitalidad *noble* se los reconoce por las muchas ventanas con las cortinas echadas y por las muchas contraventanas cerradas: mantienen vacías sus mejores habitaciones. ¿Y por qué lo hacen? — Porque esperan a huéspedes, con los que uno *no* «se da por satisfecho»...

26.

No nos estimamos ya bastante cuando comunicamos lo que somos. Nuestras vivencias más propias no son, en modo alguno, locuaces. Ellas mismas no podrían comunicarse, aunque quisieran. Es que les falta la palabra. Ya estamos incluso más allá y por encima de aquello para lo que tenemos palabras. En todo discurso hay un grano de desprecio. El lenguaje, al parecer, se ha inventado solamente para lo común, lo mediano, lo comunicable. Con el lenguaje se *vulgariza* ya el que habla. — De una moral para sordomudos y otros filósofos.

27[206].

«¡Este retrato es de una mágica belleza!»...[207]. La mujer literata, insatisfecha, excitada, yerma en el corazón y las entrañas, prestando oidos en todo momento con dolorosa curiosidad al imperativo que desde las profundidades de su organismo susurra *aut liberi aut libri* [o hijos o libros][208]: la mujer literata, con formación suficiente para entender la voz de la naturaleza, incluso si habla latín, y, por otro lado, coqueta y suficientemente pava para, en secreto, hablar hasta en francés consigo misma *je me verrai, je me lirai, je m'extasierai et je dirai: Possible, que j'aie eu tant d'esprit?* [me veré, me leeré, me extasiaré y diré: ¿Es posible que haya tenido tanto ingenio?]»...[209].

28[210].

Los «impersonales» toman la palabra[211]. — «Nada nos resulta más fácil que ser sabios, pacientes, superiores. De nosotros mana el óleo de la indulgencia y

---

[205] Cfr. 11 [2], FP IV, 369 y nota correspondiente.

[206] Cfr. 11 [79], FP IV, 383.

[207] Palabras de Tamino al inicio de su primera gran aria en el acto I, escena 1.ª, de *La flauta mágica* de Mozart, con texto de Schikaneder.

[208] Cfr. los fragmentos postumos 2 [22] de 1885-1886 y 16 [78] de 1888, FP IV, 84 y 691.

[209] Cfr. 11 [59], FP IV, 383. Cfr. la carta del abate Ferdinando Galiani (1728-1787) a Mme. d'Épinay de 18 de septiembre de 1769. Nietzsche tenía en su biblioteca la correspondencia de este curioso abate, del que habla en JGB, 26 y 288.

[210] Cfr. 10 [143], FP IV, 343.

[211] Sobre la impersonalidad tanto en el arte como en la ciencia Nietzsche lanza sus críticas, cfr. por ejemplo, FW, 345, OC III, 860-62.

la compasión, somos justos de una manera absurda, perdonamos todo. Por eso precisamente deberíamos comportarnos con algo más de rigor; por eso precisamente deberíamos, de vez en cuando, *cultivar* para nosotros un pequeño afecto, un pequeño vicio de afecto. Puede que ello nos resulte amargo; y quizá entre nosotros nos riamos del aspecto que entonces ofrezcamos. Pero ¡de qué sirve eso! No nos queda ya ninguna otra forma de autosuperación: he aquí *nuestra* estética, *nuestra* penitencia»... *Hacerse personal* — es la virtud del «impersonal»...

29.

*De un examen de doctorado.* — «¿Cuál es la tarea de toda institución de estudios superiores?» — Hacer del ser humano una máquina. — «¿Cuál es el medio para lograrlo?» — Ha de aprender a aburrirse. — «¿Cómo se consigue eso?» — Mediante el concepto del deber. — «¿Quién es en eso su modelo?« — El filólogo: enseña a *ser un empollón*. — «¿Quién es el ser humano perfecto?» — El funcionario del Estado. — «¿Qué filosofía ofrece la fórmula suprema para el funcionario del Estado?» — La de Kant: el funcionario del Estado como cosa en sí, convertido en juez del funcionario del Estado como fenómeno. —

30.

*El derecho a la estupidez.* — El trabajador agotado y respirando con lentitud, que mira con carácter bonachón, que deja que las cosas vayan como van: esta figura típica, a la que ahora, en la época del trabajo (¡*y* del *Reich*! —) uno se encuentra en todas las clases sociales, hoy día reclama tener precisamente el monopolio del *arte*, incluyendo el libro, sobre todo el periódico, — y muchísimo más la naturaleza bella, Italia... El ser humano del atardecer, con las «pulsiones salvajes dormidas»[212], de las que habla Fausto, necesita el veraneo, el baño en el mar, los hielos de alta montaña, Bayreuth... En tales épocas el arte tiene derecho a la *necedad pura*, — como una especie de vacaciones para el espíritu, el ingenio y el ánimo. Eso lo entendió Wagner. La *necedad pura* restablece...[213].

31[214].

*Todavía un problema de dieta.* — Los medios con los que Julio César se defendía de achaques y dolor de cabeza: marchas descomunales, modo de vida de extrema sencillez, permanencia ininterrumpida al aire libre, constantes fatigas[215] — he aquí, hablando a gran escala, las prescripciones de conservación y protección en general contra la vulnerabilidad extrema de esa máquina sutil y que trabaja a máxima presión, que se llama genio. —

[212] Cfr. Goethe, *Faust*, I, 1179-1185.

[213] Referencia a Parsifal, el necio puro (*der reine Thor*), cfr. WA, 9; EH, Por qué soy tan sabio, 8; NW, Wagner como apóstol de la castidad.

[214] Cfr. 11 [79], FP IV, 390 y carta a H. Köselitz de 13 de febrero de 1888, CO VI, 115.

[215] Cfr. Plutarco, *Vida de César*, 17.

32.

*El inmoralista habla.* — A un filósofo nada le contraria el gusto *más* que el ser humano, *en tanto este desea...* Si ve al ser humano únicamente en su obrar, si ve a este animal, el más valiente, el más astuto, el más persistente, perdido incluso en laberínticas situaciones críticas, ¡qué digno de admiración se le manifiesta el ser humano! Todavía le da ánimos... Pero el filósofo desprecia al ser humano deseante, también al ser humano «deseable» — y, en general, todas las aspiraciones, todos los *ideales* del ser humano. Si un filósofo pudiera ser nihilista, lo sería, porque encuentra la nada detrás de todos los ideales del ser humano. O ni siquiera la nada, — sino solamente lo deleznable, lo absurdo, lo enfermo, lo cobarde, lo fatigado, toda especie de heces de la copa *apurada hasta el fondo* de su vida... El ser humano que, como realidad, es tan digno de veneración, ¿cómo es que no merece ningún respeto en cuanto se pone a desear? ¿Ha de ser castigado por ser tan eficiente como realidad? ¿Ha de compensar su obrar, la tensión de su cabeza y de su voluntad en todo obrar, con un desperezar los miembros en lo imaginario y lo absurdo? — La historia de sus aspiraciones fue hasta ahora la *partie honteuse* [parte vergonzosa] del ser humano: uno debe guardarse muy bien de dedicar demasiado tiempo a leer en ellas. Lo que justifica al ser humano es su realidad, — ella lo justificará eternamente. ¿Hasta qué punto es más valioso el ser humano real, comparado con cualquier humano meramente deseado, soñado, convertido en miserable mentira?, ¿comparado con cualquier ser humano *ideal*?... Y no es sino el ser humano ideal el que contraría el gusto del filósofo.

33.

*Valor natural del egoísmo.* — El egoísmo vale tanto como vale fisiológicamente aquel que lo tiene: puede valer mucho, puede ser deleznable y despreciable. Todo individuo debe ser examinado para ver si representa la línea ascendente o descendente de la vida. Con una decisión sobre eso se tiene también un canon para saber lo que vale su egoísmo. Si representa el ascenso de la línea, entonces tiene, de hecho, un valor extraordinario, — y en favor de la vida entera, que con él da un paso *adelante*, el cuidado en torno a la preservación, a la creación de su *optimum* [óptimo] de condiciones, debe ser incluso extremo. La persona individual, el *individuum* [individuo], tal como hasta ahora lo han entendido el pueblo y los filósofos, es, ciertamente, un error: no es nada por sí mismo, no es un átomo, no es un «eslabón de la cadena», no es nada meramente heredado de antaño, es la entera línea *única* del ser humano hasta que esta llega directamente a él mismo... Si él representa la evolución descendente, el declive, la degeneración crónica, la afección que enferma (— las enfermedades son ya, hablando a grandes rasgos, manifestaciones que derivan del declive, *no* las causas que lo producen), entonces vale poco, y la justicia elemental quiere que él *sustraiga* lo menos posible a los de buena constitución. No es incluso sino su parásito...

34.

*Cristiano y anarquista.* — Cuando el anarquista, como portavoz de capas *decadentes* de la sociedad, reclama con una bella indignación «derecho», «justicia»,

«igualdad de derechos», no se halla al hacerlo sino bajo la presión de su incultura, la cual no sabe captar *por qué* él sufre en realidad, *de qué* es pobre, a saber, de vida. En él es poderosa una pulsión de causas: alguien ha de ser culpable de que él se encuentre mal. Además, la «bella indignación» misma incluso le sienta bien, para todos los pobres diablos es un placer el insultar, ello proporciona una pequeña ebriedad de poder. Ya la queja, el quejarse, puede dar un estímulo a la vida, gracias al cual uno la soporta: en toda queja hay una dosis refinada de *venganza*, uno les echa en cara su malestar, y en determinadas circunstacias incluso su propia ruindad, a aquellos que son diferentes, como una injusticia, como un privilegio *ilícito*. «Si yo soy una *canaille* [canalla], tú también deberías serlo»: con esta lógica se hace la revolución. — En ningún caso sirve de algo el quejarse: el quejarse procede de la debilidad. No genera ninguna diferencia auténtica el que uno atribuya su malestar a otros o que se lo atribuya *a sí mismo* — lo primero lo hace el socialista, lo último lo hace, por ejemplo, el cristiano — . En eso lo común, digamos también lo *indigno*, es que alguien debe ser *culpable* de que uno sufra en pocas palabras, que el que sufre se prescriba a sí mismo, contra su sufrimiento, la miel de la venganza[216]. Los objetos de esta necesidad de venganza, en cuanto es una necesidad de *placer*, son causas ocasionales: el que sufre encuentra por todas partes causas para aplacar su pequeña venganza, — y si es cristiano, lo repetimos, las encuentra *en sí mismo*... El cristiano y el anarquista ambos son *décadents*. — Pero también cuando el cristiano condena, difama, ensucia el *«mundo»*, lo hace a partir del mismo instinto desde el que el trabajador socialista condena, difama, ensucia la *sociedad*: el «juicio final»[217] mismo es incluso el dulce consuelo de la venganza — la revolución, tal como también la espera el trabajador socialista, solamente que pensada un poco más lejana... El «más allá» mismo — ¿para qué un más allá, si no fuera un medio de ensuciar el más acá?...

35.

*Crítica de la moral de la décadence*. — Una moral «altruista», una moral en la que el egoísmo *se atrofia* —, sigue siendo, en todas las circunstancias, un mal síntoma. Esto vale para el individuo, esto vale en especial para los pueblos. Hay carencia de lo mejor cuando comienza a haber carencia de egoísmo. Escoger instintivamente lo perjudicial *para uno mismo*[218], estar *seducido* por motivos «desinteresados», suministra casi la fórmula de la *décadence*. «No buscar el *propio* provecho» — eso no es sino la hoja de parra moral para tapar una realidad completamente diferente, a saber, fisiológica: «yo ya no sé *encontrar* mi provecho»... ¡Disgregación de los instintos! — Cuando el ser humano se vuelve altruista, es que está acabado. — En vez de decir de manera ingenua, «*yo* ya no valgo nada», la mentira moral en boca del *décadent* dice: «Nada tiene ningún valor, — la *vida* no vale nada»...[219]. Un juicio de este tipo sigue siendo en fin de

[216] Cfr. Homero, *Iliada*, I, 249 y XVIII, 109; GM, I, 14.
[217] Cfr. Evangelio según Juan, 5, 22.
[218] Cfr. EH, «Por qué soy tan sabio», 2.
[219] Cfr. *supra*, en esta misma obra, «El problema de Sócrates», 1 y «La moral como contranaturaleza», 5 y 6.

cuentas un peligro grande, tiene efecto contagioso, — en todo el suelo mórbido de la sociedad pronto crece con exuberancia una vegetación conceptual de zonas tropicales, a veces como religión (cristianismo), a veces como filosofía (schopenhauerianismo). Según las circunstancias, una tal vegetación de árbol venenoso, que ha crecido en la putrefacción, con su vapor expansivo envenena por milenios la *vida*...

36.

*Moral para médicos*. — El enfermo es un parásito de la sociedad. En cierto estado, es indecente vivir aún más tiempo. Continuar vegetando en cobarde dependencia de médicos y artefactos, una vez que se ha perdido el sentido de la vida, el *derecho* a la vida, debería conllevar en la sociedad un profundo desprecio. Por otro lado, los médicos tendrían que ser los mediadores de este desprecio, — no recetas, sino cada día una nueva dosis de *asco* ante su paciente... Crear una nueva responsabilidad, la del médico, para todos los casos en que el interés supremo de la vida, de la vida *ascendente*, exige que sin la menor contemplación se aplaste y se elimine la vida degenerante — por ejemplo, para el derecho a la procreación, para el derecho al nacimiento, para el derecho a vivir... Morir con orgullo, cuando ya no es posible vivir con orgullo. La muerte, elegida por propia iniciativa, la muerte, consumada a su debido tiempo, con lucidez y alegría, rodeada de hijos y testigos: de modo que todavía sea posible una verdadera despedida, en la que *todavía está allí aquel que se despide*, así como una verdadera estimación de lo logrado y querido, un *balance* de la vida — todo en contraposición con la comedia miserable y espantosa que ha practicado el cristianismo con la hora de la muerte. ¡No se debe olvidar nunca con respecto al cristianismo lo siguiente, que ha abusado de la debilidad del moribundo para la violación de su conciencia, que ha abusado de la forma de morir incluso para emitir un juicio de valor sobre el ser humano y sobre su pasado! — Aquí tiene vigencia, a pesar de todas las cobardías del prejuicio, el que se restaure ante todo el reconocimiento adecuado, es decir, fisiológico, de la así llamada muerte *natural*: la cual, en fin de cuentas, no es sino una muerte «innatural», un suicidio. Uno no se va nunca a pique por causa de cualquier otro, sino de sí mismo. Solamente que ello es la muerte en las condiciones más despreciables, una muerte esclava, una muerte *a destiempo*, una muerte de cobardes. Uno debería, por amor a la vida —, querer la muerte de forma distinta, libre, consciente, sin casualidad, sin sorpresa... Finalmente, un consejo para los señores pesimistas y para otros *décadents*. No está en nuestras manos impedir que hayamos nacido: pero podemos reparar ese error — pues a veces es un error —. Cuando uno se *suprime* a sí mismo, hace la cosa más respetable que existe: con ello se gana casi el vivir... La sociedad, ¡qué digo!, la *vida* misma obtiene de ello más provecho que de cualquier «vida» de renuncia, anemia y otras virtudes —, uno ha liberado a los demás del espectáculo que les daba, ha liberado a la vida de una *objeción*... El pesimismo, *pur*, *vert* [puro, verde], *se demuestra a sí mismo solamente* por la autorrefutación de los señores pesimistas: hay que dar un paso más en su lógica, no negar la vida meramente con «voluntad y representación», como hizo Schopenhauer —, hay que *negar ante todo a Schopenhauer*... El pesimismo, dicho sea de paso, a pesar de ser tan contagioso, no aumenta sin embargo la propensión a la enfermedad de una época, de un género

en su conjunto: es la expresión de tal morbosidad. Se cae enfermo de pesimismo como se cae enfermo de cólera: se ha de estar ya predispuesto para ello de una manera bastante mórbida. El pesimismo no produce ya, por él mismo, un solo *décadent* más; recuerdo lo que decía el resultado de la estadística, que los años en que el cólera causa grandes estragos no se diferencian de otros años en la cifra total de muertes[220].

37.

*Si nosotros nos hemos hecho más morales.* — Contra mi concepto de «más allá del bien y del mal» se ha lanzado sin contemplaciones —, como era de esperar, toda la *ferocidad* de la estupidización moral, la cual, como es sabido, en Alemania está considerada como la moral misma: de eso yo tendría bonitas historias que contar[221]. Ante todo se me dio oportunidad de meditar sobre la «innegable superioridad» de nuestra época en el juicio ético, sobre el *progreso* que nosotros hemos hecho realmente aquí: se dice que un Cesare Borgia [César Borja][222] no se ha de presentar en modo alguno, en comparación con *nosotros*, como un «ser humano superior», como una especie de *suprahumano*, como hago yo... Un redactor suizo[223], del *Bund*, fue tan lejos, no sin expresar su respeto por la valentía de tal atrevimiento, que llegó a «comprender» el sentido de mi obra en lo siguiente, en que con ella misma yo proponía la eliminación de todos los sentimientos decentes. ¡Muy agradecido![224] — Me permito, como respuesta, lanzar la pregunta de *si nosotros nos hemos hecho realmente más morales*. El que todo el mundo lo crea es ya una objeción en su contra... Nosotros, los seres humanos modernos, individuos muy delicados, muy vulnerables y que damos y tomamos cien consideraciones, nos imaginamos de hecho que esta tierna humanidad que nosotros representamos, que esta unanimidad *lograda* en la indulgencia, en la disposición a prestar ayuda, en la confianza recíproca, es un progreso positivo, con lo cual estamos muy por encima de los seres humanos del Renacimiento. Pero toda época piensa así, *ha de* pensar así. Cierto es que no nos sería lícito introducirnos en las condiciones del Renacimiento, ni siquiera hacernos cargo de ellas: nuestros nervios no soportarían aquella realidad, por no hablar de nuestros músculos. Pero con esta incapacidad no está demostrado progreso alguno, sino solamente que tenemos una constitución diferente, una constitución más tardía, más débil, más delicada, más vulnerable, de la cual se genera necesariamente una moral *llena de consideraciones*. Si hacemos abstracción de nuestra delicadeza y posterioridad, de nuestro envejecimiento fisiológico, también nuestra moral de la «huma-

---

[220] A. Morillas ha indicado que la fuente de tales estadísticas se encuentra en la obra de Charles Féré, *Sensation et mouvement*, de 1887.

[221] Cfr. 19 [7], FP IV, 712-713.

[222] A través de Maquiavelo y de diferentes autores del XIX, Nietzsche se hizo una imagen reivindicativa de Cesare Borgia (1476-1507), poderoso personaje del Renacimiento, miembro de la famosa familia valenciana de los Borja, conocida sobre todo por la versión italiana de este apellido. Cfr. JGB, 197; AC, 46 y 61; EH, «Por qué escribo libros tan buenos», 1.

[223] Josef Viktor Widmann, que en 1886 reseñó *Más allá del bien y del mal*. Cfr. EH, «Por qué escribo libros tan buenos», 1.

[224] Nietzsche hace aquí un juego de palabras con el título de ese periódico de Berna, *Bund*, esto es *La Confederación*, y su fina expresión de gratitud, *Sehr verbunden!*

nización» perdería de inmediato su valor — ninguna moral tiene valor en sí misma —: a nosotros mismos nos produciría menosprecio. Por otro lado, no dudemos de que nosotros, los modernos, con nuestra humanidad bien acolchada que en absoluto quiere tropezarse con ninguna piedra, a los contemporáneos de Cesare Borgia les ofreceríamos una comedia para morirse de risa. De hecho nosotros, con nuestras modernas «virtudes», somos, sin quererlo, desmesuradamente ridículos... La disminución de los instintos hostiles y que despiertan desconfianza — y eso es lo que sería, ciertamente, nuestro «progreso» — representa solamente una de las consecuencias de la disminución general de *vitalidad*: imponer una existencia tan condicionada, tan tardía, cuesta cien veces más de fatiga, de precaución. Aquí la gente se ayuda a sí misma con reciprocidad, aquí cada uno es, hasta un determinado grado, el enfermo, y cada uno es el enfermero. A eso se lo llama entonces «virtud» —: entre seres humanos que todavía conocían la vida de manera diferente, más plena, más pródiga, más desbordante, se lo hubiera llamado de diferente modo, «cobardía» quizá, «mezquindad», «moral de ancianas»... La suavización de nuestras costumbres — esta es mi tesis, esta es, si se quiere, mi *innovación* — es una consecuencia del declive; la dureza y atrocidad de la costumbre puede ser, al contrario, una consecuencia de la sobreabundancia de vida: entonces, en efecto, es lícito que se arriesgue mucho, que se exija mucho, que incluso se *derroche* mucho. Lo que en otro tiempo era la sal de la vida, para nosotros eso sería *veneno*... Para ser indiferentes — también eso es una forma de fuerza — para tal cosa somos nosotros igualmente demasiado viejos, demasiado tardíos: nuestra moral de la simpatía, contra la cual fui el primero en prevenir, eso que se podría denominar *l'impressionisme morale* (sic) [el impresionismo moral], es una expresión más de la hiperexcitabilidad fisiologica que es propia de todo lo que es *décadent*. Aquel movimiento que junto con la *moral de la compasión* de Schopenhauer[225] ha intentado presentarse de manera científica — ¡un intento muy fallido! — es el auténtico movimiento de *décadence* en la moral, y es, como tal, profundamente afín a la moral cristiana. Las épocas fuertes, las culturas *nobles* ven algo despreciable en la compasión, en el «amor al prójimo», en la falta de sí mismo y de dignidad personal. — Las épocas se han de medir por sus *fuerzas positivas* — y en ello aquella época tan pródiga y tan llena de fatalidad del Renacimiento se presenta como la última época *grande*, y nosotros, nosotros los modernos, con nuestro angustiado cuidado asistencial para nosotros mismos y nuestro amor al prójimo, con nuestras virtudes del trabajo, de la falta de pretensiones, de la legalidad, de la cientificidad — acumuladores, económicos, maquinales — nos presentamos como una época *débil*... Nuestras virtudes están condicionadas, están *provocadas* por nuestra debilidad... La «igualdad», una cierta equiparación efectiva, que en la teoría de la «igualdad de derechos» no se lleva más que a la expresión, forma parte, de modo esencial, del declive: el abismo entre un ser humano y otro ser humano, entre estamento y estamento, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse, eso que yo llamo *pathos* [sentimiento, sentido] *de la distancia*[226], es propio de toda época

[225] Cfr. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Complementos al Libro Cuarto, 47, Sobre la ética, ed. cit., 658 en especial. Sobre la moral de la compasión en el cristianismo y en Schopenhauer, cfr. AC, 7.

[226] Cfr. JGB, 257; GM I, 2 y III, 14; AC, 43 y 57.

*fuerte*. La fuerza de la tensión, la amplitud de la tensión entre los extremos se hace hoy cada vez menor, — los extremos mismos se desdibujan hasta acabar en la similitud... Todas nuestras teorías políticas y nuestras constituciones estatales, sin excluir en modo alguno el «*Reich* alemán», son consecuencias, necesidades que se derivan de la decadencia; el efecto inconsciente de la *décadence* ha llegado a ser dominante hasta en los ideales de las ciencias particulares. Mi objeción contra toda la sociología en Inglaterra y Francia sigue siendo que no conoce por experiencia sino los *productos del declive* de la sociedad y que, de manera completamente inocente, toma los instintos de declive que son propios de ella como *norma* del juicio sociológico de valor. La vida *decadente*, la disminución de toda fuerza organizadora, es decir, separadora, fuerza que abre abismos, que subordina y supraordena, viene formulada en la sociología de hoy como el *ideal*... Nuestros socialistas son *décadents*, pero también el señor Herbert Spencer[227] es un *décadent*, — ¡ve en la victoria del altruismo algo de deseable valor!...

38[228].

*Mi concepto de libertad*. — El valor de una cosa a veces no está en lo que con ella se logra, sino en lo que por ella se paga, — en lo que nos *cuesta*. Pongo un ejemplo. Las instituciones liberales dejan de ser liberales tan pronto como se las ha alcanzado: no hay luego nada que perjudique a la libertad de forma peor y más radical que las instituciones liberales. Se sabe, en efecto, a *qué* conducen: socavan la voluntad de poder, son la nivelación de montaña y valle elevada a moral, tales instituciones generan mezquindad, cobardía y sibaritismo, — con ellas siempre triunfa el animal de rebaño[229]. Liberalismo: dicho claramente, *bestialización gregaria*... Mientras se sigue luchando por ellas, estas mismas instituciones producen efectos totalmente distintos; fomentan entonces, de hecho, la libertad de manera poderosa. Visto con más exactitud, es la guerra la que produce esos efectos, la guerra *por conseguir* las instituciones liberales, la cual, en cuanto guerra, deja que perduren los instintos *no liberales*. Y la guerra educa para la libertad. Pues, ¡qué es la libertad! Tener la voluntad de responsabilidad de nosotros mismos. Consolidar la distancia que nos separa. Hacernos más indiferentes a la fatiga, a la dureza, a la privación, incluso a la vida. Estar dispuestos a sacrificar a nuestra propia causa seres humanos, sin excluirnos a nosotros mismos. Libertad significa que los instintos viriles, los instintos que gozan de la guerra y la victoria, dominan sobre otros instintos, por ejemplo, sobre los de la «felicidad». El ser humano *que ha llegado a ser libre*, y muchísimo más el *espíritu* que ha llegado a ser libre, pisotea la especie despreciable de bienestar con el que sueñan los mercaderes, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y otros demócratas. El

---

[227] Del sociólogo y teórico del evolucionismo Herbert Spencer (1820-1903) Nietzsche tenía en su biblioteca obras como *Einleitung in das Studium der Sociologie* y *Die Thatsachen der Ethik*, que compró en los años setenta. Sus opiniones críticas, por ejemplo, contra el supuesto instinto gregario, se encuentran en varios textos, cfr. FW, 116 y 373, OC III, 798-799 y 887-888.

[228] Este aforismo y el siguiente, en versiones anteriores, formaban un apartado titulado *La modernidad*. Vademecum *de una persona futura*. Cfr. JGB, 260.

[229] Este es un importante concepto en la antropología crítica de Nietzsche, que aparece en varios textos, por ejemplo: el fragmento postumo 11 [182] de 1881, FP II, 797-798; JGB, 62, 203 y 242; AC, 3; EH, «Por qué soy un destino», 4.

ser humano libre es el *guerrero*. — ¿En qué se mide la libertad, tanto en los individuos como en los pueblos? En la resistencia que hay que superar, en el esfuerzo que cuesta permanecer *en lo alto*. Habría que buscar al tipo supremo de seres humanos libres allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a cinco pasos de la tiranía, cerca del umbral de peligro de la servidumbre. Esto es psicológicamente verdadero, si aquí por «tiranos» se entiende los instintos implacables y terribles que provocan el *maximum* [máximo] de autoridad y de disciplina contra sí mismos — el tipo más bello, Julio César —; esto es también políticamente verdadero, basta con que hagamos nuestro propio recorrido por la historia. Los pueblos que fueron algo valiosos, que *llegaron a ser* algo valiosos, no lo llegaron a ser nunca bajo instituciones liberales: el *gran peligro* hizo de ellos algo que merece profundo respeto, el peligro que, ante todo, nos enseña a conocer nuestros recursos, nuestras virtudes, nuestras armas y defensas, nuestro *espíritu*, — que nos *obliga* a ser fuertes... *Primer* principio: hay que tener necesidad de ser fuerte: de lo contrario, no se llega nunca a serlo. — Aquellos grandes invernaderos para la especie fuerte, para la especie más fuerte de ser humano que ha habido hasta ahora, las comunidades aristocráticas en la modalidad de Roma y Venecia, entendieron la libertad exactamente en el sentido en que yo entiendo la palabra libertad: como algo que se tiene y *no* se tiene, como algo que se *quiere*, como algo que se *conquista*...

39.

*Crítica de la modernidad*. — Nuestras instituciones no sirven ya para nada: sobre eso hay unanimidad. Pero esto no depende de ellas, sino de *nosotros*. Después de que se nos hayan perdido todos los instintos de los que nacen las instituciones, estamos perdiendo en general las instituciones, porque *nosotros* ya no les servimos para nada. El sistema democrático ha sido en todo tiempo la forma decadente de la fuerza organizadora: en *Humano, demasiado humano* I, 318 ya caractericé a la democracia moderna y a todas sus variedades insuficientes, como el «*Reich* alemán», como *forma de la decadencia del Estado*[230]. Para que haya instituciones ha de haber una especie de voluntad, de instinto, de imperativo, que sea antiliberal hasta la maldad: la voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad durante siglos, de *solidaridad* entre cadenas de generaciones hacia adelante y hacia atrás *in infinitum* [hasta el infinito]. Si esta voluntad está presente, entonces se funda algo como el *imperium Romanum* [Imperio Romano]: o como Rusia, la *única* potencia que hoy tiene en el cuerpo duración, que puede esperar, que todavía puede prometer algo, — Rusia, el concepto opuesto a los miserables miniestatalismo y nerviosismo europeos, que con la fundación del *Reich* alemán han entrado en una situación crítica... Todo Occidente ha dejado de tener aquellos instintos de los que nacen las instituciones, aquellos instintos de los que nace el *futuro*: a su «espíritu moderno» quizá no haya nada que le vaya

[230] Cfr. MA, 472, en OC III, 237. Aquí Nietzsche había escrito *Form vom Verfall des Staates*, mientras que ahora escribe *Verfallsform des Staats*. Hemos mantenido la misma traducción, que también podría ser «forma de declive del Estado». En dos cartas a F. Overbeck, de 9 y de 18 de octubre de 1888, Nietzsche le pidió a su amigo la referencia precisa de ese pasaje, ya que no tenía a mano un ejemplar de su libro, cfr. CO VI, 271 y 274.

tan a contrapelo. Se vive para hoy, se vive muy rápido, — se vive de manera muy irresponsable: a eso justamente se llama «libertad». Se desprecia, se odia, se rechaza aquello que *hace* instituciones de las instituciones: se cree estar en el peligro de una nueva esclavitud allí donde simplemente se hace perceptible la palabra «autoridad». A tales extremos llega la *décadence* en el instinto de valor de nuestros políticos, de nuestros partidos políticos: *estos instintivamente prefieren* lo que descompone, lo que acelera el final... Testimonio, el *matrimonio moderno*. Es manifiesto que el matrimonio moderno ha perdido toda razón: pero ello no constituye objeción alguna contra el matrimonio, sino contra la modernidad. La razón del matrimonio — estaba en la exclusiva responsabilidad jurídica del hombre: con lo cual el matrimonio tenía un centro de gravedad, mientras que hoy cojea de ambas piernas. La razón del matrimonio — estaba en su indisolubilidad por principio: con ello adquiría un acento que, frente al azar del sentimiento, de la pasión y del instante, sabía *hacerse escuchar*. Estaba igualmente en la responsabilidad de las familias en la elección de los cónyuges. Con la creciente indulgencia en favor del matrimonio *por amor* se ha eliminado justamente el fundamento del matrimonio, aquello que es lo único que lo *convierte* en una institución. No se funda nunca jamás una institución en una idiosincrasia, *no* se funda el matrimonio, como hemos dicho, en el «amor», — se lo funda en la pulsión del sexo, en la pulsión de la propiedad (la mujer y el hijo como propiedad), en la *pulsión de dominio*, que sin cesar se organiza la estructura mínima de dominio, la familia, una pulsión que *necesita* hijos y herederos para mantener incluso fisiológicamente una medida alcanzada de poder, influencia, riqueza, para preparar tareas de larga duración, una solidaridad instintiva entre siglos. El matrimonio como institución contiene ya en sí mismo la afirmación de la forma más grande, de la forma más duradera de organización: cuando la sociedad misma no puede *responder* de ella misma como conjunto hasta las generaciones más remotas, entonces el matrimonio no tiene en absoluto ningún sentido. — El matrimonio moderno *ha perdido* su sentido, — por consiguiente, se lo elimina. —

40[231].

*La cuestión obrera*[232]. — La estupidez, fundamentalmente la degeneración de los instintos, que es hoy la causa de *todas* las estupideces, radica en que haya una cuestión obrera. Sobre ciertas cosas *no se plantean cuestiones*: primer imperativo del instinto. — Yo en modo alguno consigo tener una previsión de lo que se quiere hacer con el obrero europeo, después de haber hecho de él ante todo una cuestión. Dicho obrero se encuentra demasiado bien para no seguir planteando cada

---

[231] Cfr. 11 [60], FP IV, 383.

[232] Nietzsche escribe aquí la llamada «cuestión obrera» o «cuestión social», muy debatida en la época, con una grafía peculiar, «*Arbeiter-Frage*», la «cuestión del obrero (o de los obreros)». Sobre sus fuentes de información, los especialistas remiten al libro de Friedrich Albert Lange *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, de 1865, que Nietzsche poseía desde 1875; el libro de Eugen Dühring *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*, de 1871; y a las *Memoiren einer Idealistin* de su amiga Malwida von Meysenbug, de 1869-1876. En varios momentos de su obra expuso Nietzsche sus propias opiniones al respecto, por ejemplo, MA, octava parte, 438-482; M, 206; FW, 40 y 356, OC III, 225-242; 599-600; 760-761 y 870-871.

vez más cuestiones, y para no plantearlas con mayor arrogancia. En última instancia, él tiene a su favor el gran número. Se ha perdido por completo la esperanza de que aquí se constituiría en estamento una especie modesta y autosatisfecha de ser humano, un tipo de chino: y esto hubiera tenido su razón, esto hubiera sido justamente una necesidad. ¿Qué se ha hecho? — Todo lo factible para eliminar en germen incluso la condición previa de eso, — se han destruido de raíz, con el atolondramiento más irresponsable, los instintos gracias a los cuales llega a ser posible el obrero en cuanto estamento, llega a ser posible *él mismo*. Se ha hecho al obrero apto para lo militar, se le ha dado el derecho de asociación, el derecho político a votar: ¿qué de particular tiene que el obrero sienta hoy ya su existencia como una calamidad (expresado moralmente, como una *injusticia* —)? Pero, ¿qué es lo que se *quiere*?, preguntamos una vez más. Si se quiere un fin, se han de querer también los medios: si se quieren esclavos, es de locos educarlos para amos[233]. —

41.

«Libertad, que yo *no* estimo...»[234] — En tiempos tales como hoy día, estar abandonado a los propios instintos es una fatalidad más. Estos instintos se contradicen, se obstaculizan, se destruyen unos a otros; yo he definido ya lo *moderno* como la auto-contradicción fisiológica[235]. La razón de la educación querría que, bajo una presión férrea, al menos uno de estos sistemas de instintos quedara *paralizado*, para permitirle a otro diferente cobrar fuerza, hacerse fuerte, llegar a dominar. Hoy habría primero que hacer posible al individuo, *amputándolo*: posible, es decir, *entero*... Sucede lo inverso: la demanda de independencia, de desarrollo libre, de *laisser aller* [no poner trabas] la hacen con máxima vehemencia justamente aquellos para los que ningún freno *sería demasiado rígido* — esto vale *in politicis* [en asuntos políticos], esto vale en el arte. Pero ello es un síntoma de *décadence*: nuestro concepto moderno de «libertad» es una prueba más de degeneración del instinto. —

42.

*Donde la fe es necesaria*[236]. — Nada es más escaso entre moralistas y santos que la honestidad; tal vez ellos digan lo contrario, tal vez incluso lo *crean*. Si, por ejemplo, una fe es más útil, más efectiva, más convincente que la hipocresía *consciente*, entonces, por instinto, la hipocresía se convierte de inmediato en *inocencia*: primera proposición para la comprensión de los grandes santos. También en los filósofos, otra especie diferente de santos, el oficio entero conlleva que ellos solo permitan ciertas verdades: a saber, aquellas por las que su oficio obtiene la sanción *pública*, — dicho kantianamente, verdades de la razón *práctica*. Ellos saben lo que *han de* demostrar, en eso son prácticos, — los filó-

233 Cfr. FP IV, 11 [60], 383.

234 Verso inicial de la canción de Max von Schenkendorf (1783-1817) «*Freiheit*» de 1813, alterado con la negativa introducida por Nietzsche.

235 Cfr. JGB, 200 y 224; GM, III, 11 y 13; WA, Epílogo.

236 Cfr. Evangelio según Lucas 10, 42; FW, 290, OC III, 834-835.

sofos se reconocen entre ellos mismos en que coinciden en «las verdades». — «No debes mentir» — dicho con claridad: *cuídese usted*, querido señor filósofo, de decir la verdad...

43.

*Dicho al oído de los conservadores.* — Aquello que antes no se sabía, aquello que hoy se sabe, aquello que hoy podría saberse, — es que en modo alguno es posible una *involución*, una regresión en cualquier sentido y en cualquier grado. Al menos nosotros, los fisiólogos, lo sabemos. Pero todos los sacerdotes y moralistas han creído en ello, — *querían* retrotraer, *reducir* a la humanidad a una medida *anterior* de virtud. La moral ha sido siempre un lecho de Procusto. Incluso los políticos han imitado en ello a los predicadores de la virtud: también hoy todavía hay partidos que sueñan como meta que todas las cosas *vayan como los cangrejos*. Pero no está en las manos de nadie el ser un cangrejo. No sirve de nada: *hay que* ir hacia delante, quiero decir: *ir avanzando paso a paso en la* décadence (— he aquí *mi* definición del «progreso» moderno...). Se puede *obstaculizar* esa evolución y, con tal obstaculización, represar, concentrar, hacer más vehemente y *repentina* la degradación misma: más no se puede hacer. —

44.

*Mi concepto de genio.* — Los seres humanos grandes son, como las épocas grandes, materia explosiva en que está condensada una fuerza enorme: su condición previa es siempre, histórica y fisiológicamente, que durante mucho tiempo se haya reunido, almacenado, ahorrado y conservado en atención a ellos[237], — que durante mucho tiempo no haya tenido lugar ninguna explosión. Si la tensión en la masa ha llegado a ser demasiado grande, entonces basta el estímulo más casual para que nazcan el «genio», la «acción», el gran destino. ¡Qué importan entonces el entorno, la época, el «espíritu epocal», la «opinión pública»! — Tómese el caso de Napoleón[238]. La Francia de la Revolución, y aún más la de antes de la Revolución, habría producido a partir de ella misma el tipo contrapuesto a aquel que Napoleón es: incluso lo *ha* producido. Y puesto que Napoleón era *diferente*, heredero de una civilización más fuerte, más duradera, más antigua que aquella que en Francia iba evaporándose y haciéndose añicos, llegó a ser amo de esa situación, él *fue* allí el único amo. Los grandes seres humanos son necesarios, la época en que aparecen es casual; el hecho de que casi siempre se hagan amos de la misma se debe solamente a que son más fuertes, a que son más antiguos, a que en atención a ellos se han ido reuniendo cosas durante mucho más tiempo. Entre un genio y su época existe una relación que es como la que hay entre fuerte y débil, incluso como la existente entre viejo y joven: la época es, de manera relativa, siempre mucho más joven, más débil, más dependiente, más insegura, más pueril. — Que sobre ello hoy en Francia se piense *de manera muy distinta* (en Alemania también: pero eso no tiene ninguna importancia), que allí la teoría del

[237] Cfr. EH, «Por qué soy tan sabio», 3.
[238] Cfr. MA, 164, CO III, 149-150; JGB, 199 y 209; GM, I, 16.

*milieu* [medio, ambiente, contexto][239], una verdadera teoría de neuróticos, haya llegado a ser sacrosanta y casi científica y encuentre creyentes hasta entre los fisiólogos, eso «no huele bien», eso a uno le produce pensamientos tristes. — Tampoco en Inglaterra se entiende esto de manera diferente, pero por ello, ciertamente, nadie se afligirá. Al inglés le están abiertos solo dos caminos para ponerse de acuerdo con el genio y con el «ser humano grande»: o el *democrático* a la manera de Buckle[240] o el *religioso* a la manera de Carlyle. — El *peligro* que existe en los seres humanos grandes y en las épocas grandes es extraordinario; el agotamiento de toda especie, la esterilidad, les siguen muy de cerca. El ser humano grande es un final; la época grande, por ejemplo, el Renacimiento, es un final. El genio — en obras, en acciones — es necesariamente un derrochador: *el hecho de que él se reparta hasta agotarse*, esa es su grandeza... El instinto de autoconservación se halla, por así decirlo, suspendido; la superpoderosa presión de las fuerzas irrumpientes le prohíbe toda protección y toda precaución semejantes. A eso se lo llama «sacrificio»; se elogia en ello el «heroísmo» del genio, su indiferencia ante el propio bienestar, su entrega a una idea, a una causa grande, a una patria: todo esto son malentendidos... Él se vierte, se desborda, se consume, no se preserva, — y lo hace con fatalidad, asumiendo el destino, de manera involuntaria, como es involuntaria la irrupción de un río anegando sus orillas. Pero ya que es mucho lo que tiene que agradecerse a tales seres explosivos, es mucho también lo que, a cambio, se les ha regalado, por ejemplo, una especie de *moral superior*... He aquí, ciertamente, la manera de ser de la gratitud humana: la cual *malentiende* a sus benefactores. —

## 45[241].

*El criminal y lo que le es afín.* — El tipo del criminal es el tipo del ser humano fuerte en condiciones desfavorables, un ser humano fuerte que se ha puesto enfermo. A él le falta la selva, una cierta naturaleza y forma de existencia más libre y más peligrosa, en la que *existe con toda legalidad* todo lo que en el instinto del ser humano fuerte es arma de ataque y de defensa. Sus *virtudes* han sido proscritas por la sociedad; sus pulsiones más intensas, que lleva consigo mismo, crecen de inmediato entrelazadas con los afectos depresivos, con la sospecha, el miedo, el deshonor. Pero esto es prácticamente la *receta* para la degradación fisiológica. Quien tiene que hacer en secreto, con tensión, precaución y astucia prolongadas, aquello que mejor sabe hacer y que más le agradaría hacer, ese se vuelve anémico; y puesto que siempre cosecha de sus instintos tan solo peligro, persecución y calamidad, también su sentimiento se vuelve contra esos instintos — los siente como una fatalidad. Es la sociedad, nuestra dócil, mediocre, castrada sociedad, aquella en la que un ser humano natural, que viene de la montaña o de las aven-

[239] Cfr. H. Taine (1828-1893), autor que Nietzsche conocía bien y con el que mantuvo correspondencia. La determinación por el medio puede verse en muchas de sus obras, por ejemplo, *Philosophie de l'art* (1865), *Histoire de la France contemporaine* (1876), etcétera. Cfr. los fragmentos postumos 15 [106] y [106] de la primavera de 1888, FP IV, 662 y las notas correspondientes.

[240] Al historiador británico Henry Thomas Buckle (1821-1862), autor de una inacabada *History of Civilization*, Nietzsche ya lo critica en GM, I, 4.

[241] Cfr. 10 [50], FP IV, 311-312.

turas del mar, degenera convirtiéndose necesariamente en un criminal. O casi necesariamente: pues hay casos en que un ser humano semejante demuestra que es más fuerte que la sociedad: el corso Napoleón es el caso más famoso. Para el problema que aquí se presenta el testimonio de Dostoievski es de importancia — de Dostoievski, el único psicólogo, dicho sea de paso, del que he tenido algo que aprender: forma parte de las suertes más bellas de mi vida, más todavía incluso que el descubrimiento de Stendhal[242]. Ese ser humano *profundo*, que tenía diez veces derecho a estimar en poco a los superficiales alemanes, percibió a los presidiarios de Siberia, entre los cuales vivió mucho tiempo, un colectivo de criminales de graves delitos, para quienes ya no había ningún regreso a la sociedad, de manera muy diferente a como él mismo esperaba — poco más o menos como tallados en la mejor, más dura y más valiosa madera que crece sobre todo en tierra rusa[243]. Generalicemos el caso del criminal: imaginemos naturalezas a las que, por cualquier motivo, les falta la aprobación pública, que saben que no se las percibe como benefactoras, como provechosas, — imaginemos ese sentimiento de chandala[244] de que uno no vale como igual, sino como excluido, indigno, contaminante. Todas las naturalezas semejantes tienen en pensamientos y acciones el color de lo subterráneo[245]; en ellas todo se vuelve más pálido que en aquellas otras sobre cuya existencia descansa la luz del día. Pero casi todas las formas de existencia que hoy consideramos excelentes han vivido anteriormente en este insuficiente aire de tumba: la persona dedicada a la ciencia, el artista, el genio, el espíritu libre, el actor, el comerciante, el gran descubridor... Mientras el *sacerdote* fue considerado como el tipo supremo, *toda* especie valiosa de ser humano estuvo desvalorada... Vendrá el tiempo — yo lo prometo — en que el sacerdote estará considerado como el tipo *más bajo* de los humanos, como *nuestro* chandala, como la especie más mendaz de ser humano, como la más indecente... Llamo la atención sobre lo siguiente, cómo todavía ahora, bajo el régimen de las costumbres más suave que haya dominado nunca en la tierra, al menos en Europa, toda exclusión, todo *sometimiento* prolongado, demasiado prolongado, toda forma de existencia infrecuente, opaca, nos aproxima a aquel tipo que el criminal perfecciona. Todos los innovadores del espíritu llevan durante un tiempo sobre la frente el signo lívido y fatalista del chandala: *no* porque ellos así hubieran sido percibidos, sino porque ellos mismos sienten el horroroso abismo que los separa

---

[242] Cfr. carta a H. Köselitz de 13 de febrero de 1887, CO V, 267. Sobre Stendhal, autor que Nietzsche comenzó a leer en 1879, interesado por su correspondencia, y del que poseía varias obras en su biblioteca, expuso juicios laudatorios que se pueden encontrar en varios escritos, por ejemplo, FW, 95, OC III, 785; JGB, 39 y 256; EH. El caso Wagner, 3 y Por qué soy tan listo, 3.

[243] Cfr. F. Dostoievki, *Memorias de la casa muerta*, trad. de J. García Gabaldón y F. Otero Macías, Barcelona, Alba, 2001. Sobre la relación de Nietzsche con el escritor ruso cfr., Joan B. Llinares, «La intensa relación de Nietzsche con Dostoievski», *La Torre del Virrey*, serie 3 (2009); «Nietzsche descubre a Dostoievski: notas sobre la lectura nietzscheana de *La patrona*», en *Estudios Nietzsche*, IX (2009), 67-90; «Lecciones de psicología: notas sobre la lectura nietzscheana de *Humillados y ofendidos*», en *Estudios Nietzsche*, XII (2012), 117-132.

[244] En la India tradicional, los intocables o parias, considerados impuros.

[245] Posible eco de la lectura nietzscheana de determinado constructo editorial francés, basado en dos relatos de Dostoievski, titulado *L'esprit souterrain*, cfr. Joan B. LLinares, «Antropologia filosòfica i literatura: la lectura nietzscheana d'*Apunts del subsòl* de F. Dostoievski», *Quaderns de filosofia i ciencia*, 38 (2008), 41-57.

de todo lo tradicional y honorable. Casi todo genio conoce como una de sus evoluciones la «existencia catilinaria», un sentimiento de odio, venganza y rebelión contra todo lo que ya *es*, contra todo lo que ya no *deviene*... Catilina — la forma de preexistencia de *todo* César[246]. —

46.

*Aquí es libre la vista*[247]. — Puede ser por altura del alma que un filósofo guarde silencio; puede ser por amor que se contradiga; es posible una cortesía de quien se dedica al conocimiento, que mienta. No se ha dicho sin finura: *il est indigne des grands coeurs de répandre le trouble, qu'ils ressentent* [es indigno de los corazones grandes expandir la turbación que sienten][248]: tan solo hay que añadir que no tener miedo *de lo más indigno* puede ser igualmente grandeza del alma. Una mujer que ama sacrifica su honor; uno que se dedica al conocimiento, si «ama», sacrifica quizá su humanidad; un dios que amaba se hizo judío...

47.

*La belleza no es una casualidad.* — También la belleza de una raza o de una familia, su gracia y su bondad en todos los gestos, son fruto del trabajo: son, al igual que el genio, el resultado final del trabajo acumulado de generaciones. Se han de haber hecho grandes sacrificios al buen gusto, se han de haber hecho muchas cosas y haber dejado de hacer muchas cosas por él — el siglo XVII de Francia es admirable en ambos sentidos —, se ha de haber tenido en el buen gusto un principio de elección para la compañía, el lugar, el vestuario, la satisfacción sexual, se ha de haber preferido la belleza a la ventaja, a la costumbre, a la opinión, a la pereza. Norma suprema: no hay que «dejarse ir» ni siquiera ante uno mismo. — Las cosas buenas son excesivamente costosas: y siempre está vigente la ley que dice que quien las *posee* es otro distinto de quien las *adquiere*. Todo lo bueno es herencia: lo no heredado es imperfecto, es inicio... En Atenas, en la época de Cicerón, que expresa su sorpresa al respecto, los hombres y los jóvenes superaban con diferencia a las mujeres en belleza: pero ¡cuánto trabajo y esfuerzo al servicio de la belleza se había exigido allí mismo el género masculino desde hacía siglos! — En efecto, no debemos equivocarnos sobre la metódica aquí: una mera disciplina de los sentimientos y pensamientos es prácticamente igual a cero (— aquí se halla el gran malentendido de la formación alemana, que es totalmente ilusoria): hay que persuadir primero al *cuerpo*[249]. La conservación estricta de gestos

[246] Cfr. Cicerón, *In Catilinam* y Salustio, *La conjuración de Catilina*.

[247] Cfr. Goethe, *Faust*, II, 11989 y JGB, 286.

[248] Sentencia atribuida a Clotilde de Vaux (1815-1846), la musa del filósofo Auguste Comte, en su novela epistolar *Lucie*, publicada en 1845. Comte la cita en la dedicatoria de su obra *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (1851-54), aunque es probable que Nietzsche la conociera por aparecer en un artículo de Arvède Barine sobre George Eliot publicado en julio de 1885 en la *Revue des deux mondes*.

[249] Sobre la importancia capital del cuerpo en la filosofía de Nietzsche, cfr. Za I, De los despreciadores del cuerpo; JGB, 224 y 242. Son varios los fragmentos postumos en los que se habla del «hilo conductor» del cuerpo.

significativos y selectos, un compromiso de vivir solamente con seres humanos que no se «dejan ir», basta por completo para llegar a ser significativo y selecto: en dos, en tres generaciones está ya todo *interiorizado*. Para el destino del pueblo y de la humanidad es decisivo que se comience la cultura en el lugar *adecuado* — *no* en el «alma» (como lo ha sido para la superstición fatal de los sacerdotes y mediosacerdotes): el lugar adecuado es el cuerpo, el gesto, la dieta[250], la fisiología, el *resto* se deriva de ello... Por eso los griegos siguen siendo el *primer acontecimiento cultural* de la historia — ellos sabían lo que era necesario, ellos *hacían* lo necesario; el cristianismo, que ha despreciado el cuerpo, ha sido hasta ahora la desgracia más grande de la humanidad. —

48[251].

*El progreso en el sentido que yo le doy.* — También yo hablo de «vuelta a la naturaleza», aunque propiamente no es un regresar, sino un *ascender* — ir hacia arriba en dirección a la naturaleza y a la naturalidad elevada, libre, incluso horrorosa, una naturaleza tal que juega con grandes tareas, que *tiene derecho* a jugar con ellas... Para decirlo con una *comparación*: Napoleón ha sido un fragmento de «vuelta a la naturaleza» tal como yo la entiendo (por ejemplo, *in rebus tacticis* [en cuestiones tácticas], más aún, como saben los militares, en lo estratégico). — Pero Rousseau — ¿adonde quería *él* regresar propiamente? Rousseau, el primer ser humano moderno, idealista y *canaille* en una sola persona[252]; él, que necesitaba la «dignidad» moral para soportar su propio aspecto; enfermo de vanidad desenfrenada y de autodesprecio desenfrenado. También este engendro, que se ha tendido en el umbral de la época moderna, quería la «vuelta a la naturaleza»[253] — ¿adonde, preguntamos de nuevo, quería regresar Rousseau? — Yo odio a Rousseau incluso *en* la Revolución: la Revolución es la expresión en la historia universal de esta duplicidad de idealista y *canaille*. La *farce* [farsa] sangrienta con la que se representó esa Revolución, su «inmoralidad», me importan poco: lo que yo odio es su *moralidad* rousseauniana — las pretendidas «verdades» de la Revolución, con las que esta continúa teniendo efecto y persuadiendo en su favor a todo lo que es superficial y mediocre. ¡La doctrina de la igualdad!... Pero no hay ningún veneno más venenoso: pues *parece* predicada por la justicia misma, cuando es el *final* de la justicia... «Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales — *esto* sería el verdadero discurso de la justicia: y, lo que de ello se sigue, no igualar nunca lo que es desigual.»[254] — A esta «idea moderna»

---

[250] De los muchos textos dedicados a esta cuestión, cfr. M, 203, 269 y 553, OC III, 597, 617 y 689; FW, 145, OC III, 809; JGB, 47; GM, III, 17 y 26; AC, 21 y 59; EH, Por qué soy tan inteligente, 1-3.

[251] Cfr. 9 [116], FP IV, 270-271.

[252] Las críticas a Rousseau se hallan en toda la obra de Nietzsche, ya desde GT, y se hacen directas y explícitas en varios textos, por ejemplo, MA 463 y 617; WS, 221; M, 17, 163 y 499, pasajes que se pueden consultar en OC III, 233-234, 263, 436-437, 499, 575, 670; JGB, 245.

[253] Sobre esta consigna, la crítica a Rousseau y la manera nietzscheana de entender tal retorno, cfr. los fragmentos postumos 9 [116], [121], [125], [146] y [184] del otoño de 1887. FP IV, 270-274, 280-281 y 294-295.

[254] Cfr. MA, 105, OC III, 119-120; Za I, De la picadura de la víbora y II, De las tarántulas. Como es obvio, el debate en torno a la justicia obliga a una revisión global, comenzando por las propuestas de Platón en la *República* y las tesis clásicas del *suum cuique*.

*par excellence* le ha dado una especie de gloria y de resplandor el hecho de que en torno a esa doctrina de la igualdad hayan ido las cosas de un modo tan horrible y sangriento que la Revolución como *espectáculo* ha seducido incluso a los espíritus más nobles. Esto no es en última instancia ninguna razón para respetarla más. — Yo veo solamente a uno que la percibió como tiene que ser percibida, con *asco* — Goethe...

49[255].

*Goethe*[256] — no un acontecimiento alemán, sino un acontecimiento europeo: un ensayo grandioso de superar el siglo XVIII mediante una vuelta a la naturaleza, mediante un *ascenso* a la naturalidad del Renacimiento, una especie de autosuperación por parte de ese siglo. – Él llevaba en sí los instintos más fuertes de dicho siglo: la sentimentalidad, la idolatría de la naturaleza, lo antihistórico, lo idealista, lo irreal y revolucionario (— lo último no es sino una forma de lo irreal). Recurría a la historia, a la ciencia de la naturaleza, a la antigüedad, igualmente a Spinoza, sobre todo a la actividad práctica; se rodeaba exclusivamente de horizontes cerrados; no se desligaba de la vida, se introducía en ella; no era pusilánime y asumía bajo su responsabilidad, sobre sí, dentro de sí, lo máximo posible. Lo que él quería era la *totalidad*; combatía la disgregación de razón, sensibilidad, sentimiento, voluntad (— predicada en la escolástica más espantosa por Kant, el antípoda de Goethe), se disciplinaba en aras de la totalidad, se *creaba* a sí mismo... Goethe era, en medio de una época orientada hacia lo irreal, un realista convencido: decía sí a todo lo que en su tiempo le era afín, — no tuvo vivencia mayor que la de aquel *ens realissimum* [ente realísimo], llamado Napoleón. Goethe llegó a concebir un ser humano fuerte, de elevada formación, diestro en todas las actividades corporales, un ser humano que se contiene a sí mismo, que es respetuoso ante sí mismo, al cual le es lícito osar permitirse todo el ámbito y toda la riqueza de la naturalidad, el cual es bastante fuerte para esta libertad; el ser humano de la tolerancia, no por debilidad, sino por fuerza, porque aquello en que perecería una naturaleza mediana, él sabe utilizarlo incluso para su provecho; el ser humano para el que no hay ya nada prohibido, excepto la *debilidad*, se la llame vicio o virtud... Un espíritu semejante *que se ha hecho libre* está firme en el centro de todo con un fatalismo alegre y confiado[257], en la *fe* de que solo lo individual es reprobable, de que en la totalidad todo se redime y se afirma — *él ha dejado de negar*... Pero una fe semejante es la más elevada de todas las fes posibles: yo la he bautizado con el nombre de *Dioniso*. —

---

[255] Cfr. para este aforimo y el siguiente 9 [179], FP IV, 292-293.

[256] Goethe (1749-1832) es un autor que está presente en toda la obra de Nietzsche, de principio a fin. He aquí algunos textos que lo demuestran, HL, 8, OC I, 729-735; MA, 272, VM, 99 y 227, FW, 103, OC III, 190, 302-303, 338-339, 790-791; JGB, 256; WA, 3. El maduro Nietzsche, como han explicado los especialistas, acusa la lectura del texto de Viktor Hens *Gedanken über Goethe*, de enero de 1888.

[257] Esta afirmación remite a la defensa nietzscheana del *amor fati*, cfr. FW, 276, OC III, 829-830; EH, El caso Wagner, 4 y Por qué soy tan inteligente, 10.

50.

Se podría decir que, en cierto sentido, el siglo XIX también ha tratado de lograr todo lo que Goethe como persona trató de lograr: una universalidad en la comprensión, en la aprobación, un *dejar* que todas las cosas *vengan a nosotros*[258], un realismo temerario, un profundo respeto por todo lo fáctico. ¿Cómo sucede que el resultado conjunto no es un Goethe, sino un caos, un suspirar nihilista, un no saber ni de dónde ni hacia dónde, un instinto de cansancio que, *in praxi* [en la práctica], constantemente impulsa a *remontarse al siglo XVIII*? (— por ejemplo, como romanticismo del sentimiento, como altruismo e hipersentimentalidad, como feminismo en el gusto, como socialismo en la política). ¿No es el siglo XIX, sobre todo en su final, meramente un siglo XVIII reforzado, *embrutecido*, es decir, un siglo de ***décadence***? ¿De tal manera que Goethe hubiera sido simplemente un incidente, una bella inutilidad no solamente para Alemania, sino para toda Europa? — Pero se malentiende a los seres humanos grandes si se los enfoca con la mezquina perspectiva de un provecho público. Que no se sepa sacar de ellos ningún provecho, *eso quizá incluso forme parte de la grandeza*...

51[259].

Goethe es el último alemán por el que yo tengo profundo respeto: él percibió tres cosas que yo percibo, — incluso nos entendemos sobre la «cruz»...[260]. Se me pregunta a menudo para qué escribo yo propiamente *en alemán*: en ningún sitio, dicen, se me lee peor que en la patria. Pero ¿quién sabe en última instancia si yo siquiera *deseo* que hoy me lean? — Crear cosas en las que la época intenta en vano meter sus dientes; esforzarse en la forma, *en la substancia*, por una pequeña inmortalidad — aún no he sido nunca lo bastante modesto para exigir menos de mí. El aforismo, la sentencia, en los que yo soy maestro, el primero entre alemanes, son las formas de la «eternidad»; mi ambición es decir en diez frases lo que todos los demás dicen en un libro, — lo que todos los demás *no* dicen en un libro...

Yo he dado a la humanidad el libro más profundo que posee, mi *Zaratustra*: yo le daré en breve el más independiente[261]. —

---

[258] Cfr. Evangelio según Marcos 10, 14.

[259] Cfr. 19 [7], FP IV, 712-713.

[260] Cfr. WA, Epílogo, referencia a *Epigramas venecianos*, 66, de Goethe, en el que este confiesa que le resultan repugnantes cuatro cosas: el humo del tabaco, las chinches, el ajo y la †.

[261] Nietzsche se refiere a AC, texto que acababa de terminar, pero todavía en cuanto primer libro de la ambiciosa obra que pensaba completar y publicar en un año, la *Transvaloración de todos los valores*, cfr. el final del Prólogo de este mismo escrito, GD; el fragmento postumo 18 [5], de julio-agosto de 1888, FP IV, 704; la carta a Meta von Salis de 7 de septiembre de 1888, CO VI, 241 en especial (varias otras cartas del momento se refieren también a tales planes de trabajo y futura publicación).

## LO QUE TENGO QUE AGRADECER A LOS ANTIGUOS

### 1.

Para concluir, una palabra sobre aquel mundo para el que he buscado accesos, para el que quizá yo haya encontrado un nuevo acceso — el mundo antiguo. Mi gusto, que podría ser la antítesis de un gusto indulgente, también aquí está lejos de decir sí a ojo de buen cubero: no le gusta en general decir sí, antes prefiere decir no, lo que más le agrada es no decir nada en absoluto... Esto vale para culturas enteras, esto vale para libros, — vale también para lugares y paisajes. En el fondo son un número muy pequeño de libros antiguos los que cuentan en mi vida; los más famosos no están entre ellos. Mi sentido para el estilo, para el epigrama como estilo, se despertó casi al instante al contacto con Salustio. No he olvidado el asombro de mi venerado profesor Corssen cuando tuvo que dar la máxima nota al peor de sus estudiantes de latín, — estuve preparado de un solo golpe. Conciso, riguroso, con toda la sustancia posible en el fondo, una fría malignidad contra la «palabra bella», también contra el «sentimiento bello» — en eso me adiviné a mí mismo. Se reconocerá en mí, hasta en mi *Zaratustra*, una ambición muy seria por el estilo *romano*, por el *aere perennius* [más duradero que el bronce][262] en el estilo. — No me fueron las cosas de otro modo en mi primer contacto con Horacio. Hasta hoy, en ningún poeta he tenido la misma fascinación artística que me dio desde el principio una oda horaciana. En ciertas lenguas lo que aquí se ha logrado ni siquiera se puede *querer*. Este mosaico de palabras en el que cada una de ellas, como sonido, como situación, como concepto, expande su fuerza hacia la derecha, hacia la izquierda y sobre el conjunto, este *minimum* en extensión y número de signos, este *maximum* así logrado en la energía de los signos — todo esto es romano y, si se me quiere creer, *noble par excellence*. El resto entero de poesía se convierte, por el contrario, en algo demasiado popular, — en una mera verborrea sentimental...

### 2.

A los griegos no les tengo que agradecer en modo alguno impresiones de semejante fuerza; y, para decirlo de inmediato, ellos no *pueden* ser para nosotros lo que son los romanos. No se *aprende* de los griegos — su forma de ser es demasiado extraña, es incluso demasiado fluida para producir un efecto imperativo, para producir un efecto «clásico». ¡Quién habría aprendido nunca a escribir con un griego! ¡Quien lo habría aprendido nunca *sin* los romanos!... Que no se me objete con Platón. En relación con Platón yo soy un escéptico radical y jamás he podido estar de acuerdo en la admiración al Platón *artista*, que entre doctos es habitual. En última instancia, aquí tengo de mi lado a los más finos jueces del gusto entre los antiguos mismos. Platón lanza en revoltijo, como a mí me parece, todas las formas del estilo, con ello él es un *primer décadent* del estilo: tiene sobre la conciencia algo similar a los cínicos, que inventaron la *sa-*

[262] Palabras empleadas por Horacio (*Odas*, III, 30, 1) para referirse a la perennidad del monumento poético que había erigido con sus versos.

*tura Menippea* [sátira menipea][263]. Para que el diálogo platónico, esa especie horriblemente autocomplaciente e infantil de dialéctica, pueda producir un efecto incitante, para eso es preciso no haber leído nunca a buenos franceses, — a Fontenelle por ejemplo. Platón es aburrido. — En fin de cuentas, mi desconfianza con Platón va a lo profundo: lo encuentro tan extraviado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan cargado de moral, tan cristiano de previa existencia — él ya tiene el concepto de «bueno» como concepto supremo —, que para el fenómeno entero Platón a mí me gustaría usar la dura palabra «impostura superior» o, si es más grata de escuchar, idealismo — más que cualquier otra. Caro se ha pagado que este ateniense fuese a la escuela de los egipcios (— ¿o de los judíos en Egipto?...). En la gran fatalidad del cristianismo Platón es esa ambigüedad y fascinación llamada el «ideal», que a las naturalezas más nobles de la Antigüedad les hizo posible que se malentendieran a sí mismas y pisaran el *puente* que llevaba a la «cruz»... Y ¡cuánto Platón hay todavía en el concepto «Iglesia», en la estructura, el sistema, la praxis de la Iglesia! — Mi descanso, mi preferencia, mi *cura* de todo platonismo ha sido en todo tiempo *Tucídides*[264]. Tucídides y, quizá, El *principe* [*El príncipe*] de Maquiavelo[265] son los más afines a mí mismo por la voluntad incondicional de no dejarse engañar en nada y de ver la razón en la *realidad*, — *no* en la «razón», todavía menos en la «moral»... Nada cura de manera tan radical como Tucídides de la deplorable policromía de embellecimiento de los griegos para convertirlos en el ideal, que el joven «con formación clásica» obtiene como premio por su adiestramiento para la vida en el instituto de bachillerato. A Tucídides hay que revisarlo línea a línea y descifrar sus segundas intenciones con tanta claridad como sus palabras: hay pocos pensadores tan ricos en segundas intenciones. En él la *cultura de los sofistas*, quiero decir: la *cultura de los realistas*, alcanza su acabada expresión: ese inestimable movimiento en medio de la impostura de la moral y del ideal, que entonces irrumpía por todas partes, de las escuelas socráticas. La filosofía griega como la *décadence* del instinto griego; Tucídides como la gran suma, la última revelación de aquella facticidad fuerte, rigurosa, dura, que para el heleno más antiguo se encontraba en el instinto. El *coraje* ante la realidad diferencia en última instancia a naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde ante la realidad, — *por consiguiente*, se evade en el ideal; Tucídides es dueño de *sí mismo*, por consiguiente, es dueño también de las cosas...

---

[263] Cierto tipo de sátira cultivada en la Antigüedad, de estructura narrativa y dirigida contra determinadas actitudes mentales, más bien que contra individuos concretos, como sucedía en las sátiras tradicionales. Su creador fue el filósofo cínico Menipo de Gádara (IV-III a. n. c.), que fue imitado por Luciano y, en la literatura latina, por Varrón y Petronio, cfr. el fragmento postumo 15 [104]. de la primavera de 1888, FP IV, 662.

[264] Cfr. MA, 261 y 474; WS, 144; M, 168, OC III, 184-186, 238-239, 414, 578.

[265] Nietzsche tenía en su biblioteca una ejemplar de la traducción francesa de 1873 de esta obra del historiador y politólogo florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), y de su lectura recoge importantes sugerencias para la imagen que construye de César Borja. Sobre el pensador y escritor florentino, cfr. MA, 224, FW, 357, OC III, 169-170, 872 («el maquiavelismo de Bismarck»); JGB, 28.

3.

De husmear en los griegos las «almas bellas»[266], las «mediocridades áureas»[267] y otras perfecciones, de admirar en ellos más o menos la calma en la grandeza, los sentimientos ideales, la simplicidad elevada — de esa «simplicidad elevada»[268], de una *niaiserie allemande* [bobada alemana] en fin de cuentas, de todo ello he estado protegido por el psicólogo que llevaba en mí. Yo he visto su instinto más fuerte, la voluntad de poder, los he visto temblar por la violencia indomable de esa pulsión, — he visto crecer todas sus instituciones con medidas de protección para asegurarse unos a otros contra su *materia explosiva* interior[269]. La descomunal tensión en el interior se descargaba entonces en horrible y desconsiderada hostilidad hacia el exterior: las comunidades ciudadanas se desgarraban unas a otras para que los ciudadanos de cada una de ellas encontraran calma ante sí mismos. Se tenía necesidad de ser fuerte: el peligro estaba cerca —, acechaba por todas partes. La corporalidad fastuosamente ágil, el realismo e inmoralismo temerarios, que son propios del heleno, fueron una *necesidad imperiosa*, no una «naturaleza». Fueron ante todo una consecuencia, no estaban allí desde el principio. Y con fiestas y artes no se quería tampoco sino sentirse *por encima*, *mostrar*se por encima: son medios de glorificarse a sí mismo, de, en determinadas circunstancias, infundir miedo de sí mismo... ¡Juzgar a los griegos, de manera alemana, por sus filósofos, por ejemplo, usar la hipocresía de las escuelas socráticas para sacar conclusiones sobre qué es, en el fondo, helénico!... Los filósofos son, ciertamente, los *décadents* de la Grecia antigua, el contramovimiento contra el gusto antiguo, contra el gusto noble (— contra el instinto agonal, contra la *polis*, contra el valor de la raza, contra la autoridad de la tradición). Las virtudes socráticas se estuvieron predicando *porque* los griegos las habían perdido: excitables, miedosos, inconstantes, comediantes todos y cada uno de ellos, tenían unos cuantos motivos en exceso para dejar que les predicaran la moral. No es que ello hubiera ayudado en algo: pero las palabras grandes y las grandes poses les sientan tan bien a los *décadents*...

4.

Yo he sido el primero que, para comprender el más antiguo, el todavía rico e incluso desbordante instinto helénico, tomó en serio ese fenómeno maravilloso que lleva el nombre de Dioniso: tal fenómeno es solamente explicable por un *exceso* de fuerza. Quien se dedica a los griegos como el más profundo conocedor de su cultura que hoy vive, como Jakob Burckhardt en Basilea, supo de inmediato

---

[266] Expresión que popularizaron en Alemania sobre todo Schiller (*De la gracia y de la dignidad* (1793)) y Goethe (*Wilhelm Meister* (1795-96), libro VI en especial, titulado *Confesiones de un alma bella*), con importantes antecedentes (Shaftesbury, Rousseau (*Nouvelle Héloïse*), Winckelmann, Wieland) y consecuentes (recuérdense, por ejemplo, las críticas de Hegel en su *Fenomenología del espíritu* y en la *Filosofía del derecho*).

[267] Uso de la expresión latina *aurea mediocritas*, de Horacio, *Odas*, II, 10, 5.

[268] Expresión del gran historidor del arte, teórico de la estética del clasicismo y arqueólogo Winckelmann (1718-1768).

[269] A lo largo de EH y en su correspondencia del otoño de 1888 Nietzsche se autopresentará como *dinamita*, explosivo inventado por Alfred Nobel en 1866.

que con ello se había hecho algo importante: Burckhardt introdujo en su *La cultura de los griegos* un apartado específico sobre el citado fenómeno[270]. Si se quiere la antítesis, véase la casi hilarante pobreza instintiva de los filólogos alemanes cuando se acercan a lo dionisíaco. El famoso Lobeck en especial[271], que, arrastrándose, se metió en ese mundo de estados de ánimo llenos de secretos con la honorable seguridad de un gusano que se ha secado entre libros, y se persuadió a sí mismo de ser científico por haber sido frívolo y pueril hasta dar asco[272], — Lobeck ha dado a entender con todo el boato de la erudición que todas esas curiosidades no tienen en realidad ninguna importancia. De hecho los sacerdotes podrían haber comunicado a los participantes en tales orgías alguna cosa no desprovista de valor, por ejemplo, que el vino incita al placer, que el ser humano en determindas circunstancias vive de frutos, que las plantas florecen en primavera, y se marchitan en otoño. En lo que atañe a esa tan extraña riqueza de ritos, símbolos y mitos de origen orgiástico de la que el mundo antiguo está literalmente saturado por completo, Lobeck encuentra en ella una ocasión para hacerse ingenioso todavía en un grado más alto. «Los griegos, dice en *Aglaophamus* I, 672[273], cuando no tenían otra cosa que hacer, reían, saltaban, corrían frenéticamente de acá para allá, o, ya que al ser humano de vez en cuando también le apetece hacer eso, se sentaban en el suelo, lloraban y gemían. *Otros* se agregaron entonces más tarde y, ciertamente, buscaron cualquier motivo para el chocante fenómeno; y así, para la explicación de esos usos, surgieron esas sagas festivas y esos mitos innumerables. Por otra parte, se creía que ese *bufonesco ejercicio* que tenía lugar de ese modo en los días festivos, formaba parte también, necesariamente, de la celebración de la fiesta, y se lo mantuvo como una parte imprescindible del culto.» — Esto es una cháchara despreciable, a un Lobeck no se lo tomará en serio ni siquiera un instante. Nos sentimos afectados de un modo totalmente distinto cuando examinamos el concepto de «griego» que Winckelmann y Goethe se formaron, y lo encontramos incompatible con aquel elemento en el que crece el arte dionisíaco, — con el orgiasmo. De hecho, yo no dudo de que Goethe habría excluido por principio algo similar de las posibilidades del alma griega. *Por consiguiente, Goethe no entendió a los griegos*[274]. Pues el *hecho fundamental* del instinto helénico solo se expresa en los misterios dionisíacos, en la psicología del estado dionisíaco del ánimo — su «voluntad de vida». *¿Qué* se

[270] Cfr. las cartas de Burckhardt a la editorial Seemann de 29 de noviembre de 1889 y de 8 de diciembre de 1894, así como el prólogo de Felix Stähelin al libro de Burckhardt *Griechische Kulturgeschichte*, Stuttgart, 1930, XXIII-XXIX. Aunque se trata de una publicación postuma, Nietzsche asistió a las lecciones que impartió sobre ese temática a partir de 1872 su por entonces colega universitario en Basilea, lecciones de las que poseía además apuntes de otros oyentes.

[271] Christian August Lobeck (1781-1860) fue un respetado catedrático de filología clásica en su tiempo.

[272] Lo que nosotros, criticando la erudición pesada y superficial, llamamos despectivamente ser un «ratón de biblioteca», en alemán se llama *Bücherwurm*, «gusano [devorador] de libros».

[273] *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis*, obra publicada en 1829. Es muy probable que Nietzsche se basara en las referencias a esta obra, hechas por el traductor y anotador Besnard, en la obra que poseía en su biblioteca *Des Afrikaner's Arnobius Sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton v. Besnard*, Lansdshut, Vogel, 1842.

[274] Cfr. GT, 20, OC I, 419 y 420 en especial.

garantizaba a sí mismo el heleno con esos misterios? La vida *eterna*, el eterno retorno de la vida; el futuro prometido y consagrado en el pasado; el triunfante sí a la vida, por encima y más allá de la muerte y del cambio; la vida *verdadera* como la perpetuación colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad. Por eso el símbolo *sexual* era para los griegos el símbolo venerable en sí, el genuino sentido profundo que existe en el interior de toda la religiosidad antigua. Todas y cada una de las particularidades en el acto de la procreción, del embarazo, del nacimiento, despertaban los sentimientos más elevados y solemnes. En la doctrina de los misterios está santificado el *dolor*: los «dolores de la parturienta» santifican el dolor absolutamente, — todo devenir y todo crecer, todo lo que es garantía de futuro, *implica* dolor... Para que exista el placer de crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *ha de* existir también eternamente el «tormento de la parturienta»... Todo esto significa la palabra Dioniso: yo no conozco ningún simbolismo más elevado que este simbolismo *griego*, el de las Dionisias. En él está experimentado religiosamente el instinto más hondo de la vida, el instinto de futuro de la vida, de eternidad de la vida, — el camino mismo hacia la vida, la procreación, está experimentado como el camino *sagrado*...[275]. Solo el cristianismo, con su *ressentiment contra* la vida en el fondo, ha hecho de la sexualidad algo impuro: lanzó *lodo* sobre el comienzo, sobre el requisito de nuestra vida...

5.

La psicología del orgiasmo[276] como un sentimiento desbordante de vida y de fuerza, en el interior del cual incluso el dolor todavía produce efecto como un estimulante, me dio la clave para el concepto de sentimiento *trágico*, que ha sido malentendido tanto por Aristóteles[277] como en especial por nuestros pesimistas. La tragedia está tan lejos de demostrar algo en favor del pesimismo de los helenos en el sentido de Schopenhauer, que más bien ha de ser considerada como decisivo rechazo y *contra-instancia* de tal pesimismo. El decir sí a la vida misma incluso en sus problemas más extraños y más duros; la voluntad de vida, alegrándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más elevados — a *eso* lo denominé yo dionisíaco, *eso* lo adiviné yo como el puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*. *No* para liberarse del horror y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante su vehemente descarga — así lo entendió Aristóteles —: sino *para ser uno mismo*, más allá del horror y la compasión, el eterno placer del devenir, — ese placer que también contiene en sí incluso el *placer de destruir*... Y con ello vuelvo a tocar el lugar del que un día partí — *El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transvaloración de todos los valores: con ello retrocedo y vuelvo a situarme en el terreno en el que crece mi querer, mi *po-*

[275] Todavía se puede acentuar más la combativa insinuación que Nietzsche presenta si se traducen sus palabras como «vía sacra».

[276] Cfr. EH, «Así habló Zaratustra», 6 y 7.

[277] Cfr. *Poética*, 6, 49 b 24-28, donde Aristóteles habla de la *katharsis* en la tragedia.

*der* — yo, el último discípulo del filósofo Dioniso[278], — yo, el maestro del eterno retorno...[279].

## EL MARTILLO HABLA

*Así habló Zaratustra*. 3, 90[280].

«¿Por qué tan duro? — le dijo una vez la hulla al diamante; ¿acaso no somos parientes cercanos?» —

¿Por qué tan blandos? Oh, hermanos míos, así os pregunto yo: ¿no sois acaso — mis hermanos?

¿Por qué tan blandos, tan obedientes y claudicantes? ¿Por qué hay tanta negación, tanta renegación en vuestros corazones? ¿Por qué hay tan poco destino en vuestros ojos?

Y si no queréis ser destinos ni hombres inexorables, ¿cómo podríais — vencer conmigo?

Y si vuestra dureza no quiere resplandecer y cortar y abrir en canal, ¿cómo podríais querer algún día — crear conmigo?

Los creadores, en efecto, son duros. Y la bienaventuranza debe ser para vosotros imprimir vuestra mano sobre los siglos como si fueran cera, —

— bienaventuranza de escribir sobre la voluntad de milenios como sobre el bronce, — más dura que el bronce, más noble que el bronce. Sólo lo más noble es completamente duro.

Esta nueva tabla coloco, hermanos míos, sobre vuestras cabezas: ¡*endureceos*! — —

---

278 Cfr. JGB, 295.

279 Así es como definen sus animales a Zaratustra, cfr. Za III, «El convaleciente». Cfr. EH, «Por qué soy tan sabio», 3; «El nacimiento de la tragedia», 3; «Así habló Zaratustra», 6.

280 Za III, «De las tablas viejas y nuevas», 29.

# EL ANTICRISTO
## *Maldición sobre el cristianismo*[1]

[1] Nietzsche había diseñado una portada diferente para este escrito, que decía así: «*El Anticristo*. Ensayo de una crítica al cristianismo. *Libro primero* de la *Transvaloración de todos los valores*»; pero, como expone F. Overbeck en carta a H. Köselitz de 4 de febrero de 1889, el ejemplar que encontró sobre la mesa de Nietzsche en Turín tenía tachado el subtítulo y, con una letra similar a la de los denominados «papeles de la locura», las últimas misivas que llegó a redactar y enviar, ya llevaba el que conservan las modernas ediciones, a partir de la de K. Schlechta de 1955, que de manera crítica han ido recuperando poco a poco el texto completo tal como lo dejó el filósofo, no como lo manipuló y tergiversó su hermana y los primeros editores del escrito. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), *Band* 6. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. DTV/Walter de Gruyter, Munich/Berlín/Nueva York, 1980, pp. 165-254. Para las correcciones aportadas posteriormente por la edición crítica, proseguida bajo la dirección de Wolfgang Müller-Lauter y Karl Pestalozzi, nos ha servido de referencia el texto actualizado que edita en libre acceso la *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* a cargo de Paolo D'Iorio (www.nietzschesource.org/eKGWB). Deseamos expresar nuestro reconocimiento a dos buenas traducciones anteriores de las que hemos aprovechado propuestas y soluciones, la castellana de A. Sánchez Pascual (Madrid, Alianza, 1973 y 1997, revisada) y la catalana de M. Jiménez Buzzi (Barcelona, Llibres de l'Índex, 2004 y 2008). Ambas tienen excelentes prólogos y aparatos de notas, los de la segunda de ellas son de A. Morillas Esteban, quien generosamente colaboró en la confección de las abundantes notas de nuestra traducción de los *Fragmentos postumos* de Nietzsche, de otoño de 1887-enero de 1889 (Madrid, Tecnos, 2006 y 2008), laboriosa tarea complementaria que se ha tenido muy presente en la redacción de las notas de esta traducción de *El Anticristo* y por la que de nuevo expresamos nuestra gratitud a este investigador; también queremos reconocer la ayuda en la preparación del texto que nos han ofrecido J. L. Porcar y J. V. Bataller, y en especial José García Roca y Lorena Rivera, que han traducido las expresiones griegas y latinas, e italianas y francesas, respectivamente.

# PREFACIO

En el verano de 1888, en la séptima y última estancia de Nietzsche en Sils-Maria, el manuscrito final de *El caso Wagner* pudo por fin ser enviado al editor el 12 de agosto, de manera que durante la segunda mitad de ese mes, ya que contaba con la ayuda de H. Köselitz para la corrección de las galeradas, el filósofo pudo volcar de nuevo todas sus energías sobre su ambicioso proyecto de una gran obra teórica titulada *La voluntad de poder*. Hay intérpretes que destacan la «compañía muy agradable» del profesor J. Kaftan, conocido del filósofo desde la época de Basilea, «uno de los teólogos más simpáticos que conozco», como dice en su correspondencia de 22 de agosto (CO VI, 228-229 y 230, así como los borradores que Nietzsche le escribió a finales de diciembre, CO VI, 358, en los que se refiere a la visita que aquel le hizo a Sils-Maria y añade que «el espíritu más profundo de todos los siglos no tolera a ningún teólogo»). El importante fragmento postumo 18 [17] (FP IV, 707), redactado el día 26, último domingo de agosto, es un esbozo del plan para esa obra, con cuatro libros de tres capítulos cada uno, más un prólogo titulado *Nosotros los hiperbóreos* y un *Pasatiempo psicológico* entre los libros tercero y cuarto. Quizá convenga indicar que el capítulo segundo del libro segundo se titula *Los* homines religiosi [*hombres religiosos*], y el capítulo primero del libro tercero, *Pensamientos sobre el cristianismo*.

Unos diez días después, la carta a C. Fuchs, de 6 de septiembre, documenta que Nietzsche se presenta a sí mismo como «el filósofo de la transvaloración de todos los valores» (CO VI, 240) y la carta a M. von Salis, de 7 de septiembre, informa de que «el día *tres* de septiembre fue un día muy curioso. De madrugada escribí el *prólogo* para mi *Transvaloración de todos los valores*, el prólogo más orgulloso que quizá se haya escrito hasta ahora. [...] El año próximo me decidiré a dar a la imprenta mi *Transvaloración de todos los valores*, el libro más independiente que existe... ¡No sin grandes reparos! El *primer* libro se titula, por ejemplo, *El Anticristo*» (CO VI, 241). Ese primer prólogo, redactado el día 3, se nos ha conservado, es el fragmento postumo 19 [7] (FP IV, 712-713).

Así pues, entre finales de agosto y comienzos de septiembre Nietzsche abandonó el proyecto de una obra denominada *La voluntad de poder* y comenzó otro con el título de lo que hasta ese momento había sido el subtítulo del anterior, *Transvaloración de todos los valores*, como reza el fragmento postumo 19 [2] (FP IV, 712). El nuevo plan también constaba de cuatro libros, como enumera el fragmento 19 [8], el primero de los cuales ahora se titula «*El Anticristo*. Ensayo de una crítica del cristianismo» (FP VI, 713-714), libro que seguramente recogía lo

que tenía preparado para los dos capítulos de temática religiosa y, concretamente, sobre el cristianismo, como indicamos.

A la vez, por esas mismas fechas Nietzsche desea confeccionar otra obra de menor tamaño, un «compendio de mi filosofía» o «mi filosofía en compendio», como rezan los subtítulos que ensaya, y a esa breve obra de síntesis, a modo de prontuario, la denomina al inicio de formas diversas, *Pensamientos para pasado mañana, Sabiduría para pasado mañana, Magnum in parvo, Multum in parvo*, y también *Ociosidad de un psicólogo*, que es el título provisional que le dio a lo que será finalmente su escrito *Crepúsculo de los ídolos* (19 [3], [5] y [6], FP IV, 712). Ese compendio, basándonos en el fragmento postumo 19 [4], tendría los capítulos o las secciones siguientes:

«1. Nosotros los hiperbóreos.
2. El problema de Sócrates.
3. La razón en la filosofía.
4. Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula.
5. La moral como contranaturaleza.
6. Los cuatro grandes errores.
7. Por nosotros — contra nosotros.
8. Concepto de una religión de la *décadence*.
9. Budismo y cristianismo.
10. De mi estética.
11. Entre artistas y escritores.
12. Sentencias y flechas» (FP VI, 712).

Los capítulos 2, 3, 4, 5, 6 y 12 de esta enumeración son idénticos a las secciones del mismo nombre de *Crepúsculo de los ídolos*, e incluso el 11 es el título primitivo del posterior «Incursiones de un intempestivo». Ahora bien, si constatamos que los capítulos 1, 7, 8 y 9 se corresponden con títulos, tachados en el manuscrito final, que se habían mantenido en el texto preparado para la imprenta de *El Anticristo*, entonces podemos afirmar con fundamento que tanto el *Crepúsculo de los ídolos*, obra que el epistolario confirma que Nietzsche consideraba como una excelente introducción a su filosofía y un acertado compendio de ella, como el *primer libro* de la *Transvaloración* se gestaron a la par, y que muy pronto sus respectivos manuscritos estuvieron preparados para la imprenta porque para confeccionarlos su autor utilizó materiales que había redactado previamente para su antiguo proyecto, ahora ya abandonado definitivamente, el de la *Voluntad de poder*.

Así pues, *El Anticristo* tomó cuerpo a lo largo de los últimos cinco días de agosto y durante todo septiembre de 1888, ya que tanto el final del «Prólogo» de *Crepúsculo de los ídolos* como el inicio de la «Ley contra el cristianismo», última página de *El Anticristo*, señalan expresamente que este escrito se terminó el día 30 de septiembre, una fecha memorable para el filósofo, pues él consideraba que a partir de ella debía comenzar una nueva cronología. Este nuevo libro tenía a sus ojos máxima relevancia.

Por la carta anteriormente citada sabemos que esta vez Nietzsche no pensaba publicar de inmediato ese escrito, lo daría a la imprenta el próximo año, cosa que también le dice a su editor para urgirle la publicación del *Crepúsculo*, librito ge-

melo de *El caso Wagner*, esto es, un texto breve, algo jovial y ameno, que de ningún modo debía confundirse con el «carácter muy estricto y serio» que tiene la *Transvaloración*, con su «seriedad *rigurosa* y a mil millas de todas las tolerancias y amabilidades», como le dirá a Köselitz (CO VI, 247). Aún menos debe asociarse con esa traviesa farsa contra Wagner, por lo cual la edición de *El Anticristo* deberá posponerse a finales de 1889, a un año al menos de distancia (CO VI, 242, 264 y 288). A la excepcional *seriedad* de ese libro su autor le atribuye muy pronto otra característica, una *extremosidad* tan singular que le confiere incluso *peligrosidad*, pues ya el 9 de septiembre le escribió a C. Fuchs lo siguiente: «lo próximo que vendrá *a continuación* es la *Transvaloración de todos los valores* (cuyo primer libro casi está acabado). Tendremos cuidado en saber hasta qué grado es posible hoy la "libertad de pensamiento" propiamente dicha: tengo el lúgubre presentimiento de que después de su publicación me *perseguirán* de la manera más elegante» (CO VI, 244). Este rasgo de temeraria osadía también está subrayado con gracia en dos cartas de 13 de septiembre, la dirigida a G. Brandes, en la que dice que el asunto principal se llama *Transvaloración de todos los valores*, «Europa necesita inventar una Siberia más para enviar allí al autor de este ensayo de valoración» (CO VI, 248), y la enviada a R. von Seydlitz: «Mi economía *interna* está total y absolutamente al servicio de un *asunto extremo*, que, como título bibliográfico, para decirlo en cinco palabras, es *Transvaloración de todos los valores*. Reflexiono a menudo sobre las medidas que se inventará contra mí la *tolerancia* de Europa: construir expresamente una pequeña Siberia con formación artificial de hielo (*y* de *gelato*) para poder *desterrar*me a mí a esa Siberia...» (CO VI, 251).

Todavía en pleno proceso de redacción del libro, pues aunque su autor decía que ya estaba casi acabado, a mediados de mes todavía andaba por la mitad, Nietzsche era ya perfectamente consciente de que se estaba consagrando a «una tarea desmesuradamente difícil y decisiva, que, si se entiende, partirá por la mitad la historia de la humanidad. El sentido de la misma se resume en cinco palabras: *Transvaloración de todos los valores*. *No* se encuentran ***ya a libre disposición*** muchas de las cosas que hasta ahora lo estaban: el imperio de la ***tolerancia*** ha quedado rebajado, gracias a decisiones de valor de primera importancia, a **una** mera cobardía y debilidad de carácter. Ser *cristiano* — por exponer solo una única consecuencia — será desde entonces *indecente*. — Incluso de esta subversión, la más radical que conoce la humanidad, hay ya en mí muchas cosas que se encuentran en acción y en marcha. Solo necesito, dicho una vez más, todo tipo de descanso y de distracción, para tener lista la obra sin la menor fatiga, como un juego, como una "libertad de la voluntad". El *primer* libro de este programa ya está acabado hasta la mitad», así se lo comunicaba a Paul Deussen el 14 de septiembre (CO VI, 253).

Ese mismo día, a su amigo Overbeck le aporta más detalles de la decisiva obra crucial que está redactando: «En el asunto principal siento ahora más que nunca la gran calma y la gran certeza de estar haciendo mi camino e incluso de encontrarme cerca de una gran meta. Para mi propia sorpresa, tengo ya acabado en su forma definitiva hasta la mitad el *primer* libro de mi *Transvaloración de todos los valores*. Tiene una energía y una transparencia que quizá no haya alcanzado nunca ningún filósofo. Me parece como si de golpe hubiera aprendido a *escribir*. En lo que respecta al contenido, a la pasión del problema, esta obra

atraviesa con su corte milenios enteros — el *primer* libro, dicho sea entre nosotros, se llama *El Anticristo*, y yo juraría que todo lo que hasta ahora se ha pensado y se ha dicho para la crítica al cristianismo es, en comparación, mera cosa de niños» (CO VI, 259). Esto es lo que decía mientras estaba escribiendo los aforismos perfectamente hilvanados de la primera mitad de la obra, previendo su continuación y el efecto final.

Ahora bien, cuando ya está terminado el libro los comentarios del filósofo son todavía más tremendos e inauditos, de inmediato atribuye a su escrito una importancia única y colosal, como en esta carta a M. von Meysenbug de 4 de octubre: «ha quedado concluido el primer libro de mi *Transvaloración de todos los valores*, – el acontecimiento filosófico más grande de todos los tiempos, con el cual la historia de la humanidad se parte por la mitad...» (CO VI, 269). A Overbeck se lo repite el 18 de octubre: «Te comunico con un sentimiento para el que no tengo palabras que el *primer* libro de la *Transvaloración de todos los valores* está acabado, listo *para la imprenta*. Serán *cuatro* libros; aparecerán por separado. Esta vez, como viejo artillero, presento mi cañón de gran calibre: temo que con su fuego partiré por la mitad la historia de la humanidad» (CO VI, 274).

Mientras tanto, el día de su cumpleaños, el 14 de octubre, Nietzsche ha comenzado a contarse su vida a sí mismo por escrito, el nuevo libro se llamará *Ecce homo* y su misma concepción está estratégicamente relacionada con *El Anticristo*, como se lo reconoce a H. Köselitz el 30 de ese mes al darle la noticia: «con ello no solo he querido presentarme *antes* del totalmente inquietante acto solitario de la *Transvaloración*, — me gustaría hacer de una vez una *prueba* de lo que en realidad puedo arriesgar, dadas las ideas alemanas en torno a la *libertad de prensa*. Mi sospecha es que confisquen enseguida el *primer* libro de la *Tranvaloración*, – y con todo derecho desde un punto de vista legal» (CO VI, 281). Al margen del riesgo que está dispuesto a correr, Nietzsche trama toda una estrategia editorial, no quiere que su gran obra quede desapercibida y para ello ha confeccionado un escrito específico que la prepare y que cree una verdadera tensión, para eso ha escrito entre el 15 de octubre y el 4 de noviembre su desconcertante autobiografía. *Ecce homo* será escuchado, él está convencido de ello, por tanto debe tener ya la presentación tipográfica que preludie la de la obra capital, ese libro será, pues, como un extenso prólogo de ella, «un prólogo que vomita fuego», el editor le ha de mostrar cuidadas pruebas de imprenta para que la óptima edición de los textos logre ese objetivo: obtener una notoria resonancia, como si ese producto cultural fuera un cataclismo, un terremoto o la irrupción de un volcán (CO VI, 283 y 285).

En medio de estos tácticos planes editoriales para conseguir gran audiencia y máxima difusión, en torno al 20 de noviembre el epistolario registra una novedad muy significativa, pues a partir de esa fecha parece que desaparezca el proyecto de una magna obra en cuatro libros y que *El Anticristo* ya no sea solamente el primero de ellos, sino toda ella, toda la *Transvaloración*. Así se desprende de la carta a G. Brandes de esa fecha («el libro entero [*Ecce homo*] es el preludio de la *Transvaloración de todos los valores*, la obra *que se halla acabada ante mí*: le juro que en dos años tendremos la tierra entera en convulsiones. Yo soy un destino» (CO VI, 297)) y, sobre todo, de la carta a Paul Deussen del 26 de noviembre, en la que recaba ayuda de este amigo para recuperar los derechos de varios de sus libros, en manos de un antiguo editor que no los merece: «Mi vida llega ahora a

su cima: unos pocos años más, y la tierra temblará por un rayo tremendo. — Te juro que tengo la fuerza de alterar la *cronología*. — No hay nada de lo que hoy subsiste que no se derrumbe, yo soy más dinamita que ser humano. — Mi *Transvaloración de todos los valores*, con el título principal de El Anticristo, está acabada. En los próximos dos años he de dar los pasos pertinentes para que la obra se traduzca a siete lenguas; la *primera* edición en cada lengua, aprox. un millón de ejemplares. — Previamente aparecerán además, y escritos por mí:

1) *Crepúsculo de los ídolos*. O: *cómo se filosofa con el martillo*. La obra está acabada, ayer di la orden de que te envíen uno de los primeros ejemplares. Te pido que lo leas con la más profunda seriedad, por mucho que todavía sea, en relación con lo que luego vendrá, un libro jovial.

2) *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Este libro trata solamente de mí, — al final me presento allí con una misión históricouniversal. Ya está imprimiéndose. — En él se aporta luz por vez primera sobre mi *Zaratustra*, el primer libro de todos los milenios, la Biblia del futuro, la más elevada explosión del genio humano, en el cual está comprendido el destino de la humanidad» (CO VI, 305).

Nietzsche quiere por todos los medios que se le oiga y se le reconozca, cree que puede alterar la historia y transformar el mundo, e imagina que los escritos que acaba de componer lo conseguirán si alcanzan una muy amplia difusión, por eso el 19 de noviembre le decía a su editor: «no me atrevo a indicar en qué medida se leerá la *Transvaloración*. De momento todo depende de que por todas partes la gente se ocupe de mí al menos durante un año» (CO VI, 296), pero siete días después ya se atrevía a escribir lo siguiente: «La *Transvaloración de todos los valores* será un acontecimiento sin igual, no algo así como un acontecimiento literario, sino uno que sacuda todo lo que existe. Es posible que cambie la cronología» y que en pocos años el *Zaratustra* se propague en millones de ejemplares (CO VI, 304).

Las energías mentales del pensador pasan por entonces a ocuparse en tareas de edición y traducción, de difusión y propaganda de sus textos. Su desmedida fantasía se vuelca en un fabuloso activismo de agresiva agitación sociopolítica y cultural a nivel internacional. Los proyectos que ansía no están en concordancia con la primera afirmación de *El Anticristo*, en la que se advierte que ese escrito pertenece a los poquísimos, a *muy pocas personas*. Como dramática prueba de todo ello, al danés G. Brandes, que era un intelectual judío, le dice en un importante borrador de comienzos de diciembre lo que imagina que puede suceder en el inmediato futuro, en un apabullante texto megalómano que también contiene comentarios notables sobre el papel y las funciones que debe cumplir *El Anticristo*. La cita es extensa, pero conviene conocerla y sopesarla en todas sus palabras:

> «Apreciado amigo, considero que es necesario comunicarle algunas cosas, todas de primera relevancia: déme su palabra de honor de que esta historia quedará entre nosotros. Hemos entrado en la gran política, incluso en la más grande de todas... Preparo un acontecimiento que con suma probabilidad partirá la historia por la mitad, hasta el punto de que tendremos una nueva cronología: a partir de 1888 como año Uno. Todo lo que hoy está arriba, alegre y confiado, la Triple Alianza, la cuestión social, se convertirá en una formación de antítesis entre individuos: tendremos guerras como no las hay, pero *no* entre naciones, *no* entre estamentos: todo habrá saltado en pedazos, — yo soy la dinamita más terrible que existe. — En tres meses quiero encargar los preparativos para la edición de un *manuscrito* de *El Anticristo. Transvaloración de todos los valores*, se mantendrá completamente secreta: me servirá

como edición de agitación. Necesito traducciones a todas las principales lenguas europeas: cuando la obra tenga que salir a la luz pública, entonces calculo un millón de ejemplares en cada lengua para la *primera* edición. He pensado en usted para la edición danesa, en el señor Strindberg para la sueca. — Ya que se trata de un *golpe de aniquilación* contra el *cristianismo*, es evidente que el único poder internacional que tiene un interés instintivo en la aniquilación del cristianismo son los *judíos* — aquí hay una enemistad instintiva, no algo "ficticio" como en cualesquiera "librepensadores" o socialistas — me importan un rábano los librepensadores. Por consiguiente, hemos de tener aseguradas todas las potencias decisivas de esa raza en Europa y América — un tal movimiento necesita sobre todo del gran capital. Aquí se halla el único terreno naturalmente preparado para la guerra de decisión más grande de la historia: el resto de partidarios solamente podrá tomarse en consideración *después* del golpe. Este nuevo poder que aquí se formará debería convertirse en un abrir y cerrar de ojos en la primera *potencia mundial*: admitiendo que al principio los estamentos *dominantes* tomarán el partido del cristianismo, será como si tuvieran el hacha puesta en las raíces, pues justamente todos los individuos fuertes y vitales *se separarán* de ellos *incondicionalmente*. No se necesita ser psicólogo para adivinar que en esta ocasión todas las razas espiritualmente insanas sentirán en el cristianismo la fe de los dominantes, *por consiguiente* tomarán partido en favor de la mentira. El resultado será que aquí la dinamita hará saltar toda organización militar, toda constitución: que la hostilidad no se constituirá de otro modo y que se encontrará en guerra sin haberse entrenado. En resumen, tendremos de nuestra parte a los oficiales en sus propios instintos: que ser cristiano es en grado sumo y total una *cosa deshonrosa, cobarde, impura*, este juicio se deriva de manera infalible de mi *Anticristo* y uno lo hace suyo. — (Primero aparecerá el *Ecce homo* del que hablé, en cuyo último capítulo hay una prueba de *lo que se avecina*, y en el que yo mismo me presento como el ser humano de la fatalidad...). En lo que respecta al emperador alemán, sé la forma de tratar a tales idiotas de color pardo: esto da la medida de un oficial de buena constitución. Federico el Grande era mejor, él estaría de inmediato en su propio elemento. — Mi libro es como un volcán, a partir de la literatura que existe hasta ahora no se tiene ninguna idea de lo que allí se dice ni de cómo los más hondos secretos de la naturaleza humana saltan de repente hacia el exterior con tremenda claridad. Hay en él una forma de decretar la sentencia capital que es completamente suprahumana. Y al promulgarla sopla sobre la totalidad una grandiosa calma y una grandiosa altura — es efectivamente un *juicio universal*, aun cuando no hay nada demasiado pequeño y escondido que aquí no sea visto y llevado a la luz. Cuando usted lea finalmente la ley contra el cristianismo, firmada por el "Anticristo", con la que concluye el libro, quién sabe, temo que tal vez incluso a usted le flaqueen las piernas...

La ley contra el cristianismo tiene como título: *Guerra a muerte contra el vicio: el vicio es el cristianismo*

El primer artículo: viciosa es toda especie de contranaturaleza; la especie más viciosa de ser humano es el sacerdote: él *enseña* la contranaturaleza. Contra el sacerdote no se tienen razones, se necesita el presidio.

El cuarto artículo: La predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturaleza. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de la misma con el concepto de "impuro" es el auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida.

El 6. articulo reza: A la historia sagrada se la llamará con el nombre que merece, historia *maldita*; las palabras "dios", "salvador", "redentor", «santo», se las empleará como insultos, como marcas para los criminales.

¿Transvaloración de todos los valores? En primer lugar se llevará a cabo — — —

Si *vencemos*, tendremos en nuestras manos el gobierno de la tierra — incluida la paz mundial... Hemos superado las absurdas fronteras de la raza, la nación y las clases: solamente persistirá la jerarquía entre los seres humanos, de individuo a individuo, que, por supuesto, es una escala jerárquica enorme y larga.

Así pues, usted posee el primer documento de la historia universal: *gran* política *par excellence*.

NB. Búsqueme un maestro para que sea el primer traductor — necesitaré maestros de la lengua exclusivamente» (CO VI, 312-313).

La función primordial de este escrito que condensa la inversión de todos los valores que han predominado hasta la fecha es entendida de manera similar, es decir, de una manera eminentemente política — en el sentido de la «gran política» tal como Nietzsche la entendía —, en este otro borrador de una carta que estaba pensada para el emperador Guillermo II, también de comienzos de diciembre de 1888. De nuevo la cita es larga, pero de gran relevancia, pues en ella se dibuja el blanco último al que apunta esta combativa conmoción que interroga a toda la humanidad:

> «Con este escrito yo le hago al emperador de los alemanes el máximo honor que le puedo rendir, un honor que tiene tanto mayor peso cuanto para ello he de superar mi profunda aversión contra todo lo que es alemán: pongo en su mano el *primer* ejemplar de mi obra, en la cual se anuncia la proximidad de algo monstruoso — de una crisis como no las ha habido sobre la tierra, de la más profunda colisión de conciencias en el seno de la humanidad, de una decisión provocada *contra* todo lo que hasta ahora se ha creído, se ha exigido, se ha santificado. — Y con todo esto, nada hay en mí que sea propio de un fanático: quien me conoce me considera un docto sencillo, a lo sumo un poco maligno, que sabe ser jovial con todo el mundo. Este escrito ofrece, como espero, una imagen totalmente distinta a la de un "profeta": y, a pesar de ello, o, al contrario, *no* a pesar de ello — pues hasta ahora todos los profetas fueron mentirosos — en mí habla la *verdad.* — Pero mi verdad es *terrible*: pues hasta ahora a la *mentira* se la llamó verdad... *Transvaloración de todos los valores*: he aquí mi fórmula para una acción de suprema reflexión de la humanidad respecto de sí misma, — esto es lo que quiere mi destino, que yo haya sabido bajar mi mirada para que alcance a penetrar las cuestiones de todos los tiempos con mayor hondura, mayor coraje, y *mayor probidad* que ningún otro ser humano hasta ahora. Yo no desafío a lo que ahora vive, yo desafío a muchos milenios a que luchen contra mí: yo contradigo y, a pesar de ello, soy lo contrario de un espíritu *que dice no*... Hay nuevas esperanzas, hay metas y tareas de una grandeza para la cual hasta ahora no se tenía noción: yo soy un *alegre mensajero par excellence*, aun cuando tenga que seguir siendo el ser humano de la fatalidad... Pues cuando este volcán entre en actividad, tendremos sobre la tierra convulsiones como aún no las ha habido: el concepto de política se ha disuelto por completo en una guerra entre espíritus, todas las estructuras-de-poder [*Macht-Gebilde*] han saltado por los aires — habrá guerras, como nunca las ha habido» (CO VI, 314-315).

Este texto conmovedor muestra el objetivo de la maldición contra el cristianismo que es *El Anticristo*, perfila su meta positiva, las nuevas esperanzas que produce, las grandes tareas que requiere, el alegre mensaje que transmite. En este sentido, concuerda con lo que ya el aforismo 24 del Tratado segundo de *La genealogía de la moral* había indicado en tono profético y anónimo, anunciando una figura que ahora se percibe en su inequívoca referencia personal: «ese ser humano del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo *que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al ser humano su esperanza, ese anticristiano-Anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada *alguna vez tiene que llegar...*» No es, pues, un gesto frenético el que Nietzsche llevaba a cabo al afirmar de sí mismo en EH que era un monstruo en la historia universal, él era, dicho en griego, y no solo en griego, el *Anticristo*... (Por qué escribo libros tan buenos, 2).

El epistolario del último mes de vida lúcida de Nietzsche no aporta más comentarios de relevancia sobre *El Anticristo*, excepto una frase quizá un tanto

enigmática, que se halla en la carta de 10 de diciembre a F. Avenarius: «En este año en el que sobre mí recae una tarea enorme, la *Transvaloración de todos los valores*, y he de llevar conmigo, dicho literalmente, el destino de los seres humanos, forma parte de mis demostraciones de fuerza ser hasta cierto punto payaso, *sátiro* o, si lo prefiere, "folletinista", — poder serlo, como lo he sido en *El caso Wagner*. Que el espíritu más profundo tenga también la obligación de ser el más frívolo, he aquí prácticamente la fórmula de mi filosofía: pudiera ser que ya me hubiera divertido de una manera inverosímil pasando por encima de otros "grandes" totalmente diferentes...» (CO VI, 325). ¿Era esa «tarea enorme» la labor de difusión y de agitación en la que Nietzsche ya estaba volcado para alterar la historia universal, o implicaba además la prosecución íntegra de la *Transvaloración* tal como la había imaginado desde finales de agosto hasta bien avanzado noviembre de ese año? Hay intérpretes que se inclinan por esta segunda interpretación, aunque el resto del epistolario y los fragmentos postumos correspondientes no confirman el desarrollo de los tres libros restantes de esa magna obra, sino los incesantes preparativos editoriales que ya hemos visto, con la consiguiente búsqueda de traductores internacionales, y la rápida confección de dos nuevos escritos que llegó a concluir, *Nietzsche contra Wagner* y los *Ditirambos de Dioniso*. De hecho, el citado borrador para G. Brandes hablaba de tales preparativos para editar el *manuscrito* de *El Anticristo. Transvaloración de todos los valores*.

Ese manuscrito, con tachaduras finales que no solo eliminaban que fuese el *primer libro* de la *Transvaloración*, sino que cambiaban el anterior subtítulo, *Ensayo de una crítica del cristianismo*, por el definitivo *Maldición sobre el cristianismo*, es el que se encontró entre varios otros papeles dispersos F. Overbeck sobre la mesa de la habitación turinesa de Nietzsche en enero de 1889. Por desgracia, se editó censurado en 1895, y solamente llegó a la imprenta tal como lo había dejado el filósofo en 1969, en la edición crítica de G. Colli y M. Montinari que ha servido para esta traducción. En las notas se podrá comprobar el cúmulo de notables lecturas con las que Nietzsche construyó su texto (Renan y Wellhausen, Tolstói y Dostoievski, Oldenberg y Jacolliot, Burckhardt y Gebhardt, Féré y Guyau...), así como los diferentes bloques de aforismos, unos seis, que lo engarzan, con ese séptimo remate final que es la «Ley contra el cristianismo».

JOAN B. LLINARES

# PRÓLOGO[1]

Este libro pertenece a los poquísimos[2]. Quizá ni siquiera viva aún ninguno de ellos. Es posible que sean estos quienes entiendan mi *Zaratustra*[3]: ¿cómo me *sería lícito* confundirme con aquellos a los que ya hoy les crecen las audiencias?[4] — A mí me pertenece ante todo el pasado mañana[5]. Algunos nacen postumamente[6].

Las condiciones en las que se me entiende, y entonces se me entiende *por necesidad*, —incluso las conozco demasiado bien. Hay que ser honesto hasta la dureza en las cosas espirituales incluso para soportar simplemente mi seriedad, mi pasión. Hay que estar entrenado en vivir en las montañas[7] — en ver *por debajo* de sí la deplorable verborrea de esta época sobre política y egoísmo de los pueblos. Hay que haberse hecho indiferente, no hay que preguntar nunca si la verdad es útil, si para uno mismo se convierte en destino... Una predilección de la fuerza por cuestiones, para las que hoy nadie tiene el coraje[8]; el coraje para lo *prohibido*[9]; la predestinación para el laberinto[10]. Una experiencia de siete soledades[11]. Oídos nuevos para música nueva. Ojos nuevos para lo más lejano. Una nueva conciencia para verdades que hasta ahora habían quedado mudas. Y la voluntad de economía de gran estilo[12]: conservar juntos la fuerza, el *entusiasmo*

---

[1] Cfr. los fragmentos postumos 15 [13] y [76] y 16 [43] de 1888, FP IV, 628-29, 653 y 683, y las notas correspondientes.

[2] Este neologismo está explicado por el propio Nietzsche más adelante, en el aforismo 57. Sin el superlativo, esa referencia a *paucorum hominum* tiene memorable historia, desde las sátiras de Horacio, al Prólogo a la primera edición de la obra capital de Schopenhauer, pasando por Stendhal.

[3] Cfr. el fragmento postumo 38 [15] del verano de 1885, FP III, 834, así como el 16 [81] de la primavera-verano de 1888, FP IV, 691.

[4] Cfr. EH, «Por qué escribo libros tan buenos», 1.

[5] Cfr. JGB, 212 y 214.

[6] Cfr. FW, 365, OC III, 880-81, y el fragmento postumo 9 [76] del otoño de 1887, FP IV, 255.

[7] Cfr. EH, Prólogo, 3.

[8] Cfr. el fragmento postumo 14 [115] de la primavera de 1888, FP IV, 554. Sobre el coraje necesario en los filósofos, cfr. A. Schopenhauer, *Parerga y paralipómena II*, capítulo 1, 3, ed. de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009, 34.

[9] Cfr. Ovidio, *Amores*, III, 4, 17, expresión que Nietzsche utiliza en otros textos, cfr. JGB, 227.

[10] Cfr. JGB, 29, así como el aforismo 57 de este mismo escrito, AC.

[11] Cfr. FW, 285 y 309, OC III, 833 y 843; EH, «Así habló Zaratustra», 5.

[12] Cfr. WS, 96, OC III, 403-04; GD, «Incursiones de un intempestivo», 11 y la nota correspondiente.

que uno tiene... El respeto ante sí mismo; el amor a sí mismo; la libertad no-condicionada frente a sí mismo...

¡Pues bien! Solamente estos son mis lectores, mis genuinos lectores, mis lectores predestinados[13]: ¿qué me importa el *resto*?[14] — El resto es simplemente la humanidad. — Hay que ser superior a la humanidad por fuerza, por *altura* del alma, — por desprecio...

FRIEDRICH NIETZSCHE

---

[13] Cfr. EH, «Por qué escribo libros tan buenos», 3 y 5.

[14] Cfr. Za, III, «De los apóstatas», 1.

# AFORISMOS 1-62

## 1[1].

— Mirémonos a la cara. Nosotros somos hiperbóreos, — sabemos bastante bien en qué medida vivimos al margen. «Ni por tierra ni por mar encontrarás el camino que lleva a los hiperbóreos»: Píndaro ya sabía esto de nosotros[2]. Más allá del norte, del hielo, de la muerte —*nuestra* vida, *nuestra* felicidad... Nosotros hemos descubierto la felicidad, sabemos el camino, encontramos la salida de milenios enteros de laberinto[3]. ¿Quién *si no* la ha encontrado? — ¿El ser humano moderno, acaso? «Yo no sé salir del atolladero; yo soy todo lo que no sabe salir del atolladero» — suspira el ser humano moderno... Nosotros hemos estado enfermos de *esta* modernidad, — de la pútrida paz, del compromiso cobarde, de la entera y virtuosa no limpieza del sí y el no modernos. Esta tolerancia y *largeur* [amplitud] del corazón[4], que todo lo «perdona» porque todo lo «comprende»[5], es para nosotros *scirocco* [siroco][6]. ¡Mejor vivir en el hielo que bajo virtudes modernas y otros vientos del sur!... Nosotros hemos sido bastante valientes, no hemos sido indulgentes ni con nosotros ni con los demás: pero durante largo tiempo no hemos sabido *hacia dónde* dirigirnos con nuestra valentía. Nos volvimos sombríos, se nos llamó fatalistas. *Nuestro fatum* [destino] —*fue* la plenitud, la tensión, la acumulación de fuerzas. Nosotros estábamos sedientos del resplandor del rayo y de acciones, continuábamos encontrándonos lejísimos de la felicidad de los débiles, de la «sumisión»... En nuestra atmósfera había una tempestad, la

[1] En el manuscrito los aforismos 1-7 llevaban el título «Nosotros, los hiperbóreos», luego tachado por Nietzsche. Cfr. los fragmento postumos de 1888 15 [118] y 23 [3], FP IV, 667-70 y 753-54, y las notas correspondientes.

[2] Píndaro, *Pítica* X, 29-30. Los hiperbóreos son un pueblo mítico que vivía en el norte de Europa, tierra eminentemente pagana, sin enfermedades ni vejez, sin venganzas ni resentimientos.

[3] Cfr. EH, Crepúsculo de los ídolos, 2.

[4] Cfr. EH, Por qué soy tan inteligente, 3 y el fragmento postumo 9 [165] del otoño de 1887, FP IV, 286-87. Probable utilización de una expresión de Ferdinand Brunetière, *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française. Troisième série*. París, 1887, que Nietzsche tenía en su biblioteca.

[5] Cfr., por ejemplo, los fragmentos postumos 1[42] y 7 [10] de otoño de 1885-primavera de 1886, y finales de 1886-primavera de 1887, FP IV, 49-50 y 213, y las notas correspondientes. Los especialistas han detectado más fuentes de esta sentencia que está presente en el legado nietzscheano desde 1873, por ejemplo, Paul Rée, F. A. Heller von Hellwald, etc.

[6] Este viento cálido del sur, tan molesto para la salud de Nietzsche, tiene incidencias en su biografía y en su simbología, como demuestran varias cartas (p. ej., a Paul Rée, el 8 de mayo de 1882, CO IV, 208) y otros textos, cfr. WS, 182, OC III, 424.

naturaleza que somos se oscureció — *pues no teníamos ningún camino*. Fórmula de nuestra felicidad: un sí, un no[7], una línea recta, una *meta*...[8].

2[9].

¿Qué es bueno? — Todo lo que en el ser humano eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo.

¿Qué es malo? — Todo lo que procede de la debilidad[10].

¿Qué es la felicidad? — El sentimiento de que el poder crece, de que se ha superado una resistencia.

*No* satisfacción, sino más poder; *no* paz en general, sino guerra; no virtud, sino destreza (virtud al estilo del Renacimiento, *virtu*, virtud sin moralina)[11].

Los débiles y malogrados deben perecer: primera proposición de *nuestro* amor a los seres humanos[12]. E incluso se les debe ayudar en ello.

¿Qué es más nocivo que cualquier vicio? — La compasión de la acción con todos los malogrados y débiles — el cristianismo...

3.

El problema que aquí planteo no es qué debe redimir a la humanidad en la sucesión seriada de los seres (— el ser humano es un *final* —): sino qué tipo de ser humano se debe *criar*[13], se debe *querer*, como el tipo de valor más elevado, de vida más digna, de futuro más cierto.

Este tipo de valor más elevado ya ha existido con bastante frecuencia: pero como un caso afortunado, como una excepción, nunca como un tipo *querido*. Al contrario, *él* ha sido precisamente lo más temido, él ha sido, hasta ahora, casi *lo* temible; — y, surgido a partir del temor, se ha querido, se ha criado, se ha *logrado*

---

[7] Cfr. JGB, 208, así como los fragmentos postumos 10 [2] de 1887, y 14 [156] y 15 [13] de 1888, FP IV, 297-98, 583 y 628.

[8] Cfr. GD, Sentencias y flechas, 44.

[9] Este aforismo y el siguiente tienen versiones previas en los fragmentos postumos 11 [414] y 15 [120], de 1887-1888, FP IV, 490-91 y 670, y las notas correspondientes.

[10] Cfr. MA, 45, OC III, 99-100; JGB, 260; GM, I, 3-13. Cfr., *infra*, AC, 52.

[11] Son muchos los fragmentos postumos en los que Nietzsche ya expone su concepción de la virtud, asumiendo tanto la *areté* griega como la *virtu* en el Renacimiento italiano, desde el 34 [161] de 1885 al 24 [1] del otoño de 1888, así como EH, Por qué soy tan sabio, 1. Las fuentes pueden ser *El príncipe* de Maquiavelo: *Parerga y Paralipómena II*, capítulo 8, 111 de Schopenhauer, y, sobre todo, el libro de Emile Gebhart *Les origines de la Renaissance en Italie*, París, 1879, que Nietzsche tenía en su biblioteca. La expresión «sin moralina», que seguramente está inspirada en el neologismo de Paul de Lagarde, del que Nietzsche derivó «sin judaína», aparece también en otros textos del legado nietzscheano, 10 [45] de 1887 o 11 [110], de noviembre de 1887-marzo de 1888, FP IV, 310-11 y 398.

[12] Alusión crítica a Schopenhauer, *Sobre el fundamento de la moral*, 18, así como a pasajes bíblicos, como el del Evangelio según Juan, 13, 34. Cfr. el fragmento postumo 1 [66], de 1885-1886, FP IV, 54.

[13] Para la distinción entre cría o selección [*Züchtung*] y doma o domesticación [*Zähmung*], cfr. JGB, 203 y 262; GD, Los mejoradores de la humanidad, 2 y 3; AC, 22, y las notas correspondientes. A. Morillas Esteban remite en su edición de AC al fragmento postumo 15 [65] de la primavera de 1888, con una pertinente corrección a la lectura hecha por Colli y Montinari, cfr. FP IV, 651: donde se lee «domar» y «doma» debería leerse «criar» y «cría», respectivamente.

el tipo inverso: el ser humano animal doméstico, el ser humano animal gregario, el ser humano animal enfermo, — el cristiano...

4[14].

La humanidad *no* presenta una evolución hacia lo mejor[15], o hacia lo más fuerte, o hacia lo más elevado, de la manera en que hoy se cree esto. El «progreso»[16] no es sino una idea moderna, es decir, una idea falsa. El europeo de la actualidad sigue estando, en su valor, muy por debajo del europeo del Renacimiento; una evolución ulterior *no* es simplemente, por una necesidad cualquiera, elevación, aumento, fortalecimiento.

En un sentido diferente, hay un logro continuo de casos individuales en los lugares más diversos de la tierra y a partir de las más diversas culturas, casos en los que de hecho se presenta un *tipo superior*: algo que en relación con la humanidad en su conjunto es una especie de suprahumano. Tales casos afortunados del gran logro han sido siempre posibles y quizá serán siempre posibles. E incluso generaciones, estirpes, pueblos enteros pueden presentar en determinadas circunstancias un *acierto* semejante[17].

5[18].

No se debe adornar ni engalanar el cristianismo: él ha hecho una *guerra a muerte* contra este tipo *superior* de ser humano, ha proscrito todos los instintos fundamentales de este tipo, y de estos instintos ha destilado lo malvado, *el* malvado, — el ser humano fuerte como el típicamente reprobable, el «ser humano réprobo». El cristianismo ha tomado partido por todo lo débil, por todo lo bajo, por todo lo malogrado, ha hecho un ideal de la *contradicción* contra los instintos de conservación de la vida fuerte; ha corrompido la razón misma de las naturalezas espiritualmente más fuertes, en cuanto que enseñaba a percibir los valores supremos de la espiritualidad como pecaminosos, como desorientadores, como *tentaciones*. El ejemplo más deplorable — la corrupción de Pascal, que creía en la corrupción de su razón por el pecado original, ¡mientras que solo estaba corrompida por su cristianismo![19] —

6.

Es un espectáculo doloroso, es un espectáculo espantoso el que he visto: yo he retirado la cortina que ocultaba la *corrupción* del ser humano. Esta palabra, en

---

[14] Cfr. el fragmento postumo 11 [413] de noviembre de 1887-marzo de 1888, FP IV, 490.

[15] Posible alusión al escrito kantiano de 1797 *Si el género humano se encuentra en progreso constante hacia lo mejor*, segunda parte de la obra *El conflicto de las facultades*.

[16] Cfr. el fragmento postumo 15 [8] de la primavera de 1888, FP IV, 626; FW, 377, OC III, 889-90; JGB, 201, 260 y 268; GD, Incursiones de un intempestivo, 37, 43 y 48, y las notas correspondientes.

[17] Cfr. el fragmento postumo 14 [133], de la primavera de 1888, FP IV, 568-569.

[18] Cfr. el fragmento postumo 11 [408] de 1887-1888, FP VI, 488.

[19] En estos juicios sobre Pascal se ha visto la huella de la lectura del ya citado libro de Ferdinand Brunetière, *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*. Cfr. GD y las notas correspondientes.

mi boca, está protegida al menos de una particular sospecha: que contenga una acusación moral contra el ser humano. Está considerada — quisiera subrayarlo una vez más — *libre de moralina*: y esto hasta el grado de que aquella corrupción es percibida por mí con más fuerza precisamente allí donde hasta ahora se aspiraba con más consciencia a la «virtud», a la «divinidad». Yo entiendo la corrupción, se habrá adivinado ya, en el sentido de *décadence* [decadencia]: yo afirmo que todos los valores en que la humanidad sintetiza ahora su suprema imagen de lo deseable, son valores de *décadence*.

Yo llamo corrompido a un animal, a una especie, a un individuo, cuando este pierde sus instintos, cuando escoge, cuando *prefiere* lo que le es perjudicial. Una historia de los «sentimientos elevados»[20], de los «ideales de la humanidad» — y es posible que yo tenga que contarla — sería prácticamente también la aclaración de *por qué* el ser humano está tan corrompido.

La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder, hay decadencia. Yo afirmo que a todos los valores supremos de la humanidad les *falta* esta voluntad, — que los valores de decadencia, los valores *nihilistas*, ejercen su dominación bajo los nombres más sagrados.

7.

Al cristianismo se lo denomina la religión de la *compasión*[21]. — La compasión se halla en contraposición con los afectos tónicos que elevan la energía del sentimiento vital: tiene efectos depresivos. Se pierde fuerza cuando se compadece. Por medio de la compasión [*Mitleiden*] se acrecienta y se multiplica aún más la pérdida de fuerza que en sí el sufrimiento [*Leiden*] causa ya a la vida. Por medio de la compasión el sufrimiento mismo se vuelve contagioso; en determinadas circunstancias se puede conseguir con ella una pérdida completa de vida y de energía vital, pérdida que está en una proporción absurda con el *quantum* [cantidad] de la causa (— el caso de la muerte del Nazareno). He aquí el primer punto de vista; pero todavía hay otro más importante. Suponiendo que se mida la compasión por el valor de las reacciones que suele producir, aparecerá entonces con una luz mucho más clara todavía su carácter mortalmente peligroso. La compasión se opone por entero y por completo a la ley de la evolución, que es la ley de la *selección*. Ella conserva lo que está maduro para el declive, ella se resiste en favor de los desheredados y condenados de la vida, ella, por medio de la abundancia de lo malogrado de toda índole que *asegura* en la vida, da un aspecto sombrío y problemático a la vida misma. Se ha tenido la osadía de llamar virtud a la compasión (— en toda moral *noble* está considerada como debilidad —); se ha ido más lejos, de ella se ha hecho *la* virtud, el fundamento y el origen de todas las virtudes, — aunque tan solo, cosa que hay que tener siempre a la vista, desde el punto de vista de una filosofía que era nihilista, que tenía inscrita sobre su escudo la *negación de la vida*. Schopenhauer estuvo en su derecho con esto: por medio de la compasión uno niega la vida, la hace *más digna de negación*, — la compasión

[20] Cfr. M, 33, OC III, 507-08.

[21] Cfr. GD, «Incursiones de un intempestivo», 35-37 y las notas correspondientes.

es la *praxis* del nihilismo[22]. Lo decimos una vez más: este instinto depresivo y contagioso se opone a aquellos instintos que favorecen la conservación y la elevación de valor de la vida: dicho instinto, como *multiplicador* de la miseria y también como *conservador* de todo lo miserable, es un instrumento capital para el aumento de la *décadence* — ¡La compasión persuade para la *nada*!... No se dice «nada»: en su lugar se dice «más allá»; o «Dios»; o «la vida *verdadera*»; o nirvana, redención, bienaventuranza... Esta retórica inocente que procede del campo de la idiosincrasia religioso-moral se manifiesta de inmediato como *mucho menos inocente* cuando se capta *cuál* es la tendencia que aquí construye ese manto de palabras sublimes a su alrededor: la tendencia *hostil a la vida*. Schopenhauer fue hostil a la vida: *por eso* la compasión se le convirtió en virtud... Aristóteles, como se sabe, vio en la compasión un estado morboso y peligroso al que sería conveniente tratar de vez en cuando por medio de un purgativo: entendió la tragedia como un purgativo[23]. A partir del instinto de vida se tendría que buscar de hecho un medio de darle un pinchazo a semejante acumulación morbosa y peligrosa de compasión, tal como la presenta el caso de Schopenhauer (y, por desgracia, también el de nuestra completa *décadence* literaria y artística, de San Petersburgo a París, de Tolstói[24] a Wagner[25]): para que *estalle*... Nada es más insano, en medio de nuestra insana modernidad, que la compasión cristiana. Ser médico *aquí*, ser implacable *aquí*, manejar el cuchillo *aquí*[26] — ¡eso es *nuestro* cometido, esa es *nuestra* especie de amor a los seres humanos[27], así somos *nosotros* filósofos, nosotros, los hiperbóreos! — — —

8[28].

Es necesario decir *a quién* sentimos como nuestra antítesis — a los teólogos y a todo lo que tiene sangre de teólogo en el cuerpo — a nuestra filosofía entera... Se tiene que haber visto de cerca el destino, todavía mejor, se tiene que haberlo vivenciado en uno mismo, se tiene que haber perecido casi por él, para no entender ya aquí ninguna broma (— el librepensamiento de nuestros señores investigadores de la naturaleza y fisiólogos es, a mis ojos, una *broma*, — les falta la pasión por estas cosas, el *sufrimiento* por ellas —). Aquel envenenamiento llega mucho más lejos de lo que se piensa: yo he vuelto a encontrar el instinto de teólogo de la soberbia por todos los sitios en los que hoy uno se siente como un «idealista», — en que uno, en virtud de una ascendencia más elevada, reivindica el derecho a

---

22 Cfr. GM, Prólogo, 3 y fragmento postumo 11 [361] de 1887-1888, FP IV, 469-70.

23 Cfr. Aristóteles, *Poética*, 1449 b, 23-26 y 1453 b, 1-7. FW, 80, en OC III, 776-77; GD, Lo que debo a los antiguos, 5; EH, El nacimiento de la tragedia, 3.

24 Cfr. GM, III, 26; los fragmentos postumos 9 [93] y [126] del otoño de 1887 y 11 [159] de noviembre de 1887-marzo de 1888, FP IV, 262, 274-75, 412. Nietzsche leyó a comienzos de 1888 en traducción francesa la obra de Tolstói *Ma Religion*, París, 1885, de la que tomó varias notas, cfr. 11 [236-282], FP IV, 427-437 y las notas correspondientes.

25 Cfr. WA, 5.

26 Cfr. EH, Aurora, 2.

27 Cfr. el fragmento postumo 23 [1] de octubre de 1888, FP IV, 751 y la nota correspondiente.

28 En el manuscrito, originalmente los aforismos 8-14 tenían el título «Con nosotros — contra nosotros», que Nietzsche tachó. Ese título hace referencia a una conocida sentencia bíblica, presente en el Evangelio según Marcos 9, 40, el Evangelio según Mateo, 12, 30 y el Evangelio según Lucas, 11, 23. Cfr. el borrador de la carta a Elisabeth Förster de mediados de noviembre de 1888, CO VI, 291.

mirar la realidad con superioridad y extrañeza... El idealista, exactamente igual que el sacerdote, tiene en la mano todos los grandes conceptos (— ¡y no solo en la mano!), él los utiliza con un benévolo desprecio contra el «entendimiento», contra los «sentidos», contra los «honores», contra la « buena vida», contra la «ciencia», ve semejantes cosas *por debajo* de sí, como fuerzas perjudiciales y tentadoras, por encima de las cuales flota «el espíritu»[29] en pura para-si-dad [*Für-sich-heit*]: — como si la humildad, la castidad, la pobreza, en una sola palabra, la *santidad*, hasta ahora no hubieran causado a la vida un daño indeciblemente mayor que cualesquiera horrores y vicios... El espíritu puro es la pura mentira...[30]. Mientras el sacerdote, ese negador, ese calumniador, ese envenenador *profesional* de la vida, continúe estando considerado como una especie *superior* de ser humano, no habrá ninguna respuesta a la pregunta: ¿qué *es* la verdad?[31] Cuando el consciente abogado de la nada y de la negación está considerado como representante de la «verdad», ya se ha puesto a la verdad cabeza abajo...

9.

A este instinto de teólogo le hago yo la guerra: he encontrado su rastro por todas partes. Quien tiene sangre de teólogo en el cuerpo se posiciona de antemano ante todas las cosas de una manera torcida e insincera. El *pathos* que de ahí se desarrollase llama a sí mismo *fe*: cerrar el ojo de una vez por todas ante sí mismo para no sufrir por el aspecto de incurable falsedad. Uno se hace para sí mismo una moral, una virtud, una santidad, a partir de esta óptica equivocada con todas las cosas, uno vincula la *buena* conciencia con la visión de manera *falsa*, — uno exige que a ninguna *otra* especie de óptica le sea ya lícito tener valor, una vez se ha hecho sacrosanta la propia con los nombres de «Dios», de «redención», de «eternidad». Yo también he desenterrado el instinto de teólogo por todas partes: es la forma de falsedad más extendida que hay sobre la tierra, la forma de falsedad propiamente *subterránea*. Lo que un teólogo percibe como verdadero, eso *ha de* ser falso: se tiene en esto casi un criterio de verdad. Es su más subyacente instinto de autoconservación el que prohíbe que la realidad, en un punto cualquiera, logre prestigio o tan siquiera tome la palabra. Allí donde llega la influencia de teólogo, el *juicio de valor* está puesto cabeza abajo, los conceptos de «verdadero» y de «falso» están necesariamente invertidos: lo que para la vida es más nocivo, eso se llama aquí «verdadero», lo que la eleva, la aumenta, la afirma, la justifica y la hace triunfar, eso se llama «falso»... Si ocurre que los teólogos por medio de la «conciencia» de los príncipes (*o* de los pueblos —) extienden la mano hacia el poder, no dudemos de *qué* es lo que en el fondo sucede cada vez: la voluntad de final, la voluntad *nihilista* quiere el poder...

10.

Entre alemanes se me entiende enseguida cuando digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogo[32]. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía

---

[29] Alusión bíblica, cfr. Génesis, 1, 2.
[30] Cfr. M, 39, OC III, 510 y la nota correspondiente; JGB, Prólogo; *infra*, AC, 14.
[31] Cfr. Evangelio según Juan, 18, 38; VM, 8, OC III, 282; *infra*, AC, 46.
[32] Cfr. los fragmentos postumos 26 [8] y [412] de verano-otoño de 1884, FP III, 544 y 608.

alemana, el protestantismo mismo es su *peccatum originale* [pecado original]. Definición del protestantismo: la parálisis de media parte del cristianismo — *y* de la razón... Basta con pronunciar el nombre «Seminario de Tubinga»[33] para captar *qué* es en el fondo la filosofía alemana — una teología *subrepticia*... Los suabos son los mejores mentirosos de Alemania, mienten inocentemente...[34]. ¿De dónde los gritos de júbilo que con la aparición *de Kant* se extendieron por el mundo de los doctos alemanes, que en sus tres cuartas partes está formado por hijos de párrocos e hijos de profesores, — de dónde el convencimiento alemán, que incluso hoy encuentra todavía su eco, de que con Kant comienza un giro hacia lo *mejor*? El instinto de teólogo en el docto alemán adivinó *qué* volvía a ser posible de entonces en adelante... Quedaba abierto un camino clandestino hacia el antiguo ideal, el concepto de «mundo *verdadero*», el concepto de la moral como *esencia* del mundo (— ¡estos dos errores, los más malignos que hay!) volvieron a ser ahora, gracias a una *skepsis* [indagación] pícaro-astuta, si no demostrables, al menos ya no *refutables*...[35]. La razón, el *derecho* de la razón no llega tan lejos... Se había hecho de la relidad una «apariencia»; se había convertido un mundo completamente *ficticio*, el del ente, en la realidad... El éxito de Kant no es sino un éxito de teólogos[36]: Kant ha sido, como Lutero, como Leibniz, un freno de retención más en la honestidad alemana, en sí nada firme en su forma de marcar el compás[37] — —

## 11.

Todavía unas palabras contra Kant como *moralista*. Una virtud ha de ser una invención *nuestra*, *nuestra* legítima defensa más personal y *nuestra* necesidad urgente más personal: en cualquier otro sentido no es más que un peligro. Lo que no condiciona nuestra vida, la *perjudica*: una virtud simplemente por un sentimiento de respeto ante el concepto de «virtud», como quería Kant, es nociva. La «virtud», el «deber», el «bien en sí», el bien con el carácter de la impersonalidad y de la validez universal — fantasmagorías cerebrales en las que se expresa la decadencia, la debilitación última de la vida, el chinismo [*Chinesenthum*] de Königsberg[38]. Lo contrario es lo que ordenan las más profundas leyes de la conservación y del crecimiento: que cada cual se invente su virtud, su imperativo categórico[39]. Un pueblo perece cuando confunde *su* deber con el concepto de deber en general. Nada arruina de manera más profunda, más íntima, que todo tipo de deber «impersonal», que todo tipo de sacrificio al Moloc[40] de la abstrac-

---

[33] Célebre centro de formación para futuros pastores evangélicos en el que estudiaron Hölderlin, Hegel y Schelling, así como D. F. Strauss.

[34] Cfr. VM, 324, OC III 357, y JGB, 244.

[35] Cfr. VM, 27, OC III 287, y el fragmento postumo 15 [19] de la primavera de 1888. FP IV, 631-32.

[36] Cfr. JGB, 11 y los fragmentos postumos 34 [82] y 38 [7] de 1885, FP III, 732 y 828.

[37] Cfr. EH, El caso Wagner, 2.

[38] FW, 335 y 377, OC III, 852-53 y 377; JGB, 210 y 267, así como varios fragmentos postumos desde 1884. Repárese en que aquí Nietzsche no escribe *Chineserei*, «chinería»o «estilo chino», sino *Chinesenthum*, «chinismo», un neologismo que hace juego con judaísmo, cristianismo y otros —ismos.

[39] Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

[40] Cfr., entre otros pasajes bíblicos, Levítico 18, 21 y 20, 2-5. Nietzsche ya habló de esta divinidad cananea (a la que se dice que se ofrecían niños en sacrificio) en sus cursos en Basilea,

ción. ¡Que no se haya percibido el imperativo categórico de Kant como *mortalmente peligroso*!... ¡Solo el instinto de teólogo lo tomó bajo su protección! — Una acción a la que el instinto de la vida nos obliga tiene en el placer la prueba de ser una acción *correcta*: y aquel nihilista con entrañas cristiano-dogmáticas entendía el placer como una *objeción*... ¿Qué destruye con mayor rapidez que trabajar, pensar, sentir sin necesidad íntima, sin una elección profundamente personal, sin *placer*?, ¿hacerlo como un autómata del «deber»? Eso es precisamente la *receta* que lleva a la *décadence*, e incluso al idiotismo... Kant se volvió idiota. — ¡Y eso que era el coetáneo de *Goethe*![41]. Este destino de araña ha sido considerado como el filósofo *alemán*, — ¡lo sigue siendo todavía!...[42]. Me cuido de decir lo que pienso de los alemanes... ¿No ha visto Kant en la Revolución Francesa el tránsito de la forma inorgánica del Estado a la *orgánica*? ¿No se ha preguntado si hay un acontecimiento que no se puede aclarar de ningún otro modo sino mediante una disposición moral de la humanidad, de manera que con él, de una vez por todas, estaría *demostrada* la «tendencia de la humanidad hacia el bien»? Respuesta de Kant: «ese acontecimiento es la Revolución»[43]. El instinto que no acierta en nada, ni en lo particular ni en lo general, la contranaturaleza como instinto, la *décadence* alemana como filosofía — ¡*eso es Kant*! —

12.

Pongo aparte a unos pocos escépticos, el tipo decente en la historia de la filosofía: pero el resto no conoce las primeras exigencias de la probidad intelectual[44]. Todos, sin excepción, hacen las cosas como las mujercitas, todos esos grandes exaltados y animales monstruosos, — consideran ya como argumentos los «bellos sentimientos», el «pecho levantado» como un fuelle de la divinidad, la convicción como un *criterio* de verdad. Finalmente, todavía Kant ha intentado, con inocencia «alemana», cientificizar esta forma de corrupción, esta falta de conciencia intelectual, con el concepto de «razón práctica»: inventó expresamente una razón para aquel caso en el que uno no se ha de preocupar de la razón, a saber, cuando la moral, cuando la sublime exigencia «tú debes» se escucha con claridad[45]. Si se toma en cuenta que casi en todos los pueblos el filósofo no es sino el ulterior desarrollo del tipo sacerdotal, entonces no sorprende ya esta porción de la herencia del sacerdote, la *falsificación de moneda ante sí mismo*[46]. Cuan-

---

cfr. el apartado 5, dedicado a «Los elementos semíticos en el culto griego», de *El culto griego a los dioses*, OC II, 945 en especial.

[41] Cfr. GD, «Incursiones de un intempestivo», 48 y las notas correpondientes.

[42] Cfr. GD, «Incursiones de un intempestivo», 7 y 16, y las notas correspondientes.

[43] El juicio goetheano sobre la Revolución Francesa puede verse en la obra de J. P. Eckermann *Conversaciones con Goethe*, III, 4 de enero de 1824. El de Kant, en su ya citado opúsculo *Si el género humano se encuentra en progreso constante hacia lo mejor*, 6 y 7.

[44] Cfr. JGB, 208-211; *infra*, AC, 54; EH, «Por qué soy tan sabio», 3, donde Nietzsche cita la obra de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, París, 1887, que tenía en su biblioteca. Sobre esta cuestión, cfr. Joan B. Llinares, «Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción», en J. Marrades y N. Sánchez Durá, (eds.), *Mirar con cuidado*, Valencia, Pre-Textos, 1994, 87-105.

[45] Cfr. el fragmento postumo 15 [28] de la primavera de 1888, FP IV, 634.

[46] El término «falsificación de moneda», que se remonta a una vieja acusación contra Diógenes el Cínico (cfr. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, VI, 20), aparece muchas veces en

do se tienen tareas sagradas, por ejemplo, mejorar, salvar, redimir a los seres humanos, cuando se lleva a la divinidad en el pecho, cuando se es portavoz de imperativos de más allá, entonces, con una misión semejante, se está ya fuera de todas las valoraciones meramente intelectuales, — incluso ya se está santificado por una tarea semejante, ¡hasta se es ya el tipo de un orden superior!... ¡Qué le importa la *ciencia* a un sacerdote! ¡Él está demasiado alto para eso! — ¡Y hasta ahora el sacerdote ha *dominado*! ¡Él *definía* el concepto de «verdadero» y de «no verdadero»!...

13[47].

No subestimemos esto: *nosotros mismos*, nosotros, los espíritus libres, somos ya una «transvaloración de todos los valores»[48], una corpórea declaración de guerra y de victoria frente a todos los viejos conceptos de «verdadero» y de «no verdadero». Los discernimientos más valiosos son los que más tarde se encuentran; pero los discernimientos más valiosos son los *métodos*[49]. *Todos* los métodos, *todas* las presuposiciones de nuestra actual cientificidad han tenido contra sí durante milenios el desprecio más profundo, por ellos uno estaba excluido del trato con personas «*honnettes*» [decentes], — uno era considerado como un «enemigo de Dios»[50], como un despreciador de la verdad, como un «poseso»[51]. En cuanto carácter científico, uno era un chandala...[52]. Nosotros hemos tenido contra nosotros el *pathos* entero de la humanidad — su concepto de lo que *debe* ser verdad, de lo que *debe* ser el servicio a la verdad: hasta ahora todo «tú debes» estaba dirigido *contra* nosotros... Nuestros temas, nuestras prácticas, nuestra silenciosa, precavida, desconfiada forma de ser — todo le parecía a la humanidad completamente indigno y despreciable. — En resumidas cuentas, uno estaría, con alguna equidad, legitimado para preguntarse si no era propiamente un gusto estético lo que ha mantenido a la humanidad en una ceguera tan prolongada: ella reclamaba de la verdad un efecto *pintoresco*, reclamaba igualmente de aquel que se dedicaba al conocimiento que actuara enérgicamente sobre los sentidos. Nuestra

el legado nietzscheano, ya desde 1876, preparando sus *Consideraciones Intempestivas*, cfr. OC I, 634, y también, por ejemplo, GD, Incursiones de un intempestivo, 21 y nota correspondiente; WA, 1, 10 y Postscriptum; EH, El caso Wagner, 3, así como *infra*, AC, 38, 42 y 44.

[47] De este capítulo los editores indican que hay versiones previas en la carpeta XVI 14, de mayo-octubre de 1888 y en el cuaderno W II 6 de primavera y septiembre-octubre de 1888.

[48] Esta importante fórmula, que Nietzsche utiliza desde el verano-otoño de 1884 (cfr. fragmento postumo 26 [284], FP III, 586), era el subtítulo, y posteriormente el título, de la obra que proyectaba redactar como exposición de su filosofía y que figuraba en la contraportada de la primera edición de JGB y en GM, III, 27 como *La voluntad de poder*. La citada expresión sintetiza el objetivo de tal filosofía, desde GT (cfr. GD, Lo que debo a los antiguos, 5) hasta su madurez (cfr. AC, 62 y EH, «Por qué soy un destino», 1), como bien reconoce en su epistolario (cfr. carta a Georg Brandes de 23 de mayo de 1888 y carta a Paul Deussen de 14 de septiembre de 1888, CO VI, 167 y 253).

[49] Cfr. MA, 635, OC III, 269-70; JGB, 36; AC, 59.

[50] Cfr. Salmo 74, 18 y 23.

[51] Cfr. por ejemplo, Evangelio según Marcos 1, 23 y 5, 2.

[52] Término que Nietzsche recoge de su lectura de la obra de Louis Jacolliot *Les législateurs religieux. Manú.-Moïse-Mahomet*, París, 1876, y cuyo significado también expone en algunos fragmentos postumos del momento de esa lectura, la primavera de 1888, como 14 [190] y [224], FP IV, 606 y nota correspondiente, y 617-18.

*modestia* fue la que durante más tiempo le contrarió el gusto... Oh, cómo lo adivinaron, esos pavos de Dios — —

14.

Nosotros hemos cambiado lo que habíamos aprendido[53]. En todas las parcelas nos hemos vuelto más modestos. No derivamos ya al ser humano del «espíritu», de la «divinidad», lo hemos vuelto a poner entre los animales. Lo consideramos como el animal más fuerte porque es el más astuto: una consecuencia de eso es su espiritualidad. Por otra parte, nos defendemos contra una vanidad que también aquí desearía que se la escuchara de nuevo con claridad: como si el ser humano hubiera sido la gran intención oculta de la evolución animal. Él no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, en un mismo nivel de perfección... Y, al afirmar esto, todavía afirmamos demasiado: el ser humano es, en términos relativos, el animal más malogrado, el más enfermizo, el que se ha desviado de sus instintos de la manera más peligrosa – ¡desde luego, es, con todo ello, también el *más interesante*![54] – En lo que respecta a los animales, Descartes ha sido el primero que, con audacia digna de respeto, se atrevió a la idea de entender al animal como *machina* [máquina][55]: nuestra entera fisiología se esfuerza en la demostración de esta proposición. Tampoco, como es lógico, ponemos nosotros aparte al ser humano, como hizo todavía Descartes: lo que en general hoy se ha conseguido entender del ser humano llega exactamente hasta allí donde se lo ha conseguido entender como una máquina. En otros tiempos se le daba al ser humano, como dote suya proveniente de un orden superior, la «voluntad libre»: hoy le hemos quitado incluso la voluntad, en el sentido de que ya no es lícito entenderla como una facultad[56]. La vieja palabra «voluntad» no sirve sino para designar una resultante, una especie de reacción individual que sigue necesariamente a una multitud de estímulos en parte contradictorios, en parte concordantes: — la voluntad ya no «actúa», ya no «mueve»... Antiguamente se veía en la consciencia del ser humano, en el «espíritu», la prueba de su procedencia superior, de su divinidad; para *dar acabamiento perfecto* al ser humano se le recomendaba, según la forma de comportarse de la tortuga, meter los sentidos dentro de sí, suprimir el trato con lo terrenal, deshacerse de la envoltura mortal: entonces quedaba lo principal de él, el «espíritu puro». También sobre esto nosotros hemos reflexionado mejor: el llegar a ser conscientes, el «espíritu», nosotros lo consideramos precisamente como síntoma de una relativa imperfección del organismo, como un ensayar, un tantear, un desacertar, como una fatigosa labor en la que innecesariamentese consume mucha energía nerviosa,

---

[53] Sobre el concepto de *umlernen*, esto es, «cambiar lo aprendido, cambiar lo que sabemos, reaprenderlo, darle la vuelta, trastocarlo o girarlo», cfr. el fragmento postumo 5 [34] del verano de 1880, FP II, 601; M, 103, OC III 542; EH, «Por qué soy tan sabio», 10.

[54] Cfr. GM, I, 6.

[55] Cfr. R. Descartes, *Discurso del método*, 5.ª parte. Probablemente a Nietzsche le llega esta tesis por sus lecturas del tercer capítulo de la segunda parte de la obra de Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, de 1866, que tenía en su biblioteca, en reedición sin notas de 1887, pero que ya conocía desde agosto de 1866, cfr. la carta a Carl von Gersdorff de finales de agosto de ese año, CO I, 412-13 en especial.

[56] Sobre las críticas nietzscheanas a la libertad de la voluntad, cfr. MA, 18; WS 9, 12 y 28; FW, 345, en OC III, 84, 376, 377, 385 y 860-62; JGB, 18, 19 y 21; GM, I, 13 y II, 4; GD, Los cuatro grandes errores, 3 y 7; EH, Por qué soy un destino, 8.

nosotros negamos que se pueda hacer cualquier cosa perfecta mientras se la haga todavía de manera consciente. El «espíritu puro» es una pura estupidez: si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la «envoltura mortal», *entonces cometemos un error de cálculo*— ¡y nada más!...

15[57].

Ni la moral ni la religión entran en contacto en el cristianismo con un punto cualquiera de la realidad. Meras *causas* imaginarias («Dios», «alma», «yo», «espíritu», «la voluntad libre» — o también «la no libre»); meros *efectos* imaginarios («pecado», «redención», «gracia», «castigo», «perdón del pecado»). Un trato entre *seres* imaginarios («Dios», «espíritus», «almas»); una imaginaria ciencia *de la naturaleza* (de manera antropocéntrica; ausencia total del concepto de causas naturales), una *psicología* imaginaria (meros malentendidos sobre sí mismo, interpretaciones de sensaciones agradables o desagradables, por ejemplo, de los estados del *nervus sympathicus*[58] con ayuda del lenguaje de signos de idiosincrasia religioso-moral, — «arrepentimiento», «remordimiento», «tentación del diablo», «la cercanía de Dios»); una *teleología* imaginaria («el reino de Dios», «el juicio final», «la vida eterna»). — Este puro *mundo de ficción* se diferencia de este modo mucho, en perjuicio suyo, del mundo onírico, pues este último *refleja* la realidad, mientras que *aquel* falsea, desvalora, niega la realidad. Después de que, en primer lugar, estuvo inventado el concepto de «naturaleza» como concepto antitético al de «Dios», «natural» tuvo que ser la palabra para decir «reprobable», — aquel mundo de ficción entero tiene sus raíces en el *odio* a lo natural (— ¡la realidad! —), es la expresión de un profundo malestar en lo real... *Pero con esto está todo aclarado*. ¿Quién es el único que tiene motivos para *mentirse y así escapar* de la realidad? Quien *sufre* por ella. Pero sufrir por la realidad significa ser una realidad *desgraciada*... La preponderancia de las sensaciones de displacer sobre las sensaciones de placer es la *causa* de aquella moral y de aquella religión ficticias: una preponderancia semejante proporciona, no obstante, la *fórmula* de la *décadence*...

16[59].

A la misma conclusión lleva necesariamente una crítica del *concepto cristiano de Dios*. — Un pueblo que sigue creyendo en sí mismo sigue teniendo también su

[57] En el manuscrito original los aforismos 15-19 tenían el título, tachado posteriormente por Nietzsche, de «Concepto de una religión-de-*décadence*».

[58] Sobre este concepto que servía para indicar la regulación de la llamada vida vegetativa y sus disfunciones, cfr. GM, III, 15 y GD, Los cuatro grandes errores, 4.

[59] Los aforismos 16-19 tienen un antecedente en el fragmento postumo 17 [4] de mayo-junio de 1888, FP IV, 697-99 y nota correspondiente. Es notable en ellos la huella de la lectura de la obra de Julius Wellhausen *Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft. 1. Abriss der Geschichte Israels und Juda s. 2. Lieder der Hudhailiten, Arabisch und Deutsch*, Berlín, Georg Reimer, 1884, con los Cuadernos Primero y Segundo, que Nietzsche tenía en su biblioteca desde octubre de 1884.

propio Dios[60]. En él, un pueblo venera las condiciones por medio de las cuales está alegre y confiado, venera sus virtudes, un pueblo proyecta el placer que tiene en sí mismo, su sensación de poder, en un ser al que puede dar las gracias por ello. Quien es rico quiere hacer entregas; un pueblo orgulloso necesita un Dios para *hacer sacrificios*... La religión, dentro de tales presupuestos, es una forma de gratitud. Uno está agradecido a sí mismo: para eso necesita un Dios. — Semejante Dios ha de poder ser útil y ser nocivo, ha de poder ser amigo y enemigo, — se lo admira tanto en lo bueno como en lo malo[61]. La castración *contranatural* de un Dios en favor de un Dios meramente del bien estaría aquí fuera de todo lo deseable. El Dios malvado es tan necesario como el bueno: en efecto, uno no debe la propia existencia precisamente a la tolerancia, a la filantropía... ¿Qué importancia tendría un Dios que no conociese la cólera, la venganza, la envidia, el desprecio, la astucia, la violencia?, ¿al que acaso ni siquiera le fueran conocidos los deliciosos *ardeurs* [ardores] de la victoria y de la aniquilación? A semejante Dios no se lo comprendería: ¿para qué se lo debería tener? — Ciertamente: cuando un pueblo sucumbe; cuando siente que la fe en el futuro, que su esperanza en la libertad se desvanecen definitivamente; cuando se le presentan a la consciencia la sumisión como la primera utilidad, las virtudes de los sometidos como las condiciones de conservación, entonces también su Dios *ha de* sufrir cambios. Este se convierte ahora en un mosquita muerta, miedoso, modesto, partidario de la «paz del alma», del no odiar más, de la indulgencia, del «amor» incluso al amigo y al enemigo. Ese Dios moraliza constantemente, se arrastra hacia la caverna de toda virtud privada, se convierte en el Dios de cualquiera, se vuelve un individuo particular, se hace cosmopolita...[62]. Antiguamente él representaba a un pueblo, la fortaleza de un pueblo, todo lo agresivo y sediento de poder que surgía del alma de un pueblo: ahora sigue siendo tan solo el Dios bueno... De hecho, no hay ninguna otra alternativa para los dioses: *o* son la voluntad de poder — y durante ese tiempo serán dioses del pueblo[63] — *o*, por contra, son la impotencia de poder — y entonces se vuelven necesariamente *buenos*...

17.

Allí donde la voluntad de poder, en cualquiera de sus formas, decae, allí hay también, cada vez, un retroceso fisiológico, una *décadence*. La divinidad de la *décadence*, castrada en sus virtudes y en sus pulsiones más viriles, se convierte

---

[60] Esta tesis puede proceder de la lectura en francés en la primavera de 1888 de la novela *Los demonios* de F. Dostoievski (*Les Possédés (Bési)*, 2 vols., trad. de Victor Derély, París, 1886), en particular del apartado 7 del primer capítulo de la segunda parte en el vol. 1, 274-75. De esta lectura proceden varios fragmentos postumos, 11 [331-351], el [346] en especial, FP IV, 459-65, y las notas correspondientes.

[61] Como indica el fragmento postumo 11 [287] de noviembre de 1887-marzo de 1888, FP IV, 439 y nota correspondiente, Nietzsche acusa aquí su lectura del segundo volumen de la obra de Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten. Drittes Heft. Reste arabischen Heidentumes*, Berlín, Georg Reimer, 1887, con el Cuaderno Tercero, que también tenía en su biblioteca.

[62] Entre otros pasajes neotestamentarios, en especial de Pablo de Tarso, cfr. su Carta a los romanos, 10, 12 y su Carta a los gálatas, 3, 28.

[63] Sobre estos *Volksgötter*, «dioses del pueblo», cada uno de ellos de un pueblo determinado, se percibe la huella tanto de la citada novela de Dostoievski, como del segundo volumen de la ya citada obra *Esbozos y trabajos preliminares* (1887) de Wellhausen.

desde entonces necesariamente en el Dios de los fisiológicamente retrasados, de los débiles. Ellos no se llaman a sí mismos los débiles, se llaman «los buenos»... Se comprende, sin que haga falta ni siquiera una indicación, en qué instantes de la historia se vuelve posible por vez primera la ficción dualista de un Dios bueno y un Dios malvado. Con el mismo instinto con el que los sometidos envilecen a su Dios conviertiéndolo en el «bien en sí», suprimen del Dios de sus vencedores las buenas cualidades; ellos se vengan de sus señores *demonizando* a su Dios. — El Dios bueno, lo mismo que el demonio: ambos, engendros de la *décadence*. — ¿Cómo se puede todavía hoy ceder a la simpleza de los teólogos cristianos hasta el punto de decretar con ellos que es un *progreso* el desarrollo ulterior del concepto de Dios, un desarrollo que va del «Dios de Israel», del Dios del pueblo, al Dios cristiano, al prototipo de todo lo bueno? — Pero hasta Renan lo hace[64]. ¡Como si Renan tuviera derecho a la simpleza! Lo contrario, ciertamente, es lo que salta a los ojos. Cuando del concepto de Dios se eliminan los presupuestos de la vida *ascendente*, cuando de él se elimina todo lo que es fuerte, valiente, dominante, orgulloso, cuando paso a paso dicho Dios se degrada convirtiéndose en el símbolo de un bastón para cansados, de una tabla de salvación para todos los que se ahogan, cuando se convierte en el Dios de la gente pobre, en el Dios de los pecadores, en el Dios de los enfermos *par excellence* [por excelencia], y el predicado «salvador», «redentor», queda, por así decir, *de resto*, como el predicado divino: ¿*de qué* habla una transformación semejante?, ¿una *reducción* semejante de lo divino? — Bien cierto: con ello «el reino de Dios» se ha hecho más grande. Antiguamente Dios no tenía más que su pueblo, su pueblo «elegido»[65]. Mientras tanto, y de igual modo que su pueblo mismo, él se fue al extranjero, a correr mundo, desde entonces ya no se quedó quieto en ningún sitio: hasta que finalmente se encontró en casa propia en todas partes, el gran cosmopolita, — hasta que consiguió tener de su parte «al gran número» y la mitad de la tierra. Pero el Dios del «gran número», el demócrata entre los dioses, no se convirtió a pesar de ello en un orgulloso Dios de los paganos: ¡siguió siendo judío, siguió siendo el Dios de los rincones, el Dios de todas las esquinas y los lugares oscuros, de todos los barrios insalubres del mundo entero!... Su reino mundial es, tanto ahora como antes, un reino del submundo, un hospital, un reino del *souterrain* [subterráneo][66], un reino del *ghetto* [gueto]... Y él mismo, tan pálido, tan débil, tan *décadent*... Incluso los más pálidos de los pálidos, los señores metafísicos, los albinos del concepto, llegaron todavía a dominar sobre él. Estos tejieron en torno a él sus telarañas durante mucho tiempo, hasta que, hipnotizado por sus movimientos, se convirtió él mismo en una araña, se hizo él mismo un *metaphysicus*. Desde en-

[64] Sobre E. Renan, cfr. GD, Incursiones de un intempestivo, 2 y la nota correpondiente. Tanto para este aforismo, 17, como para los aforismos 29 y 32 de AC, importa saber que Nietzsche había leído y releído, desde 1884 y en el invierno de 1887 de modo especial, la obra de Renan *Histoire des origines du christianisme. Livre premier. Vie de Jésus*, París, 1863, si bien en una reedición poterior. Esta obra consta de varios volúmenes, que también inciden en otros momentos de AC, como indicaremos en la notas.

[65] Cfr. por ejemplo, Deuteronomio, 4, 37; 7, 6-9; 10, 15. FW, 136, OC III, 806; JGB, 195 y AC, 27.

[66] Cfr. GD, Incursiones de un intempestivo, 45 y las notas correspondientes sobre la lectura nietzscheana hacia comienzos de 1887 de una obra de Dostoievski, titulada en francés *L'esprit souterrain*, y que era un constructo editorial con dos escritos del escritor ruso, *La patrona* y *Apuntes* (o *Memorias*) *del subsuelo*.

tonces volvió a tejer la telaraña del mundo sacándola de su interior — *sub specie Spinozae*[67], — desde entonces se transfiguró en algo cada vez más delgado y más pálido, se convirtió en un «ideal», se convirtió en un «espíritu puro», se convirtió en un «*absolutum*», se convirtió en «cosa en sí»... *Ruina de un Dios*: Dios se convirtió en «cosa en sí»...

18.

El concepto cristiano de Dios — Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu — es uno de los conceptos más corruptos de Dios que se hayan alcanzado en la tierra; representa quizá incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de dioses. ¡Dios, degenerado a convertirse en la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí*! ¡En Dios, anunciada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir! ¡Dios, la fórmula para toda calumnia del «más acá», para toda mentira del «más allá»! ¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de nada!...

19.

Que las razas fuertes de la Europa nórdica no hayan rechazado de sí el Dios cristiano, eso no hace en verdad ningún honor a su aptitud religiosa, para no hablar del gusto[68]. *Tendrían que* haber acabado con un engendro semejante, enfermizo y decrépito. Pero por ello cargan con una maldición, ya que no han acabado con él: han asimilado en todos sus instintos la enfermedad, la vejez, la contradicción, — ¡ya no han *creado* desde entonces a ningún Dios! ¡Dos milenios casi y ni un solo Dios nuevo! ¡Por el contrario, todavía ahora y como existiendo según dicta la ley, como un *ultimatum* y un *maximum* de la fuerza formadora de dioses, del *creator spiritus* en el ser humano, ese Dios digno de lástima del monótono-teísmo cristiano![69], ¡ese híbrido producto de la decadencia, compuesto de nulidad, concepto y contradicción, en el que tienen su sanción todos los instintos de la *décadence*, todas las cobardías y fatigas del alma! — —

20[70].

Con mi condena del cristianismo no quisiera yo haber cometido ninguna injusticia contra una religión con la que aquel es afín, la cual, por el número de creyentes, incluso tiene preponderancia, contra el *budismo*. Ambos, como religiones nihilistas, pertenecen al mismo conjunto unitario — son religiones de *décadence* —, ambos están separados uno del otro de la manera más notable. Que ahora se los pueda comparar, eso es un hecho por el que el crítico del cristianis-

---

[67] Cfr. GD, La «razón» en la filosofía, 4 y la nota correspondiente.

[68] Cfr. FW, 146, OC III, 809 y JGB, 48.

[69] Cfr. GD, La «razón» en la filosofía, 1.

[70] En el manuscrito de AC los aforismos 20-23 llevaban el título «Budismo y cristianismo» que Nietzsche tachó. Versiones previas de estos textos son los fragmentos postumos 10 [190], 11 [367] y 14 [91], redactados desde el otoño de 1887 a la primavera de 1888, FP IV, 362, 472, 539 y las notas correspondientes.

mo está profundamente agradecido a los doctos en estudios indios[71]. — El budismo es cien veces más realista que el cristianismo, — tiene en el cuerpo la herencia del objetivo y frío planteamiento de los problemas, viene *después* de unos cientos de años de permanente movimiento filosófico, cuando él llega el concepto de «Dios» ya está suprimido. El budismo es la única religión genuinamente *positivista* que la historia nos muestra, también incluso en su teoría del conocimiento (un fenomenalismo estricto —), el budismo ya no dice «lucha contra el *pecado*», sino, dándole toda la razón a la realidad, «lucha contra el *sufrimiento*». Tiene ya a sus espaldas — lo cual le distingue profundamente del cristianismo — el autoengaño de los conceptos de la moral, — se halla, dicho en mi lenguaje, *más allá* del bien y del mal[72]. — Los *dos* hechos fisiológicos sobre los que se basa y que tiene a la vista son: *en primer lugar*, una excitabilidad supergrande de la sensibilidad, que se expresa como refinada capacidad de dolor, y *en segundo lugar*, una superespiritualización, una vida demasiado prolongada en conceptos y procedimientos lógicos, bajo la cual el instinto de persona ha sufrido pérdidas en provecho de lo «impersonal» (— dos estados, que al menos algunos de mis lectores, los «objetivos», al igual que yo mismo, conocerán por experiencia). En razón de estas condiciones fisiológicas ha surgido una *depresión*: contra esta procede Buda de manera higiénica[73]. En su contra, recurre a la vida al aire libre, la vida ambulante, la moderación y la selección en el alimento; la precaución frente a todas las *spirituosa* [bebidas alcohólicas]; la precaución igualmente frente a todos los afectos que producen bilis, que calientan la sangre; sin *preocupaciones*, ni por uno mismo, ni por los demás. Buda exige representaciones que, o den calma, o alegren — inventa medios para deshabituarse de las otras. Considera que la bondad, el ser bondadoso, favorece la salud. La *plegaria* está excluida, así como el *ascetismo*; sin imperativo categórico, sin *coacción* de ningún tipo, ni siquiera en el interior de la comunidad monástica (— se puede volver a salir de ella —). Todo esto serían medios para reforzar aquella excitabilidad supergrande. Por eso precisamente tampoco exige Buda lucha alguna contra quienes piensan de manera diferente; contra nada se defiende más su doctrina que contra el sentimiento de venganza, de animadversión, de *ressentiment* [resentimiento][74] (— «la enemistad no se extingue con enemistad»: el conmovedor *refrain* [lema] del budismo entero...[75]). Y con razón: justo estos afectos serían completamente *nocivos* en lo que

[71] Probable alusión a Paul Deussen, buen amigo de Nietzsche desde la juventud, con quien mantuvo correspondencia epistolar, y del que habla muy positivamente en GM, III, 17 y en cartas a otros amigos y familiares, en especial con motivo de su reencuentro a comienzos de septiembre de 1887. Ambos conocían bien la obra de Schopenhauer, fuente decisiva del interés por la India. Nietzsche tenía en su biblioteca dos notables obras de Deussen en como indólogo, *Das System des Vedânta* (1883) y *Die Sûtra des Vedanta* (1887). También conocía estudios sobre la India y sobre hinduismo y budismo de Max Müller, Carl Friedrich Koeppen, Jacob Wackernagel, Hermann Oldenberg, etcétera.

[72] Cfr. JGB, 56 y GM, III, 17.

[73] Cfr. EH, Por qué soy tan sabio, 6 y el fragmento postumo 24 [1] 2, del otoño de 1888, FP IV, 762-63 y nota correspondiente.

[74] Este concepto, que ya está presente en el fragmento postumo 9 [1] del verano de 1875, FP II, 131-60, 157 en especial, cobra relevancia en sus escritos de madurez, sobre todo a partir de GM, I, 10 y de las lecturas de P. Bourget y Dostoievski.

[75] Esta sentencia, procedente del *Dhammapada*, se encuentra en el libro de Hermann Oldenberg *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlín, W. Hertz, 1881, 229, libro que Nietzsche tenía en su biblioteca.

respecta al propósito dietético principal. El cansancio espiritual con el que él se encuentra, y que se expresa en una «objetividad» demasiado grande (lo cual significa un debilitamiento del interés individual, una pérdida del centro de gravedad, de «egoísmo»), lo combate con una estricta atribución a la *persona* incluso de los intereses más espirituales. En la doctrina de Buda el egoísmo se convierte en una obligación: el «una sola cosa es necesaria»[76], el «cómo te liberas *tú* del sufrimiento»[77], eso regula y delimita la dieta espiritul entera (— acaso uno tenga derecho a acordarse de aquel ateniense que igualmente hacía la guerra a la «cientificidad» pura, Sócrates, el cual incluso en el ámbito de los problemas elevó el egoísmo personal al nivel de la moral)[78].

21.

El requisito para el budismo es un clima muy suave, una gran afabilidad y liberalidad en las cotumbres, *ningún* militarismo; y que son los estamentos más elevados e incluso doctos aquellos en los que el movimiento tiene su foco. Como meta suprema se quiere la serenidad, la quietud, la ausencia de deseos, y de ese modo uno *alcanza* su meta[79]. El budismo no es una religión en la que uno aspira meramente a la perfección: lo perfecto es el caso normal. —

En el cristianismo pasan al primer plano los instintos de los sometidos y oprimidos: son los estamentos más bajos los que buscan en él su salvación. Aquí se ejercita como *ocupación*, como medio contra el aburrimiento, la casuística del pecado, la autocrítica, la inquisición de la conciencia; aquí el afecto contra un *Poderoso*, llamado «Dios», se mantiene constantemente erguido (mediante la plegaria); aquí lo supremo es considerado como inalcanzable, como un regalo, como una «gracia». Aquí falta también el espacio abierto de lo público; el escondrijo, el habitáculo oscuro es cristiano[80]. Aquí se menosprecia el cuerpo, se rechaza la higiene como sensualidad; la iglesia se defiende incluso contra la limpieza (— la primera medida cristiana tras la expulsión de los moros fue el cierre de los baños públicos, de los cuales Córdoba, ella sola, poseía 270). Es cristiano un cierto sentido de la crueldad, contra uno mismo y los demás[81]; el odio a los que piensan de manera diferente; la voluntad de perseguir. Están en primer plano representaciones lúgubres y excitantes; los estados deseados en grado sumo, designados con los nombres más elevados, son los estados epilépticos; la dieta está confeccionada de tal modo que favorece los fenómenos mórbidos y sobreexcita los nervios. Es cristiana la hostilidad mortal contra los señores de la tierra, contra los «nobles» — y a la vez una competencia oculta y secreta (— a ellos se les deja el «cuerpo», uno quiere *solamente* el «alma»...). Es cristiano el odio al *espíritu*, al orgullo, al coraje, a la libertad,

---

[76] Cfr. Evangelio según Lucas 10, 42. Nietzsche utiliza esta famosa frase en otros textos, por ejemplo, WS, 300; M, 132; FW, 290, en OC III, 456, 562, 834-35; GM, III, 16.

[77] Cfr. H. Oldenberg, *op. cit.*, 209.

[78] Cfr GD, El problema de Sócrates.

[79] Cfr. H. Oldenberg, *op. cit.*, 271.

[80] Cfr. E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, París, 1882, 590.

[81] Cfr. MA, 142, OC III, 140 y la nota correspondiente, en especial por lo que respecta a la cita de Novalis en la que puede estar inspirada esta afirmación.

al *libertinaje* del espíritu; es cristiano el odio a los *sentidos*, a las alegrías de los sentidos, a la alegría en general...[82].

22.

Este cristianismo, cuando abandonó su primer suelo, los estamentos más bajos, el *submundo* del mundo antiguo, cuando fue en busca de poder entre los pueblos de los bárbaros, no tuvo ya aquí, como requisito, seres humanos *cansados*, sino seres interiormente asalvajados y que se desgarraban a sí mismos, — el ser humano fuerte, pero malogrado. La insatisfacción consigo mismo, el sufrimiento por uno mismo *no* es aquí, como en el budista, una desmesurada excitabilidad y capacidad para el dolor, más bien lo contrario, una exigencia superpoderosa de hacer daño, de exteriorización de la tensión interior en acciones y representaciones hostiles. El cristianismo necesitó conceptos y valores *bárbaros* para conseguir dominar a los bárbaros: así son el sacrificio del primogénito, el beber sangre en la comunión, el menosprecio del espíritu y de la cultura; la tortura en todas sus formas, sensibles e insensibles; la gran pompa del culto. El budismo es una religión para seres humanos *tardíos*, para razas que se han vuelto bondadosas, afables, superespirituales, que sienten dolor con demasiada facilidad (— Europa todavía no está ni de lejos madura para el budismo —): él es un regreso de esas mismas razas a la paz y la serenidad, a la dieta en lo espiritual, a un cierto endurecimiento en lo corporal. El cristianismo quiere dominar a *animales de presa*; su medio es hacerlos *enfermar*, — el debilitamiento es la receta cristiana para la *doma*, para la «civilización»[83]. El budismo es una religión para el término y la fatiga de la civilización, el cristianismo ni siquiera es capaz de encontrarla, — en determinadas circunstancias él la funda.

23.

El budismo, dicho sea una vez más, es cien veces más frío, más veraz, más objetivo. No necesita ya que se hagan *decentes*, mediante la interpretación del pecado, su sufrimiento, su capacidad de dolor, — dice simplemente lo que piensa, «yo sufro». Para el bárbaro, por el contrario, el sufrimiento no es en sí nada decente: necesita primero una interpretación para admitirse a sí mismo *que* sufre (su instinto le lleva más bien a la negación del dolor, a soportarlo en silencio). Aquí la palabra «demonio» fue un beneficio: se tenía un enemigo superpoderoso y terrible, — uno no necesitaba avergonzarse de sufrir a causa de semejante enemigo. —

El cristianismo tiene en su fundamento algunos refinamientos que pertenecen a Oriente[84]. Ante todo sabe que en sí es totalmente indiferente que algo sea verdadero, pero de suma importancia *siempre que* se crea que es verdadero. La ver-

---

[82] Cfr. MA, 321 y 499; VM, 62; M, 80; FW, 338, OC III, 201, 245, 295, 532 y 854-56.

[83] Sobre el importante concepto de *Zähmung*, «doma» o «domesticación», y su relación con la «civilización» (repárese en las comillas), y no con la cultura tal como Nietzsche la entiende, cfr. los fragmentos postumos 25 [236] de la primavera de 1884, FP III, 496 y 9 [142], 11 [153] y 16 [10] de 1887-1888, FP IV, 278, 410, 673 y las notas correspondientes.

[84] Cfr. MA, 114; M, 75; FW, 141 en OC III, 128, 529, 807 y las notas correspondientes, así como JGB, 46 y 50.

dad y la *creencia* en que algo es verdadero: dos mundos de intereses que están completamente separados, casi dos mundos *en antítesis* — a uno y a otro se llega por caminos radicalmente diferentes. Ser sapiente al respecto — eso en Oriente *convierte* prácticamente en sabio: así lo entienden los bramanes, así lo entiende Platón, así, todo discípulo de sabiduría esotérica[85]. Si, por ejemplo, hay *felicidad* en creerse redimido del pecado, entonces *no* es necesario como requisito para ello que el ser humano sea pecador, sino que se *sienta* pecador. Pero si por encima de todo se necesita *fe*, entonces se ha de desacreditar la razón, el conocimiento, la investigación: el camino hacia la verdad se convierte en el camino *prohibido*. — La *esperanza* fuerte es un estimulante de la vida mucho más grande que cualquier felicidad individual que realmente se produzca. Hay que mantener en pie a quienes sufren mediante una esperanza que no pueda ser refutada por ninguna realidad, — que no sea *suprimida* por un cumplimiento: una esperanza en el más allá. (Precisamente a causa de esta capacidad de entretener a los infelices, la esperanza fue considerada por los griegos como el mal de los males, como el mal genuinamente *maligno*: se quedó en la tinaja del mal)[86]. — Para que el *amor* sea posible, Dios ha de ser una persona; para que los instintos más bajos puedan tomar la palabra, Dios ha de ser joven. Para el ardor de las mujeres se ha de poner en primer plano a un santo hermoso, para el de los hombres, a una María. Eso, bajo la suposición de que el cristianismo quiere llegar a dominar en un terreno en el que los cultos afrodisíacos o de Adonis ya han determinado el concepto de culto. La exigencia de *castidad* refuerza la vehemencia e interioridad del instinto religioso — hace el culto más cálido, más exaltado, más efusivo. — El amor es el estado en el que el ser humano, la mayoría de las veces, ve las cosas como *no* son. La fuerza ilusoria se encuentra aquí en su cúspide, al igual que la fuerza edulcorante, que la fuera *transfiguradora*. En el amor se soporta más que de ordinario, se tolera todo. Se trataba de inventar una religión en la que fuera posible ser amado: de este modo se está más allá y por encima de lo peor que hay en la vida — no se lo ve ya de ninguna de las maneras. — Todo esto, sobre las tres virtudes cristianas, fe, amor, esperanza: yo las llamo las tres *astucias* cristianas[87]. — El budismo es demasiado tardío, demasiado positivista además, para continuar siendo astuto de esta manera. —

### 24[88].

Aquí voy a tocar únicamente el problema del *surgimiento* del cristianismo. La *primera* proposición para su solución dice así: el cristianismo solo es comprensible a partir del suelo en el que creció, — *no* es un contramovimiento lanzado contra el instinto judío, es su consecuencia misma, una conclusión más en

[85] Cfr. JGB, 30.

[86] Cfr. Hesíodo, *Trabajos y días*, 90 ss. Ya aparecen comentarios sobre este rasgo del célebre mito de Pandora en MA, 71 y M, 38, OC III, 71 y 509-10, y las notas correspondientes. Nietzsche conoce bien el texto griego y no habla, como será frecuente en Europa a partir del Renacimiento, de la «caja» de Pandora, ni tampoco de la «jarra», sino de la «tinaja» o la «tina», *Fass*.

[87] Cfr. VM, 98, OC III, 301-02; GM, I, 14 y 15; GD, Los cuatro grandes errores, 6 y la nota correspondiente.

[88] El título que tenía este aforismo en el manuscrito, posteriomente tachado por Nietzsche, es «Las raíces del cristianismo».

la lógica de este, una lógica que infunde miedo[89]. En la fórmula del redentor: «la salvación viene de los judíos»[90]. — La *segunda* proposición dice: el tipo psicológico del Galileo es todavía conocible, pero solo en su total degeneración (que es, a la vez, una mutilación y una sobrecarga con rasgos foráneos —) ha podido servir para aquello para lo que ha sido utilizado, para el tipo de un *redentor* de la humanidad. —

Los judíos son el pueblo más notable de la historia universal, ya que, situados ante la cuestión de ser o no ser, han preferido, con una consciencia completamente siniestra, el ser *a cualquier precio*: ese precio fue la *falsificación* radical de toda naturaleza, de toda naturalidad, de toda realidad, tanto de todo el mundo interior como de todo el mundo exterior. Ellos se pusieron fronteras *frente* a todas las condiciones bajo las cuales hasta entonces un pueblo podía vivir, un pueblo *tenía derecho* a vivir, ellos crearon a partir de sí mismos un concepto de antítesis con respecto a las condiciones *naturales*, — ellos han invertido, de una manera irremediable, y por este orden, la religión, el culto, la moral, la historia, la psicología, poniéndolos en *contradicción con sus valores de naturaleza*. Encontramos el mismo fenómeno una vez más y en proporciones indeciblemente mayores, aunque solo como copia: — la Iglesia cristiana, en comparación con el «pueblo de los santos»[91], carece de toda pretensión de originalidad. Los judíos son, precisamente por ello, el pueblo *más funesto* de la historia universal: en su repercusión han falseado la humanidad hasta tal punto que todavía hoy el cristiano puede sentir de manera antijudía, sin comprenderse a sí mismo como la *última consecuencia judía*.

En mi *Genelogía de la moral* he presentado de modo psicológico por vez primera el concepto en antitesis de una moral *noble* y de una moral del *ressentiment*, esta última *surgida del no* a la primera: pero esa es la moral judeo-cristiana por entero y por completo[92]. Para poder decir no a todo lo que sobre la tierra representa el movimiento *ascendente* de la vida, lo bien logrado, el poder, la belleza, la autoafirmación, para ello el instinto del *ressentiment*, convertido en genio, tuvo que inventarse aquí *otro* mundo, a partir del cual aquella *afirmación de la vida* aparecía como lo malvado, como lo reprobable en sí. Revisado todo esto psicológicamente, el pueblo judío es un pueblo de la fuerza vital más tenaz, que, situado en condiciones imposibles, toma, de manera voluntaria, desde la más honda astucia de la auto-conservación, el partido de todos los instintos de *décadence*, —*no* como dominado por ellos, sino porque adivinó en ellos un poder con el cual uno puede imponerse *contra* «el mundo». Ellos son la pieza que contrasta con todos los *décadents*: ellos han tenido que *presentar*se como estos hasta conseguir la ilusión de serlo, ellos han sabido colocarse, con un *non-plus-ultra* del genio teatral, en la cima de todos los movimientos de *décadence* (— como el cristianismo de Pablo[93] —), para a partir de tales movimientos crear algo que es más

[89] Cfr. FW, 137, OC III, 806-07; GD, Los «mejoradores» de la humanidad, 4.

[90] Cfr., por ejemplo, Evangelio según Juan 4, 22 y el fragmento postumo 10 [182] del otoño de 1887, FP, IV, 359.

[91] Cfr., por ejemplo, Éxodo, 19, 6.

[92] Cfr. GM, I, 10 y 11 en especial, así como WA, Epílogo, nota del autor.

[93] Cfr. M, 68, OC III, 523-26 y las notas correspondientes, así como el fragmento postumo 11 [282] de 1887-1888, FP IV, 437 y la nota correspondiente, en la que se destaca la huella de la lectura de *Ma Religion* de L. Tolstói. Nietzsche había leído en el verano de 1880 el libro de

fuerte que todo partido de la vida *que dice sí*. La *décadence* es, para la especie de ser humano que ansía alcanzar el poder en el judaísmo y en el cristianismo, una especie *sacerdotal*, solamente un *medio*: esta especie de ser humano tiene un interés d vida en hacer *enfermar* a la humanidad y en invertir los conceptos de «bueno» y «malvado», de «verdadero» y «falso», en un sentido peligroso para la vida y calumniador del mundo. —

25[94].

La historia de Israel es inestimable como historia típica de toda *desnaturalización* de los valores de la naturaleza: indicaré cinco hechos de la misma. Originariamente, sobre todo en la época de la realeza, también Israel se hallaba con todas las cosas en una relación *correcta*, es decir, en una relación natural. Su Yahvé era la expresión de la conciencia de poder, de la alegría de sí, de la esperanza en sí: en él se estaba a la espera de la victoria y la salvación, con él se tenía confianza en que la naturaleza daría lo que el pueblo necesita — ante todo, lluvia. Yahvé es el Dios de Israel y, *por consiguiente*, el Dios de la justicia: esa es la lógica de todo pueblo que está en el poder y de eso tiene una buena conciencia. En el culto de la festividad se expresan estas dos vertientes de la autoafirmación de un pueblo: está agradecido por los grandes destinos mediante los cuales ha llegado a estar en lo más alto, está agradecido en lo que respecta al ciclo anual y a toda la prosperidad en la ganadería y la agricultura. — Este estado de cosas continuó siendo durante mucho tiempo el ideal, incluso cuando fue suprimido de una manera triste: la anarquía en el interior, el asirio desde el exterior[95]. Pero el pueblo mantuvo con firmeza, como deseo supremo, aquella visión de un rey que es un buen soldado y un juez estricto: la mantuvo sobre todo aquel típico profeta (esto es, el crítico y el satírico del instante), Isaías. — Pero toda esperanza continuó incumplida. El viejo Dios no *podía* hacer ya nada de lo que en otro tiempo era capaz. Lo tendrían que haber abandonado. ¿Qué sucedió? Se *cambió* su concepto, — se *desnaturalizó* su concepto: a este precio se lo mantuvo. — Yahvé, el Dios de la «justicia», —*ya no* una unidad con Israel, una expresión del amor propio del pueblo: solo seguía siendo un Dios bajo condiciones... Su concepto se convierte en un instrumento en las manos de agitadores sacerdotales, que a partir de entonces interpretan toda felicidad como un premio, toda infelicidad como un castigo por la desobediencia a Dios, por el «pecado»: es aquella manera de interpretación muy falaz de un presunto «orden moral del mundo»[96], con la que el concepto natural de «causa» y «efecto» se encuentra, de una vez por todas,

---

Hermann Lüdemann *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellst*, Kiel, 1872.

[94] En este aforismo y en el siguiente es notable la presencia de las obras de J. Wellheusen que ya hemos citado, los *Prolegomena* y el primer cuaderno de sus *Esbozos y trabajos preliminares*.

[95] Cfr. II Reyes, 17.

[96] Cfr. GD, «Los cuatro grandes errores», 7 y la nota correspondiente. Esta expresión, que se halla en Paul de Lagarde y está emparentada con la de «significación moral del mundo» en Schopenhauer (cfr. *Parerga y paralipómena II*, capítulo 8, aforismo 109, ed. cit. 222 en especial), también se encuentra en el primer cuaderno de *Skizzen und Vorarbeiten* de J. Wellhausen, 50. Reaparece en AC, 26, 38 y 49.

puesto cabeza abajo. Una vez que, con el premio y el castigo, se ha acabado la causalidad natural, se necesita una causalidad *antinatural*: el resto entero de no-naturaleza se sigue de aquí. Un Dios que *exige*— en lugar de un Dios que ayuda, que aconseja, que es en el fondo la palabra para toda feliz inspiración del coraje y de la confianza en sí... La *moral*, ya no la expresión de las condiciones de vida y de crecimiento de un pueblo, ya no su instinto de vida más básico, sino convertida en algo abstracto, convertida en antítesis de la vida, — la moral como deterioro principial de la fantasía, como «mirada maligna»[97] para todas las cosas. ¿*Qué* es la moral judía, *qué* es la moral cristiana? El azar, desprovisto de su inocencia; la desgracia, ensuciada con el concepto de «pecado»; el bienestar, entendido como peligro, como «tentación»; el malestar fisiológico, envenenado con el gusano de la conciencia...

## 26.

El concepto de Dios, falseado; el concepto de moral, falseado: — los sacerdotes judíos no se detuvieron en eso. No se podía utilizar la *historia* entera de Israel: ¡déjesela fuera! — Esos sacerdotes llevaron a cabo aquel prodigio de falsificación, de la cual una buena parte de la Biblia nos ofrece el documento: ellos han *traducido en clave religiosa* su propio pasado como pueblo, con un escarnio sin igual con respecto a toda tradición, a toda realidad histórica, es decir, convirtieron ese pasado en un estúpido mecanismo de salvación de culpa ante Yahvé y castigo, de devoción hacia Yahvé y premio. Nosotros sentiríamos este muy ignominioso acto de falsificación de la historia de manera mucho más dolorosa si la *eclesiástica* interpretación de la historia, realizada durante milenios, no nos hubiera hecho casi insensibles para las exigencias de la probidad *in historicis* [en cuestiones históricas]. Y a la Iglesia la secundaron los filósofos: la *mentira* «del orden moral del mundo» atraviesa la evolución entera incluso de la filosofía moderna. ¿Qué significa «orden moral del mundo»? Que, de una vez por todas, hay una voluntad de Dios que prescribe qué ha de hacer el ser humano y qué ha de dejar de hacer; que el valor de un pueblo, de un individuo, se mide por lo mucho o lo poco que haya obedecido a la voluntad de Dios; que en los destinos de un pueblo, de un individuo, la voluntad de Dios se manifiesta como *dominante*, es decir, como castigando o premiando según el grado de obediencia. La *realidad*, en lugar de esta deplorable mentira, dice: una especie parasitaria de ser humano, que solo prospera a costa de todas las formaciones sanas de la vida, el *sacerdote*, abusa del nombre de Dios: a un estado de las cosas en el que el sacerdote determina el valor de las cosas, lo llama «el reino de Dios»; a los medios gracias a los cuales se alcanza o se mantiene un estado semejante, los llama «la voluntad de Dios»; con un cinismo impregnado de sangre fría mide los pueblos, las épocas, los individuos, según hayan sido de utilidad para el superpoder de los sacerdotes o le hayan opuesto resistencia. Véaselos en acción: en las manos de los sacerdotes judíos la *gran* época de la historia de Israel se convirtió en una época de decadencia; el exilio, la larga desgracia, se transformó en un *castigo* eterno por la gran época — una época en la que el

[97] Recuérdese que esta expresión también significa «mal de ojo», esto es, «maleficio», «maldición».

sacerdote aún no era nada... De las figuras poderosas, unas figuras logradas y *muy libres*, de la historia de Israel, han hecho, según las necesidades, míseros santurrones y mojigatos o «ateos»[98], han simplificado la psicología de todo gran acontecimiento a la fórmula para idiotas de «obediencia o desobediencia a Dios». — Un paso más: la «voluntad de Dios», es decir, las condiciones para la conservación del poder del sacerdote, ha de ser *conocida*, — para este fin se necesita una «revelación». Hablando en claro: se necesita una gran falsificación literaria, se descubre una «sagrada escritura», — se la hace pública con toda la pompa hierática, con días de penitencia y griterío de lamentación. La «voluntad de Dios» se mantenía firme desde hacía mucho tiempo: la completa desgracia radicaba en haberse vuelto extraños a la «sagrada escritura»... A Moisés ya se le había revelado la «voluntad de Dios»... ¿Qué había ocurrido? El sacerdote había formulado de una vez por todas, con rigor, con pedantería, indicando hasta los grandes y pequeños gravámenes que se le habían de pagar (— sin olvidar los trozos de carne más sabrosos: pues el sacerdote es un devorador de *beefsteak* [bistec]), *qué es lo que él quiere tener*, «qué es la voluntad de Dios»... Desde entonces todas las cosas de la vida están reguladas de tal modo que el sacerdote es *imprescindible en todas partes*; en todos los acontecimientos naturales de la vida, en el nacimiento, en el matrimonio, en la enfermedad, en la muerte, para no hablar del sacrificio («la comida»), aparece el parásito santo para *desnaturalizar*los: en su lenguaje, para «santificarlos»... Porque hay que comprender lo siguiente: toda costumbre natural, toda institución natural (el Estado, la organización de la justicia, el matrimonio, la asistencia a los enfermos y a los pobres), toda exigencia inspirada por el instinto de la vida, en pocas palabras, todo lo que tiene valor *en sí mismo*, el parasitismo del sacerdote (o del «orden moral del mundo») lo convierte por principio en carente de valor, en *contrario* al valor: se necesita posteriormente una sanción, — es necesario un poder *que otorgue valor*, un poder que niegue la naturaleza en todo ello, y que precisamente solo de este modo *cree* valor... El sacerdote desvalora, *desantifica* la naturaleza: a este precio él existe como tal. — La desobediencia a Dios, es decir, al sacerdote, a «la ley», recibe ahora el nombre de «pecado»[99]; los medios de volver a «reconciliarse con Dios» son, como es obvio, medios con los cuales la sumisión al sacerdote está garantizada de manera todavía más radical: únicamente el sacerdote «redime»... Revisado psicológicamente, en toda sociedad organizada de manera sacerdotal los «pecados» se vuelven imprescindibles: son las auténticas artimañas del poder, el sacerdote *vive* de los pecados, necesita que se «peque»... Proposición suprema: «Dios perdona al que hace penitencia»[100] — dicho con toda claridad: *al que se somete al sacerdote*. —

---

[98] Este adjetivo, *Gottlos*, «sin Dios», «carente de Dios» o «ateo», de reiterado uso en la traducción luterana de la Biblia en pasajes que otras traducciones dicen «impío» o «malvado», se lo aplica Nietzsche a sí mismo y a su Zaratustra, cfr. por ejemplo, M, Prólogo, 4; FW, 280 y 344, OC, III, 488, 831 y 860 en especial.

[99] Cfr., por ejemplo, WS, 78 y FW, 135, OC III, 399 y 805-06; GM, III, 20; e *infra*, AC, 49 y 62.

[100] Cfr. GD, Cómo el «mundo verdadero» acabó... y su fuente en muchos pasajes bíblicos, por ejemplo, Evangelio según Lucas, 15, 7 y 10.

27[101].

En un terreno hasta tal punto *falso* que en él toda naturaleza, todo valor de naturaleza, toda *realidad*, tenían en su contra los instintos más hondos de la clase dominante, en ese terreno creció el *cristianismo*, una forma de hostilidad mortal a la realidad que no ha sido superada hasta ahora. El «pueblo santo», que para todas las cosas solo había conservado valores de sacerdote, solo palabras de sacerdote, y que, con una consecuencia lógica al sacar conclusiones que pueden infundir pavor, separó de sí como «profano», como «mundo», como «pecado», todo lo que en general todavía persistía con poder sobre la tierra, — este pueblo generó para su instinto una última fórmula, que se aplicó de manera lógica hasta la autonegación: dicho pueblo, como *cristianismo*, negó incluso la última forma de la realidad, el «pueblo santo», el «pueblo de los elegidos», la realidad *judía* misma. El caso es de primera categoría: el pequeño movimiento rebelde, que fue bautizado con el nombre de Jesús de Nazaret, es el instinto judío *una vez más*, — dicho de otro modo, el instinto del sacerdote que ya no soporta al sacerdote como realidad, la invención de una forma de existencia todavía *más alejada*, de una visión del mundo todavía *más irreal*, que la que requiere la organización de una Iglesia. El cristianismo *niega* a la Iglesia...[102].

Yo no veo contra qué estuvo dirigida la rebelión de la que Jesús ha sido entendido o *malentendido* como autor, si no fue la rebelión contra la Iglesia judía, entendiendo Iglesia en el mismo sentido en que hoy entendemos esa palabra. Fue una rebelión contra «los buenos y justos»[103], contra «los santos de Israel», contra la jerarquía de la sociedad *no* contra su corrupción, sino contra la casta, el privilegio, el orden, la fórmula; fue la *incredulidad* con respecto a los «seres humanos superiores», el *no* pronunciado contra todo lo que era sacerdote y teólogo. Pero la jerarquía que de ese modo era cuestionada, aunque solo por un instante, era la construcción sobre pilotes apoyándose en la cual el pueblo judío, en medio del «agua», todavía continuaba existiendo como tal, era la *última* posibilidad, lograda con mucho trabajo, de seguir subsistiendo, el *residuum* [residuo] de su política existencia de excepción: un ataque lanzado contra ella era un ataque contra el más hondo instinto del pueblo, contra la más tenaz voluntad de vida de un pueblo que haya existido nunca sobre la tierra. Este anarquista santo[104] que incitó a la oposición contra el orden dominante al pueblo bajo, a los parias y «pecadores», a los *chandalas* de dentro del judaísmo, — con un lenguaje que, en el caso de que se tuviera que dar crédito a los Evangelios, incluso hoy aún llevaría

[101] Una versión previa de este aforismo se encuentra en el fragmento postumo 11 [280] de 1887-1888, FP IV, 436, perteneciente a un conjunto de anotaciones en las que es manifiesta la lectura del ya citado libro de Tolstói *Ma Religion* (algunas versiones castellanas de esta obra tolstoiana la titulan como *Mi fe*, y también *Lo que yo creo*).

[102] Cfr. el fragmento postumo 11 [249] de 1887-1888, FP IV, 429 y nota correspondiente, en la que se detalla la procedencia tosltoiana de esta tesis.

[103] Expresión bíblica (cfr., por ejemplo, Proverbios, 14, 19) que Nietzsche utiliza con frecuencia en sus obras de madurez, por ejemplo, Za, III, De las tablas viejas y nuevas, 26 y 27; GM I, 14 y III, 14; EH, Por qué soy un destino, 5.

[104] Cfr. GD, Incursiones de un intempestivo, 34 y nota correspondiente, así como *infra*, AC, 58. Esta interpretación de la figura de Jesús está inspirada en la lectura de la citada obra de Tolstói, pero también de Renan, tanto de su *Vie de Jesus*, ed. cit., 131, como de su libro *Les évangiles et la seconde génération chrétienne*, París, 1877, 333.

a Siberia[105], era un criminal político, en la medida en que los criminales políticos eran posibles en una sociedad *absurdamente no política*. Esto le llevó a la cruz: la prueba al respecto es la inscripción de la cruz[106]. Él murió por su culpa, — no hay ninguna razón para afirmar, aunque así se haya hecho con tanta frecuencia, que murió por la culpa de otros[107]. —

28.

Una cuestión completamente distinta es si él tuvo de algún modo conciencia de semejante antítesis, — o si solamente fue *sentido* como esta antítesis. Y aquí toco por vez primera el problema de la *psicología del redentor*. - - Confieso que leo pocos libros con tantas dificultades como los evangelios. Estas dificultades son diferentes de aquellas en cuya demostración la docta curiosidad del espíritu alemán ha celebrado uno de sus triunfos más inolvidables. Está lejana la época en que también yo, como todo joven erudito, saboreaba, con la inteligente lentitud de un filólogo refinado[108], la obra del incomparable Strauss. Tenía entonces veinte años[109]: ahora soy demasiado serio para eso. ¿Qué me importan las contradicciones de la «tradición»? ¡Cómo es posible llamar «tradición» a leyendas de santos en general! Las historias de santos son la literatura más ambigua que existe: aplicarle a ésta el método científico, *si no se tienen otros documentos*, me parece una tarea condenada de antemano — mera ociosidad erudita...

29.

Lo que *a mí* me interesa es el tipo psicológico del redentor. Este tipo *podría*, ciertamente, estar conservado en los evangelios a pesar de los evangelios, aun cuando se halle siempre mutilado o sobrecargado con rasgos extraños: como está conservado en sus leyendas el de Francisco de Asís a pesar de sus leyendas[110]. *No* la verdad sobre qué hizo, qué dijo, cómo murió en realidad: sino la cuestión sobre si su tipo ¿es en absoluto todavía representable?, la cuestión sobre si él ¿está

---

[105] Nietzsche conocía esta etapa de la vida de Dostoievski y había leído sus *Memorias de la casa muerta*, cfr. GD. Incursiones de un intempestivo, 45 y nota correspondiente. Como los escritos de Nietzsche estaban prohibidos en Rusia, él mismo ironizaba sobre la Siberia que se tendría que construir para desterrarle y encarcelarle por sus nuevos libros, cfr. su epistolario con G. Brandes y R. von Seydlitz, de 13 de septiembre de 1888, con H. Köselitz de 14 de octubre y con F. Overbeck de 13 de noviembre, también de 1888, CO VI, 248, 251, 272 y 288 en especial.

[106] Cfr. por ejemplo, Evangelio según Mateo 27, 37.

[107] Cfr. VM, 94, OC III, 300.

[108] Sobre la concepción nietzscheana de la filología, cfr. por ejemplo, el Prólogo a BA, OC I, 486-88; el Prólogo a MA, 8, así como el Prólogo a M, 5, OC III, 78 y 488-89, el Prólogo a GM e *infra*, AC, 52.

[109] En efecto, en octubre de 1864, siendo alumno de la Universidad de Bonn, leyó Nietzsche la obra de David Friedrich Strauss *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig, 1864, versión popular de la primera edición en 2 volúmnes, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tubinga, 1835 y 1836, obra que despertó una viva polémica. Sobre las tesis de este teólogo, cfr. por ejemplo, el fragmento postumo 27 [1] de 1873, FP I, 465 y nota correpondiente, así como la *Primera* de las *Consideraciones Intempestivas*, OC I, 641-694, 680-681 en especial, y las notas correspondientes.

[110] La comparación entre la vida y milagros de Jesús y la vida y los milagros de Francisco de Asís la hace Renan en *Vie de Jésus*, *op. cit.*, 465-66.

«transmitido por la tradición»? — Los intentos que conozco de leer en los evangelios incluso la *historia* de un «alma», me parecen pruebas de una ligereza psicológica digna de abominación. El señor Renan, ese bufón *in psychologicis* [en cuestiones psicológicas][111], para su explicación del tipo de Jesús ha aportado los dos conceptos *más inadecuados* que pueda haber para ello: el concepto de *genio* y el concepto de *héroe* («*héros*»). Pero si hay alguna cosa que sea no evangélica, esa cosa es el concepto de héroe. Precisamente la antítesis de todo combate, de todo sentirse en lucha, se ha convertido aquí en instinto: la incapacidad de oponer resistencia se convierte aquí en una moral («no opongas resistencia al mal», la sentencia más profunda de los evangelios, su clave, en cierto sentido)[112], la bienaventuranza en la paz, en la afabilidad, en el no *poder* ser enemigo. ¿Qué significa la «buena nueva»? Que se ha encontrado la vida verdadera, la vida eterna — no se la promete, ella está aquí, está *en vosotros*: como vida en el amor, en el amor sin separación ni exclusión, sin distancia. Todo ser humano es el hijo de Dios — Jesús no reclama absolutamente nada para sí solo — como hijo de Dios todo humano es igual a otro humano… ¡Hacer de Jesús un *héroe*! — ¡Y qué malentendido es en particular la palabra «genio»![113]. Nuestro concepto entero de «espíritu», nuestro concepto de cultura de «espíritu», no tienen sentido, en modo alguno, en el mundo en el que Jesús vive. Dicho con el rigor del fisiólogo, la indicada aquí sería más bien una palabra completamente diferente: la palabra idiota[114]. Conocemos un estado de excitabilidad enfermiza del *sentido del tacto* que se estremece de horror ante cualquier contacto, ante cualquier asimiento de un objeto sólido. Tradúzcase semejante *habitus* [hábito] fisiológico a su lógica última — como odio por instinto a *toda* realidad, como huida hacia lo «inaprensible», hacia lo «incomprensible», como aversión a toda fórmula, a todo concepto de tiempo y de espacio, a todo lo que es firme, costumbre, institución, Iglesia, como estar en casa en un mundo en el que ya no nos toca ninguna especie de realidad, en un mundo meramente «interior», en un mundo «verdadero», en un mundo «eterno»… «El reino de Dios está *en vosotros*»…[115].

---

[111] Cfr. el fragmento postumo 15 [9] de la primavera de 1888, en el que Nietzsche contrapone la agudeza psicológica de Dostoievski a la vulgaridad hermenéutica de Renan ante el caso de Jesús, FP IV, 626 y nota correspondiente.

[112] Cfr. Evangelio según Mateo, 5, 39, pasaje sobre el que Tolstói indicó en *Ma Religion* (ed. cit., 12 y 42) que se le había convertido en la clave de todo el Evangelio. Nietzsche lo apuntó en los fragmentos postumos 11 [246] y [247] de 1887-1888, FP IV, 428 y 429 y las notas correspondientes, así como, *infra*, AC, 35.

[113] Cfr. el fragmento postumo 14 [38] de la primavera de 1888, FP IV, 519-20 y la nota correspondiente.

[114] El significado de este provocador adjetivo debe entenderse según lo presentó F. Dostoievski en su novela *El idiota*, que, aunque no hay pruebas de que Nietzsche la leyera, sí la conocía indirectamente, incluso en su comparación cristológica central, gracias a los artículos de Eugène Melchior de Vogüé aparecidos en *Revue de deux mondes* durante 1885, 1886 y 1887, recogidos en parte en su innovador libro *Le Roman russe* de 1886, en el que se presentaban al público francés la vida y la obra de Tolstói y Dostoievski, entre otros autores. Cfr. *infra*, AC, 31, con explícitas referencias a las novelas rusas, a Dostoievski en particular, y a la peculiar combinación de elementos sublimes, enfermizos e infantiles en el tipo de Jesús.

[115] Cfr. Evangelio según Lucas 17, 20-21 y el fragmento postumo 11 [392] de 1887-1888, FP IV, 484 y nota correspondiente, en la que se indica la referencia de la obra de Renan que avala esta lectura («entre vosotros» y «dentro de vosotros» o «en vuestro interior», esto es, «en vosotros [*in euch*]»).

30.

*El odio por instinto a la realidad*: consecuencia de una extrema capacidad de sufrimiento y de excitación, que ya no quiere ser «tocada» en absoluto, porque siente todo contacto de manera demasiado profunda.

*La exclusión por instinto de toda aversión, de toda enemistad, de todas las fronteras y distancias en el sentimiento*: consecuencia de una extrema capacidad de sufrimiento y de excitación, que ya siente toda oposición, todo tener que oponerse, como un insoportable *displacer* (es decir, como *nocivo*, como *desaconsejado* por el instinto de autoconservación) y solo conoce la bienaventuranza (el placer)[116] en no oponer ya resistencia, en no oponer resistencia a nadie más, ni a la desgracia, ni al mal, — el amor como única, como *última* posibilidad de vida...

Estas son las dos *realidades fisiológicas* sobre las cuales, a partir de las cuales, surgió la doctrina de la redención. Yo la llamo una sublime evolución continuada del hedonismo sobre un fundamento completamente mórbido. Pariente suyo muy próximo, si bien con un gran suplemento de vitalidad y de fuerza nerviosa griegas, es el epicureísmo, la doctrina de redención del paganismo. Epicuro, un *décadent típico*: soy el primero que lo ha reconocido como tal[117]. — El miedo al dolor, incluso a lo infinitamente pequeño en el dolor — no *puede* acabar de otra manera que no sea en una *religión del amor*...[118].

31.

He dado por anticipado mi respuesta al problema. El presupuesto para esa respuesta es que el tipo del redentor solamente se nos ha conservado en una fuerte tergiversación. Esta tergiversación tiene en sí mucha verosimilitud: un tipo semejante no podía, por múltiples razones, permanecer puro, ni entero, ni libre de añadidos. En él tienen que haber dejado rastros tanto el *milieu* [ambiente] en el que se movía esa extraña figura como, en mayor medida aún, la historia, el *destino* de la primera comunidad cristiana: a partir de este destino, el tipo se amplió retroactivamente con rasgos que solo son comprensibles desde la guerra y las finalidades de la propaganda. Aquel mundo extraño y enfermo en el que los evangelios nos introducen — un mundo, como sacado de una novela rusa, en el que parece que se dan cita la escoria de la sociedad, la afección nerviosa y la idiotez «infantil»[119] — en todo caso tiene que haber *hecho más grosero* a ese tipo: los primeros discípulos en particular, para entender siquiera algo de ello, tradujeron primero a su propia simpleza un ser que flotaba por completo en símbolos y cosas inaprensibles, — para ellos el tipo no tuvo *existencia en sus manos* sino después de una simplificación a formas más conocidas... El profeta, el mesías, el juez futuro, el maestro de moral, el taumaturgo, Juan el Bautista — tantas otras

[116] Cfr. Evangelio según Mateo, 5, 3-12.

[117] Cfr. por ejemplo, FW, 45 y 370, OC III, 762-63 y 885 en especial.

[118] Cfr. GD, Incursiones de un intempestivo, 33 y 34, y notas correspondientes, y el fragmento postumo 14 [29] de la primavera de 1888, FP IV, 516-17 y la nota correspondiente.

[119] Cfr. el ya citado libro de E. M. de Vogüé *Le Roman russe*, así como WA, Epílogo y los fragmentos postumos 11 [378] y [380], de 1887-1888, y 14 [90], FP IV, 479-82 y 539, y las notas correspondientes.

ocasiones para desconocer el tipo... No infravaloremos, por último, lo *proprium* [peculiar] de toda gran veneración, sobre todo la sectaria: borra del ser venerado los rasgos e idiosincrasias originales, a menudo dolorosamente extraños — *ni siquiera los ve*. Se tendría que lamentar que un Dostoievski no haya vivido en la proximidad de este interesantísimo *décadent*, quiero decir, alguien que supiera sentir precisamente el conmovedor atractivo de semejante combinación de lo sublime, lo enfermo y lo infantil[120]. Un último punto de vista: el tipo, como tipo de *décadence*, *podría* haber sido efectivamente de una pluralidad y una contradictoriedad peculiares: no se ha de excluir por completo una tal posibilidad. Sin embargo, todo desaconseja que se la asuma: en este caso precisamente la tradición tendría que haber sido una tradición notablemente fiel y objetiva: por lo cual tenemos razones para suponer lo contrario. Por lo pronto hay una flagrante contradicción entre el predicador de la montaña, del mar y de los prados, cuya forma de manifestarse sugiere que sería como un Buda en un terreno muy poco indio, y aquel fanático del ataque, el enemigo mortal de teólogos y de sacerdotes al que la malicia de Renan ha glorificado como «*le grand maître en ironie* [el gran maestro en ironía]»[121]. Yo mismo no dudo de que la abundante cantidad de bilis (e incluso de *esprit* [ingenio]) se inyectó sobre el tipo del maestro solamente a partir del excitado estado de la propaganda cristiana: ciertamente, se conoce con creces la falta de escrúpulos de todos los sectarios a la hora de prepararse su propia *apología* a partir de su maestro. Cuando la primera comunidad tuvo necesidad de un teólogo que juzgase, que disputase, que se enojase, que fuese maliciosamente sutil *contra* los teólogos, se *creó* a su «Dios» según sus necesidades[122]: del mismo modo que, sin titubear, dicha comunidad le puso en la boca incluso esos conceptos completamente no evangélicos, de los que ahora ella no podía prescindir, «retorno», «juicio final»[123], toda especie de espera y de promesa temporales. —

## 32[124].

Yo me opongo, dicho sea una vez más, a que se introduzca al fanático en el tipo del redentor: la palabra *impérieux* [imperioso], que Renan utiliza[125], ya *anula* ella sola el tipo. La «buena nueva» es, justamente, que ya no hay antítesis; el reino del cielo pertenece a los *niños*[126]; la fe que aquí eleva la voz no es una fe que se haya ganado luchando, — está aquí, está desde el principio, es, por así decirlo, un infantilismo que se ha retirado al ámbito espiritual. El caso de la pubertad retardada y no plenamente formada en el organismo como manifestación ulterior de

[120] Cfr. GD, Incursiones de un intempestivo, 45 y las notas correspondientes, así como *supra* AC, 29 y nota correspondiente.

[121] Cfr. E. Renan, *Vie de Jésus*, ed. cit., 346-347, texto que Nietzsche copia en sus fragmentos postumos 11 [385] y [387], de 1887-1888, FP IV, 483-84 y notas correspondientes.

[122] Alusión irónica a Génesis 1, 26-27.

[123] Cfr. Evangelio según Mateo, 25, 31-46.

[124] Cfr. los fragmentos postumos 11 [368] y [369] de noviembre de 1887-marzo de 1888, FP IV, 472-74 y las notas correspondientes.

[125] Cfr. E. Renan, *Les évangiles et la seconde génération chrétienne*, ed. cit, 88, texto que Nietzsche anotó en su fragmento postumo 5 [43] de 1886-1887, FP IV, 157 y nota correspondiente.

[126] Cfr., entre varios otros pasajes, Evangelio según Mateo, 18, 1-5.

la degeneración, es familiar, al menos, a los fisiólogos. — Una fe así no está enojada, no hace reproches, no se defiende[127]: no lleva «la espada»[128], — no se imagina en modo alguno hasta qué punto podrá ella algún día generar separaciones[129]. No da pruebas de sí misma, ni con milagros, ni con premios y promesas, y menos aún «con la Escritura»[130]: ella misma es en todo instante su milagro, su premio, su prueba, su «reino de Dios». Esta fe tampoco se formula — ella *vive*, se defiende de las fórmulas. Desde luego, el azar del entorno, de la lengua, de la formación recibida, determina un cierto círculo de conceptos: el primer cristianismo maneja *solamente* conceptos judeo-semíticos (— de ellos forma parte el comer y beber en la comunión, concepto del cual la Iglesia, como de todo lo judío, ha abusado de manera tan perniciosa)[131]. Pero guardémonos muy bien de ver en ello algo más que un discurso de signos, una semiótica, una ocasión para hacer comparaciones. Precisamente, que ninguna palabra se tome literalmente, eso es para este anti-realista la condición previa para poder hablar como tal. Entre indios, él se habría servido de los conceptos del Sankhya, entre chinos, de los de Laotsé — y sin sentir al hacerlo ninguna diferencia. — Con alguna tolerancia en la expresión, se podría denominar a Jesús un «espíritu libre» — él no hace caso de todo lo que está fijo: la palabra *mata*, todo lo que está fijo *mata*[132]. El concepto, la *experiencia* «vida», de la única forma en que él la conoce, se opone en él a toda especie de palabra, de fórmula, de ley, de fe, de dogma. Él no habla más que de lo más íntimo: «vida», o «verdad», o «luz», son sus palabras para lo más íntimo[133], — todo lo demás, la realidad entera, la naturaleza entera, el lenguaje mismo, no tienen para él más que el valor de un signo, de una comparación. — No es lícito en modo alguno equivocarse en este punto, por grande que sea la tentación que se encuentra en el prejuicio cristiano, quiero decir *eclesiástico*: semejante simbolismo *par excellence* está fuera de toda religión, de todos los conceptos de culto, de toda historia, de toda ciencia natural, de toda experiencia del mundo, de todos los conocimientos, de toda política, de toda psicología, de todos los libros, de todo el arte — su «saber» es justamente la *necedad pura*[134] sobre el hecho de *que* exista algo así. La *cultura* ni siquiera le es conocida de oídas, no necesita lucha alguna contra ella, — él no la niega... Lo mismo vale en lo que respecta al *Estado*, en lo que respecta a todo el orden y toda la sociedad civiles, en lo que respecta al *trabajo*, en lo que respecta a la guerra — él no ha tenido nunca una razón para negar «el mundo», nunca ha presentido el concepto eclesiástico de «mun-

---

[127] Cfr. Evangelio según Mateo, 5, 22.

[128] Cfr. Evangelio según Juan, 18, 10-11.

[129] Cfr. Evangelio según Lucas, 12, 51-53.

[130] Esta es la fórmula con la que varios textos neotestamentarios se refieren a «lo que está escrito», «tal como está escrito», esto es, tal como una sentencia aparece en el Antiguo Testamento, así, por ejemplo, Evangelio según Marcos 9, 12-13.

[131] Cfr. el Tercer cuaderno del citado libro de J. Wellhausen *Skizzen und Vorarbeiten*, pasaje que Nietzsche anota en los fragmentos postumos 11 [292] y [293] de 1887-1888, FP IV, 440 y notas correspondientes.

[132] Cfr. Segunda carta de Pablo a los corintios, 3, 6.

[133] Cfr. Evangelio según Juan, 14, 6 y 8, 12, entre varios otros textos de este evangelio.

[134] Alusión irónica a la reiterada broma nietzscheana sobre la supuesta etimología del nombre *Parsifal*, el *necio puro*, según palabras de Kundry en el segundo acto de esta obra wagneriana, cfr. WA, 9 y Epílogo; GD, «Incursiones de un intempestivo», 30; EH, «Por qué soy tan sabio», 8 y «Por qué escribo libros tan buenos», 1 y 4, y las notas correspondientes.

do»... Negar es justamente lo que para él es del todo imposible. — Igualmente, le falta la dialéctica, le falta la representación de que una fe, una «verdad», se podrían probar con razones (— *sus* pruebas son «luces» interiores, sentimientos de placer y autoafirmaciones interiores, meras «pruebas de la fuerza»[135] —). Una doctrina así tampoco *puede* refutar, no entiende en modo alguno que hay, que *puede* haber otras doctrinas, no sabe imaginarse en modo alguno una manera de juzgar opuesta... Allí donde tropieza con esta, lo lamentará desde la simpatía más íntima, por la «ceguera», — pues ella ve la «luz»[136], — pero no pondrá ninguna objeción...

## 33.

En la entera psicología del «evangelio» falta el concepto de culpa y de castigo; falta igualmente el concepto de premio. El «pecado», toda relación de distancia entre Dios y el ser humano, está suprimida, *—justamente eso es la «buena nueva»*. La bienaventuranza no está prometida, no está sujeta a condiciones: es la *única* realidad — el resto es un signo para hablar de ella...

La *consecuencia* de un estado semejante se proyecta en una nueva *práctica*, la práctica genuinamente evangélica. Al cristiano no le distingue una «fe»: el cristiano actúa, se distingue por un actuar *diferente*. Pues él no opone resistencia, ni con la palabra ni en el corazón, a quien es malvado con él. Él no hace ninguna diferencia entre extranjeros y nativos, entre judíos y no judíos («el prójimo» es propiamente el correligionario, el judío)[137]. Él no se enoja con nadie, ni menosprecia a nadie. Él no se deja ver ni se deja interrogar en los tribunales («no jurar»)[138]. Él no se separa de su mujer bajo ningún concepto, ni siquiera en el caso de probada infidelidad de la mujer[139]. — Todo esto es, en el fondo, una única proposición, todo son consecuencias de un único instinto[140]. —

La vida del Redentor no fue otra cosa sino *esta* práctica, — su muerte tampoco fue otra cosa... Para el trato con Dios, él ya no necesitaba fórmulas, ni rito alguno, — ni siquiera la plegaria. Ajustó cuentas con toda la doctrina de la penitencia y toda la doctrina de la reconciliación judías; él sabe que es solo la *práctica* de la vida aquello con lo que uno se siente «divino», «bienaventurado», «evangélico», un «hijo de Dios» en todo momento[141]. *Ni* la «penitencia», *ni* la «plegaria para el perdón» son caminos hacia Dios[142]: solo la *práctica evangélica*

---

[135] Cfr. Primera carta de Pablo a los corintios 2, 4-5, y probable referencia a la conocida carta de Lessing de 1777 *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, que reaparece *infra* AC, 50.

[136] Cfr. Evangelio según Lucas, 4, 18.

[137] Cfr. el comentario de Renan a la parábola del buen samaritano (Evangelio de Lucas 10, 25-37), que se encuentra en su *Vie de Jèsus*, ed. cit. 241.

[138] Cfr. Evangelio según Mateo 5, 22; 5, 25 y 5, 34-38.

[139] Cfr. Evangelio según Mateo, 5, 32, entre otros textos.

[140] Este breve resumen de sentencias del Sermón de la Montaña manifiestan la huella de la lectura nietzscheana del citado *Ma Religion* de Tolstói, cfr. el fragmento postumo 11 [269] de 1887-1888, FP IV, 432 y nota correspondiente.

[141] Esta fórmula bíblica que también se aplica a Jesús (cfr., por ejemplo, Evangelio según Mateo, 2, 15), es interpretada por Renan en *Vie de Jésus*, ed. cit., 253-54, de un manera peculiar que Nietzsche anota, cfr. su fragmento postumo 11 [389] de 1887-1888, FP IV, 484 y la nota correspondiente.

[142] Cfr. entre varios textos veterotestamentarios, Deuteronomio, 9, 18-19.

lleva a Dios, ella misma *es* «Dios». — Lo que quedaba *suprimido* con el evangelio era el judaísmo de los conceptos de «pecado», «perdón del pecado»[143], «fe», «redención por la fe» — toda la judía doctrina *de la Iglesia* estaba negada en la «buena nueva».

El profundo instinto de cómo hay que *vivir* para sentirse «en el cielo», para sentirse «eterno», mientras que en toda otra conducta uno *no* se «siente en el cielo» en modo alguno: esto únicamente es la realidad psicológica de la «redención». — Un nuevo modo de vida, no una nueva fe...

34[144]

Si alguna cosa entiendo de este gran simbolista, es que solo aceptó como realidades, como «verdades», las realidades *interiores*, — que el resto, todo lo natural, lo temporal, lo espacial, lo histórico, lo entendió solo como signo, como ocasión para hacer comparaciones. El concepto de «hijo del hombre»[145] no es una persona concreta que pertenezca a la historia, no es algo singular, irrepetible, sino una facticidad «eterna», un símbolo psicológico desligado del concepto de tiempo. Lo mismo vuelve a valer, y en el sentido más elevado, del *Dios* de este simbolista típico, del «reino de Dios», del «reino de los cielos», de la «filiación divina». Nada es menos cristiano que las *simplezas eclesiásticas* de un Dios como *persona*, de un «reino de Dios» que *ha de venir*, de un «reino de los cielos» en el *más allá*, de un «hijo de Dios» que es la *segunda persona* de la Trinidad. Todo esto es — perdóneseme la expresión — un *puñetazo* en el ojo — ¡oh, en qué ojo! del evangelio; un *cinismo histórico-universal* en la ridiculización del símbolo... Pero es bien patente lo que se indica con los signos de «padre» y de «hijo» — no para todo el mundo, lo admito: con la palabra «hijo» está expresada la *entrada* en el sentimiento de transfiguración integral de todas las cosas (la bienaventuranza), con la palabra «padre» está expresado *este sentimiento mismo*, el sentimiento de eternidad, de perfección. — Me avergüenzo al recordar lo que la Iglesia ha hecho de este simbolismo: ¿no ha situado una historia de Anfitrión en el umbral de la «fe» cristiana?[146] ¿Y un dogma de la «inmaculada concepción» por añadidura?...[147] *Pero con eso ha maculado la concepción* — —

El «reino de los cielos» es un estado del corazón — no algo que está «por encima de la tierra» o que viene «después de la muerte». El concepto entero de la

[143] Cfr. por ejemplo, Evangelio según Marcos, 1, 4.

[144] Cfr. los fragmentos postumos 11 [354] y [355] de 1887-1888, FP IV, 466 y 467 y las notas correspondientes.

[145] En esta interpretación se detecta también la lectura del citado libro de Renan *Vie de Jésus*, ed. cit., 135-37 y 255. Jesús utiliza esta expresión que se había convertido en mesiánica (cfr. Daniel, 7, 13) para referirse a sí mismo en varios pasajes, por ejemplo, Evangelio según Mateo, 8, 20; 9, 6; 12, 8, etcétera.

[146] Alusión al mito griego según el cual Zeus tomó la apariencia de Anfitrión, todavía ausente de su casa por encontrarse luchando en una batalla, para poseer a su mujer, Alcmena, unión de la que nacerá Heracles, el Hércules romano. A este adulterio divino (cfr. Evangelio según Mateo, 1, 18-24) se refiere Nietzsche también en el fragmento postumo 11 [355], FP IV, 467 y nota correspondiente.

[147] Nietzsche confunde aquí la concepción de Jesús con el dogma católico, proclamado por Pío IX en 1854, que se refiere a la concepción de María, concebida sin la mancha del pecado original, y por eso «inmaculada». Este error se repite *infra*, AC, 56.

muerte natural *falta* en el evangelio: la muerte no es un puente, no es un tránsito, la muerte falta porque pertenece a un mundo completamente diferente, un mundo meramente aparente, útil solamente como signo. La «hora de la muerte» *no* es un concepto cristiano — la «hora», el tiempo, la vida física y sus crisis no tienen ninguna existencia para el maestro de la «buena nueva»... El «reino de Dios» no es nada que uno espere; no tiene ni ayer ni pasado mañana, no vendrá en «mil años»[148] es una experiencia en un corazón; está en todas partes, no está en ningún sitio...

35.

Este «alegre mensajero» murió como había vivido, como *enseñaba* — *no* para «redimir a los seres humanos», sino para mostrar cómo se ha de vivir. Es la práctica lo que él legó a la humanidad: su conducta ante los jueces, ante los esbirros, ante los acusadores y toda especie de difamación y escarnio, — su conducta en la *cruz*. El no opone resistencia, no defiende su derecho, no da ningún paso que aparte de él lo más extremo, más aún, *él* lo *provoca*... Y reza, sufre, ama *con* aquellos, *por* aquellos que le hacen mal... Las palabras al *ladrón* en la cruz contienen el evangelio entero... «Este era en verdad un hombre *divino*, un "hijo de Dios"», dice el ladrón. «Si sientes eso — contesta el redentor —*entonces estás en el paraíso*, entonces también tú eres un hijo de Dios...»[149]. *No* defenderse, *no* enojarse, *no* hacer responsable a nadie... Al contrario, no oponer resistencia ni siquiera al malvado, — *amarlo*...[150].

36.

— Solo nosotros, nosotros los espíritus *que hemos llegado a ser libres*, cumplimos el requisito para entender algo que diecinueve siglos han malentendido, —

---

[148] Cfr. «Apocalipsis», 20, 4 y 6.

[149] Nietzsche sufre aquí una confusión, combinando y parafraseando diferentes pasajes evangélicos referentes a la crucifixión y muerte de Jesús. Las palabras «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios», en el Evangelio según Marcos (15, 39) y en el pasaje paralelo de Mateo (27, 54) son pronunciadas, después de expirar Jesús, por el centurión al mando de los soldados encargados de ejecutar la crucifixión, y no por ninguno de los ladrones. Sobre los ladrones, Marcos (15, 32) y Mateo (27, 44) dicen que también ellos injuriaban a Jesús desde sus cruces, uniéndose a las burlas de los príncipes de los sacerdotes, de los escribas y de los transeúntes que pasaban por el lugar. Es en Lucas (23, 39-43) donde se dice que, al insultar uno de los ladrones a Jesús, el otro ladrón reprende al primero por ello, defiende la inocencia de Jesús, y pide a este que se acuerde de él cuando llegue a su reino, a lo que Jesús responde: «En verdad te digo, hoy serás conmigo en el paraíso».

Por otra parte, el texto griego de Marcos y Mateo permite una doble interpretación: la tradicional, «Verdaderamente este hombre era *hijo de Dios*», que obligaría a atribuir al centurión romano una fe previa en el monoteísmo judío y el reconocimiento en el momento de la muerte de Jesús de su condición mesiánica, o bien: «Verdaderamente este hombre era *hijo de un dios*», lo que sería más verosímil en la boca de un centurión pagano. Tal vez consciente de ello, las palabras que en Lucas (23, 47) se atribuyen al centurión son: «Verdaderamente este hombre era justo». En cuanto al Evangelio según Juan, nada se dice de los ladrones ni del centurión. Agradezco al profesor José García Roca estas precisiones.

[150] Cfr., por ejemplo, Evangelio según Mateo 5, 44, así como los fragmentos postumos 9 [16], 11 [354] y [378] de 1887 y 1888, FP IV, 239, 466 y480 en especial, donde Nietzsche analiza esta regla evangélica y explica el sentido de la expresión «estar en el paraíso».

esa probidad que se ha convertido en instinto y pasión, la cual hace la guerra a la «mentira santa» aún más que a toda otra mentira...[151]. Se ha estado indeciblemente lejos de nuestra neutralidad amorosa y precavida, de aquella disciplina del espíritu que es la única que posibilita adivinar cosas tan extrañas, tan sutiles[152]: en todo tiempo se ha querido, con un egoísmo desvergonzado, solo el *propio* provecho en tales cosas, a la *Iglesia* se la ha construido a partir de la antítesis con respecto al evangelio...[153].

Quien buscara signos de que por detrás del gran juego del mundo estaba moviendo sus dedos una divinidad irónica, encontraría un soporte no pequeño en el *descomunal signo de interrogación* que se llama cristianismo. Que la humanidad se haya puesto de rodillas ante la antítesis de lo que fue el origen, el sentido, el *derecho* del evangelio, que en el concepto de «Iglesia» la humanidad haya canonizado precisamente lo que el «alegre mensajero» sintió como algo que estaba *por debajo de sí*, como algo que estaba *a espaldas de sí* — se buscará en vano una forma mayor de *ironía histórico-universal*[154] — -

## 37[155].

— Nuestra época está orgullosa de su sentido histórico[156]: ¿cómo se ha podido hacer creíble el absurdo de que al inicio del cristianismo se halla la *grosera fábula del taumaturgo y del redentor*, — y de que todo lo espiritual y simbólico solo es un desarrollo posterior? Al revés: la historia del cristianismo — y, ciertamente, a partir de la muerte en la cruz — es la historia del mal entendimiento que, paso a paso, cada vez se ha hecho más grosero, de un simbolismo *originario*. Con cada expansión del cristianismo sobre masas cada vez más extensas, cada vez más rudas, a las cuales les faltaban cada vez más las condiciones previas a partir de las que nació el cristianismo, se hizo más necesario *vulgarizar*lo, *barbarizar*lo, — el cristianismo engulló dentro de sí doctrinas y ritos de todos los cultos *subterráneos* del *imperium romanum*, absorbió en sí el absurdo de todas las especies de razón enferma. El destino del cristianismo radica en la necesidad de que su fe misma tuviera que llegar a ponerse tan enferma, que hacerse tan baja y vulgar, como enfermas, bajas y vulgares eran las necesidades que con él se debían satisfacer. Como Iglesia, la *barbarie enferma* se acumula finalmente hasta alcanzar el poder, — la Iglesia, esa forma de hostilidad mortal a toda probidad, a toda *altura* del alma, a toda disciplina del espíritu, a toda humanidad franca y bondadosa. — Los valores cristianos — los valores *nobles*: ¡solo nosotros, nosotros los

[151] Cfr. GD, Los «mejoradores» de la humanidad, 5 y la nota correspondiente sobre la *pia fraus*.

[152] Cfr. el fragmento postumo 11 [358] de 1887-1888, FP IV, 468 y la nota correspondiente.

[153] Esta tesis, de clara inspiración tolstoiana (cfr. *Ma Religion*, ed. cit., 220), ya se halla en los fragmentos postumos 11 [257] y [276] de 1887-1888 que acusan la lectura de esa obra, cfr. FP IV, 430 y 434, y las notas correspondientes.

[154] Cfr. JGB, 62.

[155] Cfr. el fragmento postumo 11 [356] de 1887-1888, FP IV, 467-68 y la nota correspondiente.

[156] Esta cuestión está muy presente en la obra de Nietzsche, desde las notas preparatorias de 1873 para su *Segunda* de las *Consideraciones Intempestivas*, enteramente dedicada a ella (OC, I, 695-748), y cobra especial relevancia en varios textos, por ejemplo, MA, 2 y FW, 337, en OC, III, 76, 853-54; JGB, 224 y EH, «Más allá del bien y del mal», 2,

espíritus *que hemos llegado a ser libres*, hemos restablecido esta antítesis de valores, la más grande que existe![157] —

38.

— En este punto no reprimo un sollozo[158]. Hay días en que me aflige un sentimiento, que es más negro que la más negra de las melancolías — el *desprecio a los humanos*. Y con ello no dejo ninguna duda de *qué* es lo que desprecio, de *a quién* desprecio: es el ser humano de hoy, el ser humano del que fatalmente soy coetáneo. El ser humano de hoy — yo me asfixio con su aliento impuro... Con respecto al pasado yo soy, al igual que todos los que se dedican al conocimiento, de una gran tolerancia, es decir, de una *magnánima* autocontención: atravieso con una triste precaución el mundo de manicomio de milenios enteros[159], que ahora se llamaría «cristianismo», «fe cristiana», «Iglesia cristiana», — yo bien me guardo de hacer responsable a la humanidad de sus enfermedades mentales. Pero mi sentimiento cambia de golpe, salta en pedazos, tan pronto como me introduzco en la época moderna, en *nuestra* época. Nuestra época *bien lo sabe*... Lo que en otro tiempo era algo meramente enfermo, hoy se ha vuelto indecente, — ser cristiano hoy, eso es indecente. *Y aquí comienza mi náusea.* — Miro a mi alrededor: no ha quedado ya ninguna palabra de lo que en otro tiempo se llamó «verdad», nosotros no soportamos ya, ni siquiera una vez, que un sacerdote ponga, aunque solo sea en su boca, la palabra «verdad». Incluso en la más moderada de las pretensiones de probidad, hoy se *ha de* saber que un teólogo, un sacerdote, un papa, no solo se equivoca con cada frase que dice, sino que *miente*, que ya no dispone de libertad para mentir por «inocencia», por «ignorancia». Incluso el sacerdote sabe, como lo sabe cualquiera, que no hay ningún «dios», ningún «pecador», ningún «redentor», — que la «voluntad libre» y el «orden moral del mundo» son *mentiras*: — la seriedad, la profunda autosuperación del espíritu ya no *permiten* a nadie *no* saber acerca de todo eso... *Todos* los conceptos de la Iglesia han sido reconocidos como lo que son, como la falsificación de moneda más maligna que existe, hecha con la finalidad de *desvalorar* la naturaleza, los valores de la naturaleza; el sacerdote mismo ha sido reconocido como lo que es, como la especie más peligrosa de parásito, como la auténtica araña venenosa de la vida... Nosotros sabemos, nuestra *conciencia* hoy sabe — *qué* valor tienen en general, *para qué servían* aquellas siniestras invenciones de los sacerdotes y de la Iglesia, con las que se alcanzó aquel estado de autodifamación de la humanidad cuyo panorama puede provocar náuseas — los conceptos de «más allá», «juicio final», «inmortalidad del alma», el «alma» misma; son instrumentos de tortura, son sistemas de crueldades mediante los cuales el sacerdote se hizo el amo, continuó siendo el amo... Cualquiera lo sabe: *y, sin embargo, todo sigue como antes*. ¿Adonde ha ido el último sentimiento de decencia, de respeto por sí mismo, cuando incluso nuestros hombres de Estado, una especie de seres humanos por lo demás muy imparcial y de anticristianos de cabo a rabo en la acción, todavía hoy se lla-

157 Cfr. por ejemplo, el Tratado primero de GM.
158 Cfr. GM, I, 12.
159 Cfr. GM, II, 22 e *infra*, AC, 44 y 51.

man cristianos y van a misa?... Un joven príncipe[160], al frente de sus regimientos, magnífico como expresión del egoísmo y la arrogancia propios de su pueblo, ¡pero, *sin* ninguna vergüenza, declarándose cristiano!...[161]. ¿*A quién* niega, pues, el cristianismo?, ¿*a qué* llama «mundo»? A ser soldado, a ser juez, a ser patriota; a defenderse; a tener en estima el honor propio; a querer el beneficio propio; a estar *orgulloso*... Toda práctica de todo instante, todo instinto, toda estimación de valor que se convierte en *acción*, son hoy anticristianos: ¡qué *engendro de falsedad* ha de ser el ser humano moderno, puesto que, a pesar de ello, *no* se *avergüenza* de seguir llamándose cristiano! — — —

39.

— Vuelvo atrás, voy a contar la *auténtica* historia del cristianismo. — Ya la palabra «cristianismo» es un malentendido —, en el fondo, no ha habido más que un único cristiano, y ese murió en la cruz. El «evangelio» murió en la cruz. Lo que desde ese instante se llama «evangelio» era ya la antítesis de aquello que él vivió: una «mala nueva», un *dysangelium* [disangelio][162]. Es falso hasta el absurdo que se vea en una fe, como en la fe en la redención por Cristo, el signo distintivo del cristiano: solamente la *práctica* cristiana, una vida como la que vivió el que murió en la cruz, es cristiana... Todavía hoy una vida *semejante* es posible, para *ciertos* seres humanos es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el cristianismo originario, será posible en todas las épocas...[163]. *No* un creer, sino un hacer, sobre todo un *no* hacer muchas cosas, un *ser* diferente... Los estados de conciencia, una creencia cualquiera, un tener algo por verdadero, por ejemplo, todo psicólogo lo sabe son, en efecto, estados completamente indiferentes y de quinta categoría frente al valor de los instintos: dicho con más rigor, el concepto entero de causalidad espiritual es falso. Reducir el ser cristiano, reducir la cristianidad a un tener algo por verdadero, a una mera fenomenalidad de la conciencia, significa negar la cristianidad[164]. *De hecho, no ha habido, en modo alguno, cristianos.* El «cristiano», aquello que desde hace dos milenios se llama un cristiano, no es más que un auto-malentendido psicológico. Analizado con más pre-

[160] Alusión a quien por el muy breve reinado de su padre, Federico III, que ni siquiera alcanzó los cien días, el mismo año 1888 pasará a ser «el joven emperador», pues Guillermo II tenía veintinueve años cuando fue proclamado nuevo emperador de Alemania en junio de dicho año.

[161] Alusión a la visita que hizo Guillermo II al papa León XIII en septiembre de 1888, críticamente comentada en EH, Por qué soy tan inteligente, 10.

[162] Neologismo que opone la «buena nueva» (*eu-angelium*, versión latina del griego *eu-angelion*), a la «mala nueva» (*dys-angelium*). A partir de este término, en *infra* AC, 42, a Pablo se le llamará «disangelista» en contraposición con los «evangelistas».

[163] A partir de las ya citadas lecturas de Tolstói y Dostoievski, Nietzsche repite esta afirmación en los fragmentos postumos 10 [135] y [365] de 1887-1888, FP IV, 341 y 471-72 y las notas correspondientes.

[164] Para mantener el argumentado contraste entre la genuina vida y predicación de Jesús y su paulina y eclesiástica falsificación, a esta, llamada «cristianismo» [*Christentum*], Nietzsche opone aquella, y la nombra con el término «cristianidad» [*Christlichkeit*], que tampoco hay que confundir con «cristiandad», el denominado «mundo cristiano», diferente del pagano, en especial a partir de la conversión oficial del Imperio Romano al cristianismo. El término «cristianidad» figuraba ya en el título de la obra de Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit— und Friedenschrift*, de 1873, que se gestó en momentos de convivencia y amistad de Nietzsche con este valioso y leal colega universitario.

cisión, en él han dominado, *a pesar de* toda la «fe», *meramente* los instintos — ¡y *qué instintos*! — La «fe» ha sido en todas las épocas, por ejemplo, en Lutero, solamente una capa, un pretexto, un *telón*, tras el cual los instintos han jugado su papel, — una *ceguera* astuta sobre el predominio de *ciertos* instintos... La «fe» — yo la he llamado ya la auténtica *astucia* cristiana, — se ha hablado siempre de la «fe», se *ha actuado* siempre solamente por instinto... En el mundo de representación del cristiano no aparece nada que ni siquiera llegue a tocar la realidad: en cambio, en el odio por instinto a toda realidad nosotros hemos reconocido el elemento impulsor, el único elemento impulsor en la raíz del cristianismo. ¿Qué se sigue de esto? Que también *in psychologicis* aquí el error es radical, es decir, que determina la esencia, es decir, que es la *substancia*. Elimínese aquí *un* concepto, póngase en su lugar una única realidad— ¡y el cristianismo entero se precipita en la nada! — Visto desde la altura, este hecho, el más extraño de todos los hechos, una religión no solo condicionada por errores, sino inventiva e incluso genial *solo* en errores nocivos, *solo* en errores que envenenan la vida y el corazón, sigue siendo un *espectáculo para dioses*, — para aquellas divinidades que son a la vez filósofos[165], y con las que yo me he encontrado, por ejemplo, en aquellos famosos diálogos en Naxos[166]. En el instante en que la *náusea* se retira de ellos (— ¡*y* de nosotros!), se vuelven agradecidos por el espectáculo del cristiano: acaso solo en virtud de *este* caso curioso el lamentable pequeño astro, que se llama la Tierra, merezca una mirada divina, un interés divino... No subvaloremos, así pues, al cristiano: el cristiano, falso *hasta la inocencia*, está muy por encima del mono, — en relación con los cristianos, una conocida teoría del origen se convierte en mera cortesía...[167].

40[168].

— El destino del evangelio se decidió con la muerte, — quedó colgado en la «cruz»... Solo la muerte, esa inesperada muerte ignominiosa, solo la cruz, que en general estaba reservada únicamente para la *canaille* [gentuza][169], — solo esa horrorosísima paradoja llevó a los discípulos ante el auténtico enigma: «*¿quién había sido aquel?, ¿qué había sido aquello?*» — El sentimiento conmovido y ofendido en lo más profundo, la sospecha de que una muerte semejante podría ser la *refutación* de su propia causa, el horrible signo de interrogación «¿por qué precisamente de esa manera?» — ese estado de ánimo se entiende muy bien. Aquí todo *tenía que* ser necesario, tener un sentido, una razón, una razón suprema; el amor de un discípulo no conoce el azar[170]. Solo entonces se abrió el abismo: «*¿quién* lo mató?», *¿quién* era su enemigo natural?» — esta cuestión irrumpió

---

[165] En clara oposición a lo que se dice en *El Banquete* de Platón, 203 e – 204 a, Nietzsche habla de dioses, como Dioniso, que filosofan, cfr. JGB, 294 y 295.

[166] Cfr. el ya citado JGB, 295 y GD, Incursiones de un intempestivo, 19 y la nota correspondiente.

[167] Alusión a la teoría de Darwin.

[168] Este aforismo y el siguiente tienen una versión anterior en el fragmento postumo 11 [378] de 1887-1888, FP IV, 479-81 y la nota correspondiente.

[169] Cfr. la citada obra de Renan *Vie de Jesus*, ed. cit., 427-28. El término francés *canaille*, que significa «gentuza» o «chusma», pudo llegarle a Nietzsche de sus lecturas de la obra de Voltaire.

[170] Cfr. MA, 122, OC III, 130.

como un rayo. Respuesta: el judaísmo *dominante*, su estamento más elevado. A partir de ese instante los discípulos se sintieron en rebelión *contra* el orden, entendieron posteriormente a Jesús como *en rebelión contra el orden*. Hasta entonces *había faltado* en su imagen ese rasgo guerrero, ese rasgo que dice no, que hace no; más aún, él era la contradicción de ese rasgo. Es obvio que la pequeña comunidad *no* entendió justamente el asunto principal, lo modélico en esa manera de morir, la libertad, la superioridad *sobre* todo sentimiento de *ressentiment*: ¡un signo de lo poco que de él había entendido! En sí, Jesús no podía con su muerte querer otra cosa que dar públicamente la prueba más fuerte, la *demostración* de su doctrina... Pero sus discípulos estaban lejos de *perdonar* esa muerte, — lo cual hubiera sido evangélico en el sentido más elevado; y en modo alguno querían *ofrecerse* a una muerte igual, en suave y amorosa tranquilidad de corazón... Precisamente el sentimiento menos evangélico de todos, la *venganza*, volvió a dominar la situación. Era imposible que la causa pudiera acabar con esa muerte: se necesitaban una «reparación», un «juicio», (— ¡y qué puede ser, en efecto, todavía menos evangélico que la «reparación», el «castigo», el «citar en sesión judicial»!). De nuevo pasó a primer plano la espera popular de un mesías; un instante histórico fue captado por la mirada: el «reino de Dios» vendrá para juzgar a sus enemigos... Pero con eso se ha malentendido todo: ¡el «reino de Dios» como acto final, como promesa! Sin embargo, el evangelio había sido precisamente la existencia, el estar cumplido, la *realidad* de ese «reino». Justo una muerte semejante había sido precisamente ese «reino de Dios»... Solo a partir de entonces se introdujo en el tipo del maestro todo el desprecio y todo el encono contra fariseos y teólogos, — ¡y con eso se *hizo* de él un fariseo y un teólogo! Por otra parte, la asalvajada veneración de esas almas que estaban completamente fuera de quicio no soportó ya aquella evangélica igualdad de derechos de cada cual a ser hijo de Dios que Jesús había enseñado: su venganza fue *exaltar* a Jesús de una manera aberrante, desligarlo de sí mismas: completamente igual que en otro tiempo los judíos, para vengarse de sus enemigos, separaron de sí mismos a su Dios y lo elevaron a las alturas. El Dios único y el hijo único de Dios: ambos, productos del *ressentiment*...

## 41.

— Y a partir de ese momento surgió un problema absurdo, «¡cómo *pudo* Dios permitir eso!». Al respecto, la perturbada razón de la pequeña comunidad encontró una respuesta también terriblemente absurda: Dios había ofrecido a su hijo para el perdón de los pecados, como *víctima sacrificial*. ¡Cómo se acabó de un solo golpe con el evangelio! El *sacrificio expiatorio* y, ciertamente, en su forma más repugnante, más bárbara, ¡el sacrificio del *inocente* por los pecados de los culpables! ¡Qué paganismo más espantoso! — Jesús había suprimido, en efecto, el concepto mismo de «culpa», — él negó todo abismo entre Dios y el ser humano, él, como humano, vivió esta unidad con Dios como *su* «buena nueva»... ¡Y *no* como un privilegio! — A partir de ese momento se introducen paso a paso en el tipo del redentor: la doctrina del juicio y del retorno, la doctrina de la muerte como una muerte sacrificial, la doctrina de la *resurrección*, con la cual ¡se ha escamoteado el concepto entero de «bienaventuranza», la entera y única realidad

del evangelio — en favor de un estado de existencia *después de* la muerte!... Pablo, con aquella insolencia rabínica que le caracteriza en todas sus piezas, ha dado fórmula lógica a esta concepción, a esta *obscenidad* de concepción, del modo siguiente: «*si* Cristo no ha resucitado de entre los muertos, entonces es vana nuestra fe!»[171]. – Y de un solo golpe se hizo del evangelio la más despreciable de todas las promesas incumplibles, la *desvergonzada* doctrina de la inmortalidad personal... ¡Pablo mismo la enseñaba incluso como *premio*!...

42.

Ya se ve *qué* es lo que se había acabado con la muerte en la cruz: un punto de partida completamente originario hacia un movimiento budista de paz, hacia una *felicidad en la tierra* realmente efectiva, no simplemente prometida. Pues esta sigue siendo — ya antes lo he puesto de relieve — la diferencia fundamental entre ambas religiones de *décadence*: el budismo no promete, sino que cumple, el cristianismo lo promete todo, pero *no cumple nada*. — A la «buena nueva» le siguió de cerca la *peor de todas*: la de Pablo. En Pablo se encarna el tipo en antítesis con respecto al «alegre mensajero», el genio en el odio, en la visión del odio, en la lógica implacable del odio. ¡*Qué* no ha sacrificado al odio este disangelista! Ante todo, el redentor: él lo clavó a la cruz *suya*. La vida, el ejemplo, la doctrina, la muerte, el sentido y la razón del evangelio entero — nada de todo eso continuó existiendo cuando este falsificador de moneda comprendió mediante el odio qué era lo único que podía utilizar[172]. ¡*No* la realidad, *no* la verdad histórica!... Y, una vez más, el instinto de sacerdote del judío cometió el mismo gran crimen contra la historia, — eliminó sencillamente el ayer, el anteayer del cristianismo, *se inventó una historia del primer cristianismo*. Más aún: falseó otra vez la historia entera de Israel para que apareciera como prehistoria de *su* acción: todos los profetas han hablado de *su* «redentor»... La Iglesia falseó posteriormente incluso la historia de la humanidad para convertirla en la prehistoria del cristianismo... El tipo del redentor, la doctrina, la práctica, la muerte, el sentido de la muerte, incluso el después de la muerte — nada quedó intacto, nada quedó que se asemejara siquiera a la realidad. Pablo trasladó sencillamente el centro de gravedad de aquella existencia entera y lo puso *detrás de* esa existencia, — en la *mentira* del Jesús «resucitado». En el fondo, él no podía utilizar de ningún modo la vida del redentor, — él necesitaba la muerte en la cruz, y todavía algo más... Considerar sincero a un Pablo, que tenía su patria en la sede principal de la ilustración estoica, cuando a partir de una alucinación se prepara la *prueba* de la vida *posterior* del redentor, o darle crédito aunque solo sea a su narración de *que* él ha tenido esa alucinación[173], eso sería por parte de un psicólogo una verdadera *niaiserie* [bobada]: Pablo quería el fin, *por consiguiente* quería también los medios... Lo

---

[171] La cita de Pablo corresponde a I Corintios, 15, 14, donde se dice, más exactamente: «Si Cristo no resucitó, entonces vana es nuestra predicación y vana es nuestra fe», aunque, desde la traducción luterana de la Biblia, que es la utilizada por Nietzsche, quizá la cita proceda del versículo 17. La fuente, en todo caso, es la Primera carta a los Corintios, 15, 12-19.

[172] Cfr. el fragmento postumo 14 [57] de la primavera de 1888, FP IV, 524-25 y las notas correpondientes.

[173] Cfr. el ya citado aforismo 68 de M, OC, III, 523-526. La fuente bíblica de tal narración está en Hechos de los apóstoles, 9, 3-6; 22, 6-10 y 26, 12-16.

que él mismo no creía, lo creyeron los idiotas a los que lanzó *su* doctrina. — *Su* necesidad era el *poder*; con Pablo, el sacerdote quería una vez más alcanzar el poder[174], — él solo podía utilizar conceptos, doctrinas, símbolos, con los que se tiraniza a las masas, con los que se forman rebaños. — *¿Qué* es lo único que posteriormente Mahoma tomó del cristianismo? La invención de Pablo, su medio de conseguir la tiranía del sacerdote, la formación de rebaños, a saber, la fe en la inmortalidad — *es decir, la doctrina del «juicio»*...[175]

43.

Cuando el centro de gravedad de la vida *no* se pone en la vida, sino que se lo traslada al «más allá» — *a la «nada»* —, entonces se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza en el instinto, — a partir de entonces suscita desconfianza todo lo que en los instintos es benéfico, es fomentador de vida, es garante de futuro. Vivir *de tal manera* que no tenga ya ningún *sentido* el hecho de vivir, *eso* se convierte ahora en el «sentido» de la vida... ¿Para qué el sentido comunitario, para qué la gratitud por la ascendencia y los antepasados, para qué colaborar y confiar, para qué promover y tener a la vista cualquier modalidad de bien común?... Todo eso son otras tantas «tentaciones», otras tantas desviaciones del «buen camino» — «*una sola cosa* es necesaria»...[176]. Cada cual, como «alma inmortal», tiene el mismo rango que cualquier otro, en el conjunto de todos los seres la «salvación» de *cada* individuo tiene derecho a reclamar una importancia eterna, pequeños mojigatos e individuos con tres cuartas partes de locos tienen derecho a imaginarse que las leyes de la naturaleza constantemente se *transgreden* en favor de ellos[177] — una intensificación semejante de toda especie de egoísmo hacia lo infinito, hacia lo *impúdico*, es imposible de estigmatizar con suficiente desprecio. Y, sin embargo, el cristianismo le debe su *victoria* a *esta* lamentable adulación de la vanidad personal, — con eso precisamente ha convencido para su causa a todo lo malogrado, a todo lo inclinado a la insurrección, a todo lo fracasado, a la escoria y a la basura enteras de la humanidad. La «salvación del alma» — dicho con claridad: «el mundo gira alrededor de *mí*»... El veneno de la doctrina de la «*igualdad* de derechos para todos» — el cristianismo es el que lo ha diseminado de la manera más radical[178]; el cristianismo, desde los más siniestros rincones de los malos instintos, ha hecho una guerra a muerte a todo sentimiento de respeto y de distancia entre persona y persona, es decir, al *presupuesto* de toda elevación, de todo crecimiento de la cultura, — con el *ressentiment* de las masas se ha forjado su *arma principal* contra *nosotros*, contra todo lo noble, lo alegre, lo magnánimo que hay en la tierra, contra nuestra felicidad en la tierra... La «inmortalidad», concedida a todo Pedro y a todo Pablo, ha sido hasta ahora

---

[174] Cfr. el fragmento postumo 22 [4] de 1888, FP IV, 742 y la nota correspondiente.

[175] Es manifiesta aquí la huella del Tercer cuaderno de los ya citados *Skizzen und Vorarbeiten* de J. Wellhausen, 209-210, tesis que Nietzsche sintetizó en el fragmento postumo 14 [204] de la primavera de 1888, FP IV, 611.

[176] Cfr. *supra*, AC, 20 y la nota correspondiente.

[177] Cfr. Evangelio según Mateo, 24, 21-22.

[178] Cfr. GD, Incursiones de un intempestivo, 34 e *infra*, AC, 46 y 52, así como el fragmento postumo 15 [30] de la primavera de 1888, FP IV, 635-637 y la nota correspondiente.

el más grande, el más pernicioso atentado contra la humanidad *noble*[179]. — ¡*Y* no subestimemos la fatalidad que a partir del cristianismo se ha introducido subrepticiamente hasta en la política! Hoy nadie tiene ya el coraje de reivindicar los privilegios, los derechos de dominio, un sentimiento de respeto ante uno mismo y sus iguales, — un *pathos de la distancia*...[180]. ¡Nuestra política está *enferma* de esta falta de coraje! — El aristocratismo del talante ha sido minado del modo más subterráneo mediante la mentira de la igualdad de las almas; y si la fe en el «privilegio de la mayoría» hace y *hará* revoluciones, ¡es el cristianismo, no se tenga la menor duda al respecto, son los juicios de valor *cristianos* aquello que toda revolución traduce sinplemente en sangre y en crimen! El cristianismo es una rebelión de todo lo que se arrastra por el suelo contra lo que tiene *altura*: el evangelio de los «inferiores» *hace* inferior...[181].

## 44[182].

— Los evangelios son inestimables como testimonio de la ya imparable corrupción *dentro* de la primera comunidad. Lo que Pablo llevó a cabo más tarde con el cinismo lógico de un rabino, no fue, sin embargo, más que el proceso de decadencia que comenzó con la muerte del redentor. — Esos evangelios no se pueden leer con suficiente cautela; tienen sus propias dificultades detrás de cada una de las palabras. Yo confieso, y espero que no se me tenga esto en cuenta, que precisamente por ello son para un psicólogo un placer de primer rango, — como *antítesis* de toda corrupción ingenua, como refinamiento *par excellence*, como obra de artistas en la corrupción psicológica. Los evangelios tienen su propia autonomía. La Biblia no admite ninguna comparación de ningún tipo. Se está entre judíos: *primer* punto de vista para aquí no perder por completo el hilo. La ficción de sí mismo convirtiéndose en lo «santo», que aquí llega a ser realmente propia de un genio, un fingimiento nunca logrado siquiera de manera aproximada ni en otros libros ni en otros humanos, esta falsificación de moneda en palabras y engestos convertida en *arte*, no son fruto del azar de un talento individual cualquiera, de una naturaleza de excepción cualquiera. Para ello se requiere *raza*. En el cristianismo, entendido como el arte de mentir santamente, el judaísmo entero, un entrenamiento y una técnica judíos de varios siglos y máxima seriedad, alcanza su última maestría. El cristiano, esa *ultima ratio* [razón última] de la mentira, es el judío que aparece una vez más—*tres* veces incluso... — La voluntad radical de utilizar solamente conceptos, símbolos, actitudes que hayan pasado por la prueba de la praxis del sacerdote, el rechazo por instinto de toda *otra* praxis, de toda *otra* especie de perspectiva de valor y de-utilidad — eso no solo es tradición, eso es *herencia*: tan solo en cuanto herencia actúa como naturaleza. La humani-

[179] Cfr. GM, III, 22, así como el fragmento postumo de inspiración tolstoiana 11 [279], de 1887-1888, FP IV, 436 y la nota correspondiente.

[180] Cfr. GD, Incursiones de un intempestivo, 37 y la nota correspondiente.

[181] Esta expresión es una traducción peculiar de la expresión francesa *évangile des humbles* [evangelio de los humildes], que Nietzsche toma de la obra de Renan *Vie de Jesus*, ed. cit., 132-33, y utiliza en varios textos, por ejemplo, en GD, Incursiones de un intempestivo, 2, cfr. nota correspondiente.

[182] De entre las varias versiones previas de este aforismo, cfr. los fragmentos postumos 10 [72] y [73] del otoño de 1887, FP IV, 321-322.

dad entera, incluso las mejores cabezas de las mejores épocas — (exceptuando a una sola, que quizá no es más que un monstruo[183] —) se han dejado engañar. Se ha leído el evangelio como *libro de la inocencia*...[184]: indicio nada pequeño de la maestría con la que aquí se ha intervenido en la representación teatral. — Ciertamente: si nosotros los *viéramos*, aunque solo fuera de paso, a todos esos prodigiosos mojigatos y santos de artificio, entonces el asunto se acabaría, — y precisamente por eso, porque yo no leo ninguna palabra sin ver gestos, *acabo yo con ellos*... Yo no soporto en ellos una cierta manera de abrir los ojos y levantar la mirada. — Por suerte, para la gran mayoría los libros no son sino *literatura*. —

— No hemos de dejarnos engañar: «¡no juzguéis!», dicen, pero envían al infierno todo lo que les estorba[185]. Dejando juzgar a Dios, juzgan ellos mismos; glorificando a Dios, se glorifican a sí mismos; *exigiendo* precisamente aquellas virtudes de las que ellos son capaces — más aún, de las que tienen necesidad para mantenerse como sea en la cima,—dan la gran apariencia de que entablan un combate por la virtud, una lucha por el dominio de la virtud. «Nosotros vivimos, nosotros morimos, nosotros nos sacrificamos *por el bien*» (— por la «verdad», «la luz», el «reino de Dios»): en verdad, ellos hacen lo que no pueden dejar de hacer. Imponiéndose a la manera de unos mosquitas muertas, sentados en un rincón, vegetando lúgubremente a la sombra, hacen de eso un *deber*: en cuanto es un deber, su vida aparece como humildad, y en cuanto es humildad, esa vida es una prueba más de devoción... ¡Ay, esa humilde, casta, misericordiosa especie de mendacidad! «La virtud misma debe dar testimonio a nuestro favor»...[186]. Léanse los evangelios como libros de seducción mediante la *moral*: la moral ha sido secuestrada por esa gentecilla, — ¡ellos saben lo importante que es la moral! ¡Con la moral es con lo que mejor se le *toma el pelo* a la humanidad! — La realidad es que aquí la más consciente *arrogancia de los elegidos* representa el papel de la modestia: uno se ha puesto de una vez por todas *a sí mismo*, a la «comunidad», a los «buenos y justos», de un lado, el de «la verdad» — y ha puesto al resto, «el mundo», del otro... *Esta* ha sido la especie más fatídica de delirio de grandezas que ha habido hasta ahora en la tierra: pequeños engendros de mojigatos y mentirosos comenzaron a reclamar para sí mismos los conceptos de «Dios», «verdad», «luz», «espíritu», «amor», «sabiduría», «vida», como si fueran sinónimos de ellos mismos, para así levantar una frontera entre el «mundo» y ellos; pequeños judíos en superlativo, maduros para toda especie de manicomio, invirtieron los valores totalmente hacia *sí mismos*, como si solamente el cristiano fuera el sentido, la sal[187], la medida[188], e incluso el *juicio final* de todo el resto... Toda esta

---

[183] Nietzsche alude así a su propia persona, utilizando la palabra *Unmensch*, «no-hombre», esto es, «monstruo», como hace en otras ocasiones (por ejemplo, las cartas a R. von Seydlitz de 28 de junio de 1888 y a P. Deussen de 22 de julio del mismo año, CO VI, 188 y 204, citando ciertos versos de Goethe, cfr. las notas correspondientes), si bien en otros momentos se denominó *Unthier*, «no-animal», esto es, otra manera de decir «monstruo» (cfr. EH, Por qué escribo libros tan buenos, 2, o bien las cartas a G. Brandes de 20 de noviembre de 1888, a E. Fynn de 6 de diciembre y a M. von Salis de 29 de diciembre de ese año, CO VI, 298, 318 y 362).

[184] Cfr. el fragmento postumo 9 [50] del otoño de 1887, FP IV, 246-47.

[185] Cfr., entre otros pasajes neotestamentarios, Evangelio según Mateo, 7, 1, y el fragmento postumo 9 [16] del otoño de 1887, FP IV, 238-39.

[186] Esta sentencia puede estar basada en la Segunda carta de Pablo a los Corintios, 1, 12.

[187] Cfr. Evangelio según Mateo, 5, 13.

[188] Cfr. Evangelio según Mateo, 7, 2, entre otros textos.

fatalidad solo fue posible porque ya había en el mundo una especie afín, racialmente afín, de delirio de grandezas, el delirio de grandezas *judío*: tan pronto como se abrió el abismo entre judíos y judeo-cristianos, a los últimos no les quedó otra elección que utilizar *contra* los propios judíos los mismos procedimientos de autoconservación que el instinto judío había aconsejado, procedimientos que hasta entonces los judíos habían utilizado solo contra todo lo *no* judío. El cristiano no es más que un judío de confesión «más libre». —

45[189].

— Voy a dar unas cuantas pruebas de lo que esta gentecilla se ha puesto en la cabeza, de lo que le *ha puesto en la boca* a su maestro: meras confesiones de «almas bellas»[190]. —

«Y si un lugar no os recibe ni os escucha, al salir de allí sacudid el polvo de vuestros pies en testimonio contra ellos. En verdad os digo que más tolerable suerte tendrá la tierra de Sodoma y Gomorra en el día del juicio que aquella ciudad» (Marc. 6, 11)[191] — ¡Qué *evangélico*!...

---

[189] Este aforismo, que contiene 13 pasajes diferentes del Nuevo Testamento a partir de la traducción de M. Lutero, tiene antecedentes, en orden inverso, en los fragmentos postumos 10 [179] y [200] de 1887-1888, FP IV, 358 y 365-367.

[190] Cfr. GD, Lo que debo a los antiguos, 3 y la nota correspondiente

[191] La segunda parte de esta cita no pertenece en realidad al texto original de este versículo de Marcos, sino que fue añadida a él por los copistas en algún momento de la historia textual de este evangelio tomándola de Mateo 10, 15, que amplía las palabras de Marcos. Nietzsche cita o parafrasea los pasajes del Nuevo Testamento siguiendo la traducción alemana de Lutero, hecha a partir de la segunda edición del texto griego publicada por Erasmo en 1519. El texto griego del Nuevo Testamento de las ediciones de Erasmo (cinco en total) y de sus posteriores revisiones por otros autores, principalmente las cuatro publicadas por Robert Estienne (*Robertus Stephanus*) entre 1546 y 1551, constituye el llamado *Textus Receptus* («Texto recibido» o «Texto tradicional»), que sirvió de base en los países protestantes, además de para la traducción al alemán de Lutero, para las traducciones a otras lenguas vernáculas. Pero el *Textus Receptus* responde fundamentalmente a la tradición manuscrita bizantina, en la que son frecuentes los añadidos, omisiones, repeticiones, errores textuales o alteraciones deliberadas de los copistas. A partir de mediados del siglo XIX, gracias a la labor de estudiosos como Tischendorff y otros, se ha podido depurar el texto griego del Nuevo Testamento mediante el recurso a manuscritos mucho más antiguos que los de la tradición bizantina, particularmente el *Codex Sinaiticus* y el *Codex Vaticanus*, ambos del siglo IV. Por lo que se refiere a este pasaje de la traducción de Lutero citado por Nietzsche, en las modernas ediciones críticas del Nuevo Testamento (como son el *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, o *The Greek New Testament* de la Society of Biblical Literature) y en las traducciones, tanto protestantes como católicas, basadas en ellas, las palabras procedentes de Mateo 10, 15 han sido eliminadas de Marcos 6, 11.

Quisiéramos señalar que la versión castellana más próxima a la alemana de Lutero es la de Casiodoro de la Reina, publicada en Basilea en 1569 y conocida popularmente como *La Biblia del Oso* (reeditada en 2001 en cuatro volúmenes por Alfaguara). Pero su hermoso castellano del siglo XVI que, a diferencia de lo sucedido con la versión de Lutero en Alemania, no ha sido objeto de lectura tradicional entre nosotros, nos ha llevado a utilizar, para las citas neotestamentarias de esta obra de Nietzsche, la traducción de la Biblia de Nácar-Colunga, objeto de numerosas ediciones y reimpresiones por la Biblioteca de Autores Cristianos desde 1944. Agradezco al profesor José García Roca su sabia y generosa colaboración, en especial en todo este aforismo 45.

«Y el que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, mejor le sería que le echasen al cuello una muela asnal y le arrojasen al mar» (Marc. 9, 42)[192] — ¡Qué *evangélico*!...

«Si tu ojo te escandaliza, sácatelo; mejor te es entrar tuerto en el reino de Dios que con ambos ojos ser arrojado en la gehenna[193], donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga» (Marc. 9, 47<-48>[194]) — No es precisamente al ojo a lo que se refiere...[195]

«En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios» (Marc. 9, 1). — *Buena mentira*, león...[196].

«El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. *Pues*...» (*Nota de un psicólogo*. La moral cristiana queda refutada por sus *pues*[197]: sus «razones» refutan, — eso es lo cristiano) Marc. 8, 34<-35>. —

«No juzguéis y no seréis juzgados. Con la medida con que midiereis se os medirá» (Mat. 7, 1<-2>) — ¡Qué concepto de justicia, de un juez «justo»!...

«Pues si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen eso también los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen eso también los gentiles?» (Mat. 5, 46<-47>) — Principio del «amor cristiano»: quiere, en fin de cuentas, ser *pagado* bien...

«Pero si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados» (Mat. 6, 15) — Muy comprometedor para el llamado «Padre»...

«Buscad primero el reino de Dios[198] y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura» (<Mat. 6, 33>[199]). Todo eso: es decir, alimentación, vestido, todas las necesidades básicas de la vida. Un *error*, para decirlo modestamente... Poco después[200] Dios aparece como sastre, al menos en ciertos casos...

---

[192] Las palabras «en mí» se consideran una adición de los copistas, y son atetizadas en las modernas ediciones críticas del Nuevo Testamento y omitidas en las traducciones (incluida la de Nácar-Colunga) hechas a partir de estas ediciones. Pero como se incluyen en la edición erasmiana y, consiguientemente, en la traducción de Lutero, que cita Nietzsche, las incorporamos al texto.

[193] Este término hebreo es traducido por Lutero como *das höllische Feuer*, «el fuego infernal».

[194] Señalamos de este modo que, aunque Nietzsche no lo indica, cita parte de ese otro versículo.

[195] Cfr., GD, La moral como contranaturaleza, 1, y la nota correspondiente.

[196] Ironía sobre el león, símbolo del evangelista Marcos, aprovechando los conocidos versos 256 y 260 del acto V, escena I, de la comedia de Shakespeare *A Midsummer night's Dream*, que Nietzsche tenía en su biblioteca, tanto en ediciones del original inglés como en traducciones alemanas.

[197] Cfr. los fragmentos postumos 10 [200] del otoño de 1887 y 14 [112] de la primavera de 1888, FP IV, 366 en especial y 552.

[198] El añadido «de Dios» es una aclaración de los copistas, incluida en la edición de Erasmo y en la traducción de Lutero, que se omite en las modernas ediciones y traducciones del Nuevo Testamento.

[199] Aquí dejó Nietzsche la cita sin especificar su procedencia, la han puesto los editores.

[200] Nietzsche debería haber escrito «poco antes», ya que es en los versículos 28-30 de ese mismo capítulo de Mateo donde Jesús dice a sus discípulos que no han de preocuparse por el vestido, porque Dios, que viste a los lirios del campo con mayor esplendor que el que vistió Salomón en toda su gloria, hará mucho más por ellos.

«Alegraos en aquel día y regocijaos, pues vuestra recompensa será grande en el cielo. Así hicieron sus padres con los profetas» (<Luc. 6, 23>). ¡Chusma *desvergonzada*! Se compara ya con los profetas...

«¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno profana el templo de Dios, Dios le destruirá. Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros» (Pablo, 1 Cor. 3, 16<-17>) — A cosas de este tipo no se las puede despreciar bastante...

«¿Acaso no sabéis que los santos han de juzgar al mundo? Y si habéis de juzgar al mundo, ¿seréis incapaces de juzgar esas otras causas más pequeñas?» (Pablo, 1 Cor. 6, 2). Por desgracia, no son simplemente las palabras de uno que está en un manicomio... Este *horrible impostor* continúa diciendo textualmente: «¿No sabéis que hemos de juzgar aun a los ángeles? ¡Pues mucho más las naderías de esta vida!»...[201].

«¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo? Pues por cuanto no conoció en la sabiduría de Dios el mundo a Dios por la humana sabiduría, plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación. No hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles. Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios y eligió Dios la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes; y lo plebeyo, el desecho del mundo, lo que no es nada, lo eligió Dios para destruir lo que es, para que nadie pueda gloriarse ante Dios» (Pablo 1 Cor. 1, 20 ss.[202]). — Para *comprender* este pasaje, un testimonio de primerísimo rango de la psicología de toda moral de chandala, léase el primer tratado de mi *Genealogía de la moral*: en él se sacó a la luz por vez primera la antítesis entre una moral *noble* y una moral de chandala, nacida a partir del *ressentiment* y de la venganza impotente. Pablo fue el más grande de todos los apóstoles de la venganza...

## 46.

— *¿Qué se sigue de esto?* Que será conveniente ponerse los guantes cuando se lea el Nuevo Testamento. La proximidad a tanta suciedad obliga casi a hacerlo. Estaríamos tan poco dispuestos a tener trato con los «primeros cristianos», como a tenerlo con judíos polacos: y no es porque se tuviera necesidad de poner contra ellos ni siquiera un reparo... No huelen bien ni los unos ni los otros. — En el Nuevo Testamento he estado en vano al acecho de aunque solo fuera un único rasgo simpático; nada hay en él que sea libre, bondadoso, sincero, honrado. La humanidad aquí no ha hecho todavía su primer comienzo, — faltan los instintos de *limpieza*... En el Nuevo Testamento solo hay *malos* instintos, no hay coraje alguno ni siquiera para esos malos instintos. En él todo es cobardía, todo es cerrar los ojos y autoengaño. Cuando se acaba de leer el Nuevo Testamento, cualquier libro se vuelve limpio: para dar un ejemplo, yo leí con fascinación, inmedia-

[201] Nietzsche añade aquí el versículo 3 del capítulo 6 de la Primera carta de Pablo a los Corintios, capítulo del que acaba de transcribir el versículo 2.

[202] El texto citado recoge un fragmento del versículo 20, el 21, otro fragmento del 26 y los versículos 27-29.

tamente después de leer a Pablo, a Petronio[203], aquel guasón graciosísimo, de alegría superdesbordante, del que se podría decir lo que Domenico Boccaccio escribió sobre Cesare Borgia al Duque de Parma: *è tutto festo* [es todo de una pieza][204] — inmortalmente sano, inmortalmente jovial y bien constituido... Esos pequeños mojigatos cometen un error de cálculo concretamente en la cuestión principal. Ellos atacan, pero todo lo que atacan obtiene así un *signo de distinción.* Quien sufre el ataque de un «primer cristiano», *no* queda manchado... Al contrario: es un honor tener en contra a los «primeros cristianos». No se lee el Nuevo Testamento sin una predilección por lo que en él queda maltratado, — para no hablar de la «sabiduría de este mundo», que un atrevido fanfarrón busca en vano cubrir de oprobios «con una predicación necia»...[205]. Pero incluso los fariseos y doctores de la ley consiguen beneficiarse de semejante antagonismo: han de haber tenido algún valor para ser odiados de manera tan indecente[206]. Hipocresía — ¡ese sería un reproche que los «primeros cristianos» tendrían *derecho* a hacer! — En fin de cuentas, se trataba de los *privilegiados*: eso ya es suficiente, el odio del chandala no necesita más razones. El «primer cristiano» — y me temo que también el «último cristiano», *al que quizá yo aún podré conocer* — es, desde su instinto más básico, un rebelde contra todo lo privilegiado, — él vive, él lucha siempre por la «*igualdad* de derechos»... Si se mira con más rigor, no tiene elección. Si, para la propia persona, se quiere ser un «elegido de Dios»[207] — o un «templo de Dios», o un «juez de los ángeles»[208], — entonces todo *otro* principio de elección, por ejemplo, según la probidad, según el espíritu, según la virilidad y el orgullo, según la belleza y la libertad del corazón, es simplemente «mundo», — *el mal en sí*... Moraleja: toda palabra en boca de un «primer cristiano» es una mentira, toda acción que él haga es una falsedad del instinto, — todos sus valores, todas sus metas son nocivas, pero *aquel* a quien él odia, *aquello* que él odia, *tiene valor*... El cristiano, el cristiano que es sacerdote en especial, es un *criterio de valores* — — ¿Todavía he de decir que en todo el Nuevo Testamento solamente aparece una *única* figura a la que hay que honrar? Pilato, el gobernador romano. Tomar *en serio* un asunto de judíos — de eso él no consigue convencerse. Un judío de más o de menos — ¿qué importancia tiene?... El noble desdén de un romano ante el cual se lleva a cabo un desvergonzado abuso de la palabra «ver-

---

[203] Cfr. los fragmentos postumos 26 [427] de verano-otoño de 1884, FP III, 610; 9 [143], 10 [69], [93] y[193] del otoño de 1887 , 15 [104] de la primavera de 1888, y 24 [1], 7, de octubre-noviembre de 1888, FP IV, 278, 320-21, 328, 363, 662 y 766.

[204] En este texto sobre César Borja Nietzsche comete varias confusiones: transcribe mal la frase italiana *e tutto festa*; se la atribuye a Domenico Boccaccio, personaje inexistente, en lugar de al embajador de Ferrara Gianadrea Boccaccio, obispo de Módena: y este no le escribió al Duque de Parma, sino a su señor, Hércules I d'Este, un informe sobre César Borja el 19 de marzo de 1493. Ese interesante texto se encuentra recogido en el libro de Ferdinand Gregorovius *Lucrezia Borgia. Nach Urkunden und Correspondenzen ihrer eigenen Zeit*, Stuttgart, 1874, 54, si bien, como ha indicado G. Campioni, Nietzsche lo pudo conocer por el artículo de Charles Yriarte «L'épée de César Borgia», publicado en la *Revue des deux mondes*, 15 de septiembre de 1885, 363.

[205] Todas estas expresiones se encuentran en el texto del capítulo 1 de la Primera carta a los Corintios que Nietzsche ha citado en el aforismo anterior.

[206] Por ejemplo, siete veces son tildados de hipócritas los fariseos y doctores de la ley solamente en el capítulo 23 del Evangelio según Mateo, versículos 13-15, 23, 25, 27 y 29.

[207] Cfr. por ejemplo, Evangelio según Lucas, 18, 7.

[208] Cfr. Primera carta de Pablo a los Corintios, 3, 16-17 y 6, 3, textos citados por Nietzsche en el aforismo anterior.

dad», ha enriquecido el Nuevo Testamento con la única sentencia *que tiene valor*, — que es su crítica, e incluso su *aniquilación*: «¡qué es la verdad!»...[209].

47[210].

— Lo que *nos* separa no es que nosotros no volvamos a encontrar a ningún Dios, ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza, — sino que nosotros, a lo que se veneró como Dios, no lo sentimos como «divino», sino como digno de lástima, como absurdo, como nocivo, no solo lo consideramos como un error, sino como un *crimen contra la vida*... Nosotros negamos a Dios en cuanto Dios... Si se nos *demostrara* este Dios de los cristianos, todavía sabríamos creerlo menos[211]. — Dicho en una fórmula: *deus, qualem Paulus creavit, dei negatio* [Dios, tal como Pablo lo creó, es la negación de Dios]. — Una religión como el cristianismo, que no tiene ningún punto de contacto con la realidad, que se viene abajo tan pronto como la realidad llega a tener razón aunque solo sea en un único punto, ha de ser, de manera obvia, enemiga mortal de la «sabiduría del mundo», quiero decir, *de la ciencia*, — dicha religión llamará buenos a todos los medios con los que se pueda conseguir envenenar, calumniar, *desacreditar* la disciplina de espíritu, la claridad y el rigor en los asuntos de conciencia del espíritu, la noble frialdad y libertad de espíritu. La «fe» como imperativo es el *veto* a la ciencia, — *in praxi*, la mentira a toda costa... Pablo *comprendió* que la mentira — que la «fe» era necesaria: posteriormente la Iglesia comprendió lo que había comprendido Pablo. — Aquel «Dios» que Pablo se había inventado, un Dios que «cubre de oprobios» a «la sabiduría del mundo» (en un sentido más estricto, a las dos grandes adversarias de toda superstición, la filología y la medicina), no es en verdad más que la firme *decisión* de Pablo mismo sobre lo siguiente: llamar «Dios» a su propia voluntad, *thora* [doctrina], cosa que es originariamente judía. Pablo *quiere* «cubrir de oprobios» a «la sabiduría del mundo»: sus enemigos son los filólogos y médicos *buenos* de la escuela alejandrina, — a ellos es a quienes les hace la guerra. De hecho, no se es filólogo o médico sin ser también a la vez *anticristiano*. Como filólogo, uno mira, ciertamente, *por detrás* de los «libros sagrados», como médico, *por detrás* de la degradación fisiológica del cristiano típico. El médico dice «incurable», el filólogo, «estafa»...

48[212].

— ¿Se ha entendido propiamente la famosa historia que se encuentra al comienzo de la Biblia, — la de la angustia infernal de Dios ante la *ciencia*?...[213]. No

---

[209] De nuevo se percibe aquí la huella de la lectura de Renan, *Vie de Jesus*, ed. cit. 413-418, comentando el pasaje del Evangelio según Juan, 18, 38. Sobre este pasaje y la figura de P. Pilato, cfr. VW, 8, en OC III, 282; 25 [338], de la primavera de 1884 y 31 [51] del invierno de 1884-85, FP III, 512 y 690-91; y 9 [88] del otoño de 1887, FP IV, 259.

[210] Cfr. el fragmento postumo 11 [122], de 1887-1888, FP IV, 401-02, y la nota correspondiente.

[211] Cfr. M, 95, OC III, 538-39 y nota correspondiente.

[212] Esta aforismo, en el que la huella de la lectura de los *Prolegomena* de J. Wellhausen, ed. cit, 310-336, es manifiesta, tiene un antecedente en el fragmento postumo 9 [72] de 1887-1888, FP IV, 254 y nota correspondiente.

[213] Cfr. Génesis 2, 9 y 17; 3, 5.

se la ha entendido. Este libro de sacerdotes *par excellence* empieza, como es obvio, con la gran dificultad interna del sacerdote: *él* tiene solamente un único gran peligro, *por consiguiente* «Dios» tiene solamente un único gran peligro. —

El viejo Dios, todo él «espíritu», todo él sumo sacerdote, todo él perfección, se pasea a placer por su jardín[214]: solo que se aburre. Contra el aburrimiento los dioses mismos luchan en vano[215]. ¿Qué es lo que él hace? Inventa al ser humano[216], — el ser humano es entretenido... Pero, véase lo que ocurre, también el ser humano se aburre. La misericordia de Dios con la única indigencia que en sí tienen todos los paraísos, no conoce límites: él en seguida creó otros animales. *Primera* equivocación de Dios: el ser humano no encontró entretenidos a los animales, él los dominaba, en modo alguno quería ser un «animal». — Por consiguiente, Dios creó a la mujer[217]. Y, de hecho, se había conseguido entonces acabar con el aburrimiento, — ¡y también con otras cosas! La mujer fue la *segunda* equivocación de Dios. — «La mujer, por su esencia, es una serpiente, Eva»[218] — eso lo sabe todo sacerdote; «de la mujer proviene *todo* el mal que hay en el mundo» — eso lo sabe también todo sacerdote. «*Por consiguiente*, de ella proviene también la *ciencia*»... Solo por la mujer aprendió el ser humano a probar el árbol del conocimiento[219]. ¿Qué es lo que ocurrió? Al viejo Dios lo atacó una angustia infernal. El ser humano mismo había sido su *más grande* equivocación, Dios se había creado un rival, la ciencia hace *iguales a Dios*, — ¡se acaban los sacerdotes y los dioses si el ser humano se vuelve científico! — *Moraleja*: la ciencia es lo prohibido en sí, — ella es lo único que está prohibido. La ciencia es el *primer* pecado, el germen de todo pecado, el pecado *original*. *Esto, y solo esto, es la moral*. — «*No* conocerás»: — el resto se sigue de ahí. — La angustia infernal de Dios no le impidió ser astuto. ¿Cómo *defender*se de la ciencia?, ese fue durante mucho tiempo su principal problema. Respuesta: ¡expulsar al ser humano del paraíso! La felicidad, la ociosidad, llevan a ponerse a pensar, — todos los pensamientos son malos pensamientos... El ser humano no *debe* pensar. — Y el «sacerdote en sí» inventa la indigencia, la muerte, el peligro mortal del embarazo, toda especie de miseria, vejez, fatigas[220], sobre todo la *enfermedad*, — ¡simples medios en la lucha contra la ciencia! La indigencia no le *permite* al ser humano pensar... Y ¡sin embargo!, ¡es horroroso! La obra del conocimiento se levanta como una torre, asaltando el cielo, provocando el crepúsculo de los dioses, — ¡qué hacer!

El viejo Dios inventa la *guerra*, divide a los pueblos[221], hace que los humanos se aniquilen los unos a los otros (— los sacerdotes siempre han necesitado la guerra...). La guerra — ¡una gran perturbadora de la paz de la ciencia, entre otras cosas! — ¡Es increíble! El conocimiento, la *emancipación con respecto al sacerdote*, aumentan, incluso a pesar de la guerra. — Y una última decisión se le

[214] Cfr. Génesis 3, 8.
[215] Juego con un conocido verso de Schiller, cambiando «necedad» por «aburrimiento». El verso es el 2319 del acto III, escena VI de la obra de 1801 *La doncella de Orleans*.
[216] Cfr. Génesis, 2, 7.
[217] Cfr. Génesis, 2, 18-22.
[218] Cfr. J. Wellhausen, *op. cit.*, 324, nota 1 y el fragmento postumo 11 [289] de 1887-1888, FP IV, 439 y la nota correspondiente.
[219] Cfr. Génesis, 3, 6.
[220] Cfr. Génesis, 3, 16-19, la expulsión del Paraíso.
[221] Cfr. Génesis, 11, 4-9, la Torre de Babel.

ocurre entonces al viejo Dios: «el ser humano se ha vuelto científico, — *nada lo puede remediar, ¡hay que ahogarlo!*»...[222].

49.

— Se me habrá entendido. El comienzo de la Biblia contiene la psicología *entera* del sacerdote. — El sacerdote conoce solamente un único gran peligro: ese peligro es la ciencia — el sano concepto de causa y efecto. Pero la ciencia como un todo prospera solamente en circunstancias favorables, — para «conocer» se ha de tener tiempo, se ha de tener espíritu *en abundancia*... «*Por consiguiente*, hay que hacer infeliz al ser humano», — esta fue, en todas las épocas, la lógica del sacerdote. — Ya se adivina *qué* es lo que, de acuerdo con esa lógica, vino así al mundo por vez primera: — el «*pecado*»... El concepto de culpa y de castigo, el entero «orden moral del mundo», se inventaron *contra* la ciencia, — *contra* la desvinculación del ser humano con respecto al sacerdote... El ser humano *no* debe mirar hacia fuera, debe mirar hacia dentro de sí; *no* debe mirar *hacia* las cosas de manera astuta y precavida, como el que aprende, no debe mirar nada en absoluto: debe *sufrir*... Y debe sufrir en tal medida que en todo momento tenga necesidad del sacerdote. — ¡Acábese con los médicos! *Lo que se necesita es un salvador.* — El concepto de culpa y de castigo, incluidas las doctrinas de la «gracia», de la «redención», del «perdón» — *mentiras* de cabo a rabo, y desprovistas de toda realidad psicológica — se han inventado para destruir en el ser humano el *sentido de las causas*: ¡son el atentado contra el concepto de causa y efecto! — ¡Y *no* un atentado con el puño, con el cuchillo, con la sinceridad en el odio y en el amor! ¡Sino cometido desde los instintos más cobardes, más arteros, más bajos! ¡Un atentado de *sacerdotes*! ¡Un atentado de *parásitos*! ¡Un vampirismo de pálidas sanguijuelas[223] subterráneas!... Cuando las consecuencias naturales de una acción ya no son «naturales», sino que se piensa que son los efectos de fantasmas conceptuales de la superstición, de «Dios», de «espíritus», de «almas», como consecuencias meramente «morales», como premio, castigo, advertencia, medio educativo, entonces se ha destruido el requisito previo para el conocimiento, —*entonces se ha perpetrado el máximo crimen contra la humanidad.* — El pecado, dicho sea una vez más, esa forma de autodifamación del ser humano *par excellence*, ha sido inventado para hacer imposible la ciencia, la cultura, toda elevación y nobleza del ser humano; el sacerdote *domina* gracias a la invención del pecado. —

50.

— En este punto no voy a eximirme de ofrecer una psicología de la «fe», de los «creyentes», en provecho, como es obvio, precisamente de los «creyentes».

[222] Cfr. Génesis, 6-9, el diluvio universal.

[223] El término *Blutsauger*, que significa literalmente «chupasangre», más que referirse a un animal determinado, sea este una determinda especie de sanguijuela para sangrías, una garrapata o un vampiro, es un término figurativo que desde el siglo XVI se utilizaba en Alemania para criticar el parasitismo de los ricos y que en el siglo XIX se usaba preferentemente contra los judíos, con el consiguiente rasgo antisemita. Repárese en el calificativo «subterráneo» que, como ya indicamos, remite a Dostoievski y se aplica a gente resentida y rencorosa.

Si todavía hoy no faltan individuos tales como aquellos que no saben hasta qué punto es *indecente* ser «creyente» —*o* un signo de *décadence*, de una voluntad de vivir rota,— mañana ya lo sabrán. Mi voz alcanza incluso a los duros de oído. — Parece, si yo no lo he entendido mal, que hay en los cristianos una especie de criterio de verdad, al que llaman «la prueba de la fuerza». «La fe hace bienaventurado: *luego* es verdadera»[224]. — Ante todo, sería lícito objetar aquí que precisamente el hacer bienaventurado no es algo que esté demostrado, sino que está solamente *prometido*: la bienaventuranza está vinculada a la condición de la «fe», — se *debe* llegar a ser bienaventurado, *porque* se cree...[225]. Pero *que* efectivamente suceda lo que el sacerdote le promete al creyente para un «más allá» que es inaccesible a todo control, ¿con qué se demuestra *eso*? — Así pues, la presunta «prueba de la fuerza»[226] no vuelve a ser en el fondo más que una fe en que no faltará el efecto que uno se promete que producirá la fe. Dicho en una fórmula: «yo creo que la fe hace bienaventurado; — *por consiguiente*, la fe es verdadera». — Pero con esto hemos llegado ya al final. Ese «por consiguiente» sería el *absurdum* mismo como criterio de verdad[227]. — Ahora bien, si suponemos, con cierta condescendencia, que el hacer bienaventurado por la fe es algo que está demostrado —*no* solamente deseado, *no* solamente prometido por la boca algo sospechosa de un sacerdote: ¿sería la bienaventuranza, — hablando de manera más técnica, sería el *placer*, en cualquier caso, una prueba de la verdad? Lo sería tan poco, que cuando las sensaciones de placer intervienen en la respuesta a la pregunta sobre «qué es verdadero», eso casi proporciona la contraprueba, en todo caso despierta la sospecha más alta contra la «verdad». La prueba del «placer» es una prueba *en favor* del «placer», — nada más[228]; ¿dónde, por todo el oro del mundo, estaría establecido que precisamente los juicios *verdaderos* dan más placer que los falsos, y que, de acuerdo con una armonía preestablecida, acarrean necesariamente sentimientos agradables? — La experiencia de todos los espíritus rigurosos, de todos los espíritus de talante profundo, enseña *lo contrario*[229]. Se ha tenido que ganar en combate cada paso hacia la verdad, por esa victoria se ha tenido que entregar casi todo lo demás en lo que ponemos el corazón, en lo que ponemos nuestro amor, nuestra confianza en la vida. Para ello se requiere grandeza de alma: el servicio a la verdad es el más duro de los servicios. — ¿Qué significa, así pues, ser *honesto* en las cosas del espíritu?[230] ¡Que se es riguroso con el propio corazón, que se desprecian los «bellos sentimientos», que de cada sí y de cada no se hace una cuestión de conciencia! — — — La fe hace bienaventurado: *por consiguiente*, miente...

---

[224] Cfr. Evangelio según Marcos, 16, 16.

[225] Cfr. GM, III, 24.

[226] Cfr. GD, «Los cuatro grandes errores», 5 y nota correspondiente.

[227] Referencia a la famosa sentencia de Tertuliano, atribuida a Agustín de Hipona, sobre la que Nietzsche tiene varios textos, por ejemplo, MA, 630; M, Prólogo, 3 y 4, así como 417, cfr. OC III, 267-68 y nota correspondiente, 487 en especial y nota correspondiente, y 646.

[228] Cfr. MA, 120, OC III, 129, así como GD, «Los cuatro grandes errores», 5 y nota correspondiente.

[229] Cfr. JGB, 39 y 210.

[230] Cfr. *supra*, AC, Prólogo.

51.

Que en determinadas circunstancias la fe hace bienaventurado, que la bienaventuranza no hace ya de una idea fija una idea *verdadera*, que la fe no mueve montañas[231], pero sí que *pone* montañas allí donde no las hay: un rápido paseo por un *manicomio* ilustra con suficiencia al respecto. Desde luego, *no* a un sacerdote: pues él niega por instinto que la enfermedad sea enfermedad, que el manicomio sea manicomio. El cristianismo *necesita* la enfermedad, más o menos como el helenismo antiguo necesita un superávit de salud, — *poner* enfermo es el auténtico objetivo oculto del entero sistema de procedimientos de salvación de la Iglesia[232]. Y la Iglesia misma — ¿no es ella el manicomio católico[233] como último ideal? — ¿La tierra entera como un manicomio? — El ser humano religioso, tal como la Iglesia lo *quiere*, es un *décadent* típico; el momento en que una crisis religiosa se apodera de un pueblo está caracterizado siempre por epidemias que afectan a los nervios; el «mundo interior» del ser humano religioso se asemeja tanto al «mundo interior» de los hiperexcitados y extenuados que ambos se llegan a confundir; los estados «más elevados» que el cristianismo ha suspendido por encima de la humanidad como el valor de todos los valores, son formas epileptoides, — la Iglesia solamente ha canonizado *in majorem dei honorem* [para mayor honra de Dios] a locos o a grandes impostores...[234]. En una ocasión me he permitido designar el entero *training* [entrenamiento] cristiano para la penitencia y la redención (que hoy es en Inglaterra donde mejor se lo estudia) como una *folie circulaire* [locura circular] provocada metódicamente, como es obvio, sobre un suelo ya preparado para ello, es decir, radicalmente mórbido[235]. Nadie es libre de hacerse cristiano: uno no se «convierte» al cristianismo, — se ha de estar bastante enfermo para hacer eso... Nosotros, los que somos diferentes, nosotros, los que tenemos *coraje* para la salud *y* también para el desprecio[236], ¡cómo tenemos *nosotros* el derecho de despreciar una religión que ha enseñado a malentender el cuerpo!, ¡que no quiere liberarse de las supersticiones de creer en las almas!, ¡que atribuye un «mérito» a la alimentación insuficiente!, ¡que en la salud combate a una especie de enemigo, de demonio, de tentación!, ¡que se metió en la cabeza que se podía llevar consigo a todas partes un «alma perfecta» en un cadáver de cuerpo, y que para ello necesitaba disponer de un nuevo concepto de «perfección», una esencia pálida, enfermiza, idiotamente exaltada, la presunta «santidad», — la santidad, que no es más que una serie de síntomas del cuerpo empobrecido, enervado, deteriorado de manera incurable!... El movimiento cristiano,

[231] Cfr. entre otros pasajes bíblicos, Evangelio según Mateo 17, 20, así como VM, 225, OC III, 337.

[232] Cfr. GD, Los «mejoradores» de la humanidad, 2.

[233] Según el sentido etimológico de este adjetivo, significa «universal».

[234] Parodia del lema «Ad maiorem Dei gloriam» ya presente en el papa Gregorio Magno y usado como divisa por la Compañía de Jesús, del que Nietzsche ya se sirvió en otros escritos, por ejemplo MA, 171; WS, 41; M, 298, en OC III, 152; 390, 624 y nota correspondiente; y GM, III, 5.

[235] Cfr. GM, III, 21; EH, «Por qué soy un destino», 8; los fragmentos postumos 14 [172] y [181] de la primavera de 1888, FP IV, 594 y nota correspondiente, y 598. La expresión *folie circulaire*, acuñada en 1851 por Jean-Pierre Falret, le llega a Nietzsche a través de la obra de Charles Féré *Sensation et mouvement*, París, 1887, 122-123.

[236] Cfr. *supra*, AC, Prólogo.

como un movimiento europeo, es desde antes un movimiento englobante de los elementos de desecho y de basura de toda índole: movimiento que con el cristianismo quiere llegar al poder. Este movimiento *no* expresa el declive de una raza, es una formación que constituye un agregado de formas de *décadence* procedentes de todas partes que se comprimen y se buscan entre ellas. *No* es, como se cree, la corrupción de la Antigüedad misma, de la Antigüedad *noble*, aquello que posibilitó el cristianismo: no se puede contradecir con suficiente dureza el idiotismo erudito que incluso todavía hoy sostiene algo así. En la época en que las enfermas, corruptas capas sociales de chandalas se cristianizaron en todo el *imperium*, justamente el *tipo contrario*, la nobleza, estaba presente en su figura más hermosa y más madura. El gran número llegó a ser el amo; el democratismo de los instintos cristianos consiguió la *victoria*... El cristianismo no era «nacional», no estaba condicionado por la raza, — se dirigía a toda especie de desheredados de la vida, tenía sus aliados por todas partes. El cristianismo tiene en su fundamento la *rancune* [rencor] de los enfermos, el instinto dirigido *contra* los sanos, *contra* la salud. Todo lo bien constituido, lo orgulloso, lo de alegría desbordante, sobre todo la belleza, le produce dolor en los oídos y los ojos. Una vez más recuerdo la inapreciable frase de Pablo. «Lo que es *débil* ante el mundo, lo que es *necio* ante el mundo, lo *plebeyo* y *desechado* ante el mundo, lo ha elegido Dios»[237]: *esa* fue la fórmula, *in hoc signo* [con este signo][238] venció la *décadence*. — *Dios en la cruz* — ¿todavía se siguen sin comprender las horrorosas segundas intenciones de este símbolo?[239] — Todo lo que sufre, todo lo que está clavado en la cruz, es divino... Todos nosotros estamos clavados en la cruz, por consiguiente *nosotros* somos divinos... Nosotros somos los únicos que somos divinos... El cristianismo fue una victoria, en ella pereció un talante *más noble*, — el cristianismo ha sido hasta ahora la desgracia más grande de la humanidad. —

52.

El cristianismo está también en antítesis con toda buena constitución *espiritual*, — solamente *puede* utilizar como razón cristiana a la razón enferma, toma partido en favor de todo lo que es idiota, pronuncia la maldición contra el «espíritu», contra la *superbia* [soberbia] del espíritu sano. Ya que la enfermedad forma parte de la esencia del cristianismo, también el estado anímico típicamente cristiano, «la fe», *ha de* ser una forma de enfermedad, y todos los caminos rectos, íntegros, científicos, que llevan hacia el conocimiento *han de* ser rechazados por

---

237 Paráfrasis de las palabras de Pablo en 1 Corintios 1, 27-28, incluidas en la última cita que hace Nietzsche en el § 45.

238 Alusión a la traducción latina «in hoc signo vinces» [con este signo vencerás] de las palabras que, según Eusebio de Cesarea en su *Vida de Constantino* (I, 28), este emperador vio en el cielo inscritas en una cruz luminosa antes de la batalla contra Majencio en 312; Eusebio, que escribe en griego, dice que las palabras eran *toúto nika*, «con esto, vence». Lactancio (*Sobre la muerte de los perseguidores*, 44) dice por su parte que el signo visto por Constantino era un crismón (combinación de X y P, las dos primeras letras de *Cristo* en griego) y no menciona estas palabras, que Nietzsche comenta en otros textos, como M, 96, OC III 539 y nota correspondiente; GM, I, 8 y EH, Prólogo, 3.

239 Cfr. *supra*, AC, 40, así como *infra*, AC, 58 y 62; JGB, 46 y el fragmento postumo 25 [292] de la primavera de 1884, FP III, 503-04.

la Iglesia como caminos *prohibidos*. La duda ya es un pecado...[240]. En el sacerdote la falta total de limpieza psicológica — que se delata en su mirada — es una manifestación a *consecuencia* de la *décadence*, — basta con observar a las mujeres histéricas, y acto seguido, por otra parte, a niños raquíticamente constituidos, para constatar con qué regularidad la falsedad instintiva, el placer de mentir por mentir, la incapacidad de mirar y caminar sin desviarse, son la expresión de la *décadence*. «Fe» significa no *querer* saber lo que es verdadero. El pietista, el sacerdote de uno y otro sexo, es falso *porque* está enfermo: su instinto *exige* que la verdad no tenga razón en ningún punto. «Lo que pone enfermo, eso es *bueno*; lo que procede de la plenitud, de la superabundancia, del poder, eso es *maligno*»: así lo siente el creyente. La no libertad para la mentira — en eso yo adivino a todo teólogo predestinado. — Otro signo distintivo del teólogo es su *incapacidad para la filología*[241]. Por filología debe entenderse aquí, en un sentido muy general, el arte de leer bien, — poder leer los hechos *sin* falsearlos con la interpretación, *sin* perder, por deseo de entenderlos, la precaución, la paciencia, la sutileza. La filología como *ephexis* [suspensión de juicio][242] en la interpretación: trátese de libros, de noticias del periódico, de destinos o de hechos de la meteorología, — por no hablar de la «salvación del alma»... La manera en que un teólogo, se encuentre en Berlín o se encuentre en Roma, interpreta una «palabra de la Escritura» o una vivencia, una victoria del ejército de la patria, por ejemplo, bajo la iluminación superior de los salmos de David, es siempre hasta tal punto atrevida, que consigue que un filólogo se suba por todas las paredes. ¡Y qué no debería comenzar a hacer cuando los pietistas y otras vacas de los campos de Suabia arreglan con el «dedo de Dios»[243] la miserable vida cotidiana y el aposento lleno de humo de su existencia, convirtiéndola en un milagro de la «gracia», de la «providencia», de las «experiencias de salvación»![244]. El más modesto gasto de espíritu, por no decir de *decencia*, tendría que llevar a estos intérpretes, ciertamente, a convencerse del completo infantilismo y la total indignidad de semejante abuso de la prestidigitación divina. Con un poquito de piedad en el cuerpo, un Dios que nos cura a su debido tiempo del resfriado o que en un instante nos hace subir al coche cuando está a punto de desencadenarse un aguacero, para nosotros debería ser un Dios tan absurdo, que habría que eliminarlo, aunque existiera. Un Dios como criado, como cartero, como calendario, — en el fondo, una palabra para la especie más estúpida de todas las casualidades...[245]. La «divina providencia», tal como todavía hoy, en la «Alemania que cuenta con formación», cree en ella aproximadamente una de cada tres personas, sería una objeción contra Dios de tanta fuerza que no sería posible pensar otra que fuera mayor. ¡Y, en todo caso, es una objeción contra los alemanes!...

---

[240] Cfr. M, 89, OC III, 538 y la nota correspondiente.

[241] Cfr. M, 84, OC III, 533-34 y la nota correspondiente.

[242] Cfr. el fragmento postumo 35 [29] de mayo-julio de 1885, FP III, 778.

[243] Expresión que se encuentra en varios pasajes bíblicos, por ejemplo, Deuteronomio, 9, 10, y que Nietzsche ya utilizó en MA, 472, en OC III, 235 en especial, y JGB, 203.

[244] Expresiones sacadas de la obra autobiográfica *Lebensgeschichte* de Johann Heinrich Jung, llamado Jung-Stilling (1740-1817), que Nietzsche conocía desde su adolescencia y de la que habla o a la que utiliza en varias ocasiones, como MA, 134; WS, 109 y M, 87, en OC III, 134-135; 406 y nota correspondiente; 535.

[245] Cfr. FW, 277 y 357, en OC III, 830 y 873 en especial.

53.

— Que los *mártires* demuestran alguna cosa en favor de la verdad de una causa es tan poco verdadero que yo querría negar que jamás un mártir haya tenido algo que ver con la verdad[246]. En el tono con el que un mártir le echa en cara al mundo su propio tener por verdadero, ya se expresa un grado tan bajo de probidad intelectual, tal *insensibilidad* con respecto a la cuestión de la verdad. que nunca se necesita refutar a un mártir. La verdad no es nada que uno tenga y otro no tenga: así pueden pensar sobre la verdad, a lo sumo, campesinos o apóstoles de campesinos de la especie de Lutero. Se tiene derecho a estar seguros de que según sea el grado de escrupulosidad de conciencia en las cosas del espíritu, en esa misma medida se hará cada vez más grande la modestia, la *discreción* en ese punto. *Saber* bien cinco cosas, y denegar con delicada mano saber *alguna otra más*... La «verdad», tal como entiende la palabra todo profeta, todo sectario, todo librepensador, todo socialista, todo eclesiástico, es una prueba perfecta de que aún no se ha comenzado ni siquiera a tener aquella disciplina de espíritu y aquella autosuperación que son necesarias para encontrar cualquier verdad, por pequeña que sea. — Las muertes de los mártires, dicho sea de paso, han sido una gran desgracia en la historia: *han seducido*...[247]. La conclusión por parte de todos los idiotas, incluidos las mujeres y el pueblo, de que una causa por la que alguien va a la muerte (o que, como el cristianismo primitivo, produce epidemias de tanatomanía[248]) ha de tener alguna importancia, — esta conclusión se ha convertido, de manera indecible, en un freno para el examen, para el espíritu de examen y de precaución. Los mártires han sido *nocivos* para la verdad... Incluso todavía hoy basta una cierta simpleza en la persecución para crear un nombre *honorable* a un sectarismo en sí tan indolente. — ¿Cómo?, ¿cambia algo el valor de una causa el hecho de que alguien pierda su vida por ella? — Un error que llega a ser honorable es un error que posee un aliciente de seducción más: ¿creéis, señores teólogos, que os daremos ocasión de haceros los mártires por vuestra mentira? — Una causa se refuta poniéndola con todo cuidado sobre hielo[249], — justamente así se refuta también a los teólogos... Esa ha sido precisamente la estupidez histórico-universal de todos los perseguidores, que a la causa adversaria le dieron la apariencia de lo honorable, — que le regalaron la fascinación del martirio... Todavía hoy la mujer está de rodillas ante un error porque le han dicho que, por él, alguien murió en la cruz. *¿Es, así pues, la cruz un argumento?* — — Pero sobre todas estas cosas solo uno ha dicho la sentencia que habría sido necesaria desde milenios, — *Zaratustra*.

Escribieron signos de sangre en el camino que recorrieron y su necedad enseñó que la verdad se demuestra con sangre.

Pero la sangre es el peor testigo de la verdad; la sangre pervierte la doctrina más pura y la convierte en locura y odio de los corazones.

---

[246] Cfr. M, 73, en OC, III, 528.

[247] Según G. Campioni, detrás de esta tesis se halla la lectura de la obra de E. Renan *L'église chrétienne*, París, 1879, 317 ss.

[248] Cfr. E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde Antique*, ed. cit., 243.

[249] Cfr. WS, 211, en OC III 431, y EH, Humano, demasiado humano, 1.

Y si uno atraviesa el fuego por su doctrina — ¡qué demuestra eso! ¡En verdad, mucho más es que la doctrina salga del fuego de uno mismo![250].

54[251].

No nos dejemos engañar: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico. La fortaleza, la *libertad* que procede de la fuerza y la superfuerza del espíritu, se *prueban* mediante la *skepsis*. Las personas de convicción no se han de tener en cuenta en modo alguno en todo lo que es fundamental sobre el valor y el no valor. Las convicciones son prisiones[252]. Esas personas no ven bastante lejos, no ven *debajo de* sí: pero para tener derecho a tomar la palabra en debates sobre el valor y el no valor hay que ver quinientas convicciones *debajo de* sí, *detrás de* sí... Un espíritu que quiere cosas grandes, que también quiere los medios para lograrlas, es, por necesidad, un escéptico. La libertad con respecto a toda especie de convicciones, el *poder* mirar libremente, eso *forma parte* de la fortaleza... La gran pasión[253], el fundamento y el poder del ser de un espíritu, pasión que es todavía más ilustrada, todavía más despótica de lo que él mismo es, pone a su servicio a todo el intelecto entero de dicho espíritu; le quita las vacilaciones; le da coraje incluso para servirse de medios no santos; en determinadas circunstancias *se alegra de que disponga de* convicciones. La convicción como *medio*: muchas cosas solo se consiguen por medio de una convicción. La gran pasión usa, consume convicciones, no se somete a ellas, — se sabe *souverain* (sic) [soberana]. A la inversa: la necesidad de fe, de cualquier cosa que sea incondicionada en el sí y en el no, el carlylismo[254], si se me permite esta palabra, es una necesidad de la *debilidad*. La persona de fe, el «creyente» de toda especie es necesariamente una persona dependiente, — un individuo que no puede ponerse *a sí mismo* como fin, que no puede en absoluto poner fines a partir de sí mismo. El «creyente» no se pertenece *a sí mismo*, solo puede ser un medio, ha de ser *utilizado*, necesita a alguien que lo utilice. Su instinto tributa el más alto honor a una moral de la desensimismación [*Entselbstung*]: todo le persuade en favor de esta, su astucia, su experiencia, su vanidad. Toda especie de fe es incluso una expresión de desensimismación, de autoalienación... Si se pondera cuán necesario es para la gran mayoría de individuos un regulativo que los ate y sujete desde fuera, cómo la coacción, en un sentido más elevado, la *esclavitud*, es la única y última condición bajo la cual prospera la persona más débil de voluntad, sobre todo la mujer: entonces se entiende también la convicción, la «fe». El individuo de convicción tiene en ella su columna vertebral. No ver muchas cosas, no ser imparcial en ningún punto, ser de un partido por entero y por completo, tener una óptica estricta y necesaria en todos los valores —esta es la sola condición de que exista como tal una especie semejante de seres humanos. Pero de este modo esa especie es la antítesis, el *antagonista* del ser humano veraz, — de la verdad... El creyente no es libre de tener en absoluto conciencia para la cuestión de lo «ver-

[250] *Así habló Zaratustra*, II, «De los sacerdotes».

[251] Cfr. los fragmentos postumos 11 [48] de 1887-1888 y 14 [159] de la primavera de 1888, FP IV, 379 y la nota correspondiente, y 585-586 y la nota correspondiente.

[252] Cfr. MA, 629-638 y M, 573, OC III, 266-271 y 694.

[253] Cfr. M, 471, OC III, 663.

[254] Cfr. GD, «Incursiones de un intempestivo», 12 y 44, y las notas correspondientes.

dadero» y lo «no verdadero»: ser honesto en *este* punto sería de inmediato su ruina. La patológica condicionalidad de su óptica[255] hace del convencido un fanático[256] — Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon — el tipo en antítesis del espíritu fuerte, del espíritu que ha llegado a ser *libre*. Pero la gran sobreactuación de estos espíritus *enfermos*, de estos epilépticos del concepto, repercute en la gran masa, — los fanáticos son pintorescos, la humanidad prefiere ver gestos a oír *razones*...

## 55[257].

Avancemos un paso más en la psicología de la convicción, de la «fe». Ya hace mucho tiempo que dejé yo al buen criterio de los lectores la consideración de si las convicciones no son enemigos de la verdad más peligrosos que las mentiras (*Humano, demasiado humano*, p. <331>[258]). Esta vez quisiera hacer la pregunta decisiva: ¿hay una antítesis entre la mentira y la convicción como tales? — Todo el mundo lo cree; pero ¡qué es lo que no cree todo el mundo! — Cada una de las convicciones tiene su historia, sus formas previas, sus tentativas y desaciertos: *se convierte en* convicción después de mucho tiempo en que *no* lo es, después de un tiempo todavía más largo en que *apenas* lo es. ¿Cómo?, ¿no podría, entre estas formas embrionarias de la convicción, estar también la mentira? — A veces, solo se requiere un simple cambio de personas: en el hijo se convierte en convicción aquello que en el padre todavía era una mentira. — Yo llamo mentira a *no* querer ver algo que uno ve, a no querer ver algo *del modo en que* uno lo ve: no se tiene en cuenta aquí si la mentira tiene lugar ante testigos o sin testigos. La mentira más frecuente es aquella con la que uno se miente a sí mismo; el mentir a otros es, relativamente, un caso excepcional. — Así pues, este *no* querer ver lo que se ve y este no querer ver *del modo en que* se lo ve, son prácticamente la primera condición para todos aquellos que son *de un partido* en cualquier sentido: la persona de partido se convierte por necesidad en un mentiroso. La historiografía alemana, por ejemplo, está convencida de que Roma era el despotismo, de que los germanos han traído al mundo el espíritu de la libertad: ¿qué diferencia hay entre esta convicción y una mentira? ¿Todavía será lícito asombrarse al respecto si, por instinto, todos los partidos, también los historiadores alemanes, tienen en la boca las grandes palabras de la moral, — o de que la moral prácticamente *subsiste* porque la persona de partido de toda especie la necesita en todo instante? — «Esta es *nuestra* convicción: la confesamos ante todo el mundo, vivimos y morimos por ella, — ¡respeto a todo aquel que tiene convicciones!» — cosas así las he escuchado incluso de la boca de antisemitas. ¡Al contrario, señores míos! Un antisemita en modo alguno se vuelve más decente porque mienta por principio... Los sacerdotes, que en tales cosas son más refinados y comprenden muy bien la objeción que hay en el concepto de convicción, es decir, de una

---

[255] Cfr. GD, El problema de Sócrates, 10.

[256] Cfr. el fragmento postumo 10 [176], del otoño de 1887, reelaborado en 1888, FP IV, 356-357.

[257] Una versión previa de este aforismo se encuentra en 14 [159] de la primavera de 1888, FP IV, 585-586 y nota correspondiente.

[258] Nietzsche, por no tener a mano un ejemplar de su MA, dejó en blanco el número de página al que se refería, los editores lo suplen y ese número remite a MA, 483, OC III, 243.

mendacidad radical, *ya que* sirve a una finalidad, han heredado de los judíos la astucia de hacer que entre en este lugar el concepto de «Dios», de «voluntad de Dios», de «revelación de Dios». También Kant, con su imperativo categórico, siguió el mismo camino: su razón aquí se hizo *práctica*. — Hay cuestiones en que *no* le incumbe al ser humano la decisión sobre la verdad y la no verdad; todas las cuestiones supremas, todos los problemas de valor supremos están más allá de la razón humana... Comprender los límites de la razón —solo esto es verdaderamente filosofía... ¿Para qué dio Dios la revelación al ser humano? ¿Habría hecho Dios algo superfluo? El ser humano no *puede* saber por sí mismo lo que es bueno y lo que es malvado, por eso Dios le ha enseñado su voluntad... Moraleja: el sacerdote *no* miente, — la cuestión «verdadero» o «no verdadero» en semejantes cosas de las que hablan los sacerdotes no permite, en modo alguno, mentir. Pues para mentir se tendría que poder decidir *qué* es aquí verdadero. Pero justamente eso es lo que el ser humano *no* puede hacer; el sacerdote es de este modo solamente el portavoz de Dios. — Un silogismo de sacerdote semejante no es en absoluto simplemente judío y cristiano: el derecho a la mentira y la *astucia* de la «revelación» pertenecen al tipo del sacerdote, a los sacerdotes de la *décadence* en igual medida que a los sacerdotes del paganismo (— paganos son todos aquellos que dicen sí a la vida, para los cuales «Dios» es la palabra para el gran sí a todas las cosas). — La «ley», la «voluntad de Dios», el «libro sagrado», la «inspiración» — todo esto no son más que palabras para las condiciones *en* que el sacerdote alcanza el poder, *con* las que él conserva su poder, — estos conceptos se encuentran en el fondo de todas las organizaciones sacerdotales, de todas las formaciones de dominio sacerdotales o filosófico-sacerdotales. La «mentira santa» — común a Confucio, al Código de Manu[259], a Mahoma, a la Iglesia cristiana: no falta en Platón[260]. «La verdad está aquí»: esto significa, allí donde se deja oír, *el sacerdote miente*...

## 56.

— A fin de cuentas, lo que importa es con qué *fin* se miente. El hecho de que en el cristianismo falten los fines «santos» es *mi* objeción contra sus medios. Solo fines *malos*: envenenamiento, calumnia, negación de la vida, el desprecio del cuerpo, la denigración y autodegradación del ser humano mediante el concepto de pecado, — *por consiguiente*, también sus medios son malos. — Yo leo con un sentimiento opuesto el Código de *Manu*, una obra incomparablemente espiritual y superior, de manera que nombrarla junto con la Biblia, aunque solo fuera en una única frase, ya sería un pecado contra el *espíritu*[261]. Eso se adivina enseguida: detrás de sí, *dentro de* sí ese Código tiene una verdadera filosofía, no meramente una judaína[262] maloliente a base de rabinismo y superstición, — incluso al psicó-

---

[259] Cfr. GD, Los «mejoradores» de la humanidad, 3 y la nota correspondiente.

[260] Cfr. GD, Los «mejoradores» de la humanidad, 5.

[261] Cfr. Evangelio según Mateo 12, 31-32, entre otros pasajes. Sobre el pecado contra el espíritu, cfr. MA, 190; WS, 165; M, Prólogo, 3, en OC III, 155, 418, 487; JGB, 52, GD, Sentencias y flechas, 34, y la nota correspondiente.

[262] Este término lo había utilizado el amigo de Nietzsche Carl von Gesdorff en una carta de 10 de julio de 1874, remitiéndose a Paul de Lagarde. Nietzsche también la utiliza en el fragmento postumo 11 [384] de 1887-1888, FP IV, 483 y nota correspondiente.

logo más exigente le da algo para morder[263]. *Sin* olvidar la cuestión capital, la diferencia fundamental con toda especie de Biblia: los estamentos *nobles*, los filósofos y los guerreros, mantienen con este Código su dominio sobre la multitud; valores nobles por todas partes, un sentimiento de perfección, un decir sí a la vida, un sentimiento triunfante de bienestar en sí mismo y en la vida, — el *sol* brilla sobre el libro entero. — Todas las cosas en que el cristianismo manifiesta su insondable vulgaridad, la procreación por ejemplo, la mujer, el matrimonio, aquí se tratan seriamente, con respeto, con amor y confianza[264]. ¿Cómo se puede realmente poner en las manos de niños y de mujeres un libro que contiene esta sentencia infame: «Por evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer y cada una tenga su marido: mejor es casarse que abrasarse»?[265] ¿Y se *tiene derecho* a ser cristiano mientras con el concepto de la *immaculata conceptio* [inmaculada concepción] la génesis del ser humano esté cristianizada, es decir, esté *manchada*?...[266]. Yo no conozco ningún libro en el que se le digan a la mujer tantas cosas delicadas y amables como en el Código de Manu; estos antiguos barbagrises y santos tienen una manera de ser atentos con las mujeres que quizá no se haya superado. «La boca de una mujer — se dice una vez — el pecho de una joven, la plegaria de un niño, el humo del sacrificio, son siempre puros». Otro pasaje: «no hay nada más puro que la luz del sol, la sombra de una vaca, el aire, el agua, el fuego y el aliento de una joven». Un último pasaje, — acaso también una mentira santa —: «todas las aberturas del cuerpo por encima del ombligo son puras, todas las de por debajo son impuras. Solo en una joven el cuerpo entero es puro»[267].

57[268].

La *no santidad* de los medios cristianos es sorprendida *in flagranti* cuando se contrasta de una vez el *fin perseguido por el cristiano* con el fin del Código de Manu, — cuando se expone esta máxima antítesis de fines a intensa luz. Al crítico del cristianismo no le queda más remedio que hacer *despreciable* al cristianismo[269]. — Un código de las características del de Manu surge como lo hace todo buen código: resume la experiencia, la astucia y la moral experimental de largos siglos, él saca la conclusión de eso, no crea nada más. La condición previa de una codifica-

---

[263] Cfr. GD, «Incursiones de un intempestivo», 13 y WA, 8.

[264] Cfr. el fragmento postumo 14 [202] de la primavera de 1888, FP IV, y la nota correspondiente.

[265] La cita combina el versículo 2 y las palabras finales del versículo 9 de 1 Corintios 7. En los versículos 8-9 de este capítulo 7 de su epístola, Pablo escribe: «A los no casados y a las viudas les digo que les es mejor permanecer como yo. Pero si no pueden guardar continencia, cásense, que mejor es casarse que abrasarse». Por contraste, cfr. el fragmento postumo 15 [21] de la primavera de 1888, FP IV, 632 y la nota correspondiente.

[266] Cfr. GD, Lo que debo a los antiguos, 4.

[267] Referencias a la lectura del citado libro de Jacolliot, como indican los fragmentos postumos 14 [200] y [202] de la primavera de 1888, FP IV, 609-610 y las notas correspondientes. C. Zittel también considera probable fuente lo que dice Victor Hugo en *Notre-Dame de Paris 1482*, París, 1831, Libro VII, 4, con explícita referencia a las enseñanzas de Manu y Zaratustra.

[268] Cfr. los fragmentos postumos 14 [213], [215] y [216] de la primavera de 1888, FP IV, 613-615 y las notas correspondientes.

[269] Cfr. GD, Los «mejoradores» de la humanidad, 3, así como el fragmento postumo 15 [24] de la primavera de 1888, FP IV, 633 y nota correspondiente.

ción de su especie es el discernimiento de que los medios de otorgar autoridad a una verdad adquirida de modo lento y laborioso son radicalmente distintos de los medios que se utilizarían para demostrarla. Un código no expone nunca la utilidad, las razones, la casuística existentes en la prehistoria de una ley: con eso precisamente perdería el tono imperativo, el «tú debes», el requisito para que se le obedezca. El problema se halla exactamente aquí. — En un cierto punto de la evolución de un pueblo, su capa social más circunspecta, es decir, la que más mira hacia atrás y hacia adelante, declara como concluida la experiencia según la cual se debe — es decir, se *puede* — vivir. Su meta pasa por llevarse a casa la cosecha más rica y más completa que sea posible de las épocas del experimento y de la *mala* experiencia. Por tanto, lo que ahora hay que impedir es, sobre todo, el todavía seguir experimentando, la persistencia del estado fluido de los valores, el examinar, escoger, hacer crítica de los valores *in infinitum* [hasta el infinito]. Contra esto se construye un doble muro: por un lado, la *revelación*, esto es, la afirmación de que la razón de aquellas leyes no es de procedencia humana, *no* se ha buscado y encontrado lentamente y con equivocaciones, sino que, como es de origen divino, es completa, es perfecta, no tiene historia, es un regalo, un milagro, ha sido simplemente comunicada... En segundo lugar, la *tradición*, esto es, la afirmación de que la ley ya ha existido desde épocas remotísimas, y que ponerla en duda es algo carente de piedad, un crimen contra los antepasados. La autoridad de la ley se fundamenta en las siguientes tesis: Dios la *dio*, los antepasados la *vivieron*. — La razón superior de semejante procedimiento se halla en el propósito de que la conciencia retroceda paso a paso de la vida reconocida como correcta (es decir, *probada* por una experiencia enorme y agudamente seleccionada): de modo que se consiga el perfecto automatismo del instinto, — este es el requisito de toda especie de maestría, de toda especie de perfección en el arte de la vida. Estatuir un código de la especie del de Manu significa conceder en adelante a un pueblo que llegue a ser maestro, que llegue a ser perfecto, — que ambicione el arte supremo de la vida. *Para eso se lo ha de hacer inconsciente*: este es el fin que persigue toda mentira santa. — El *orden de las castas*, la ley suprema, la ley dominante, no es más que la sanción de un *orden de la naturaleza*, de una legalidad de la naturaleza de primer rango, sobre la que no tiene poder ninguna arbitrariedad, ninguna «idea moderna». En toda sociedad sana se distinguen, condicionándose recíprocamente, tres tipos que fisiológicamente gravitan de maneras diferentes, cada uno de los cuales tiene su propia higiene, su propio ámbito de trabajo, su propia especie de sentimiento de perfección y de maestría. La naturaleza, *no* Manu, separa a los unos de los otros, a los preponderantemente espirituales, a los preponderantemente fuertes de músculos y de temperamento, y a los terceros, los que no destacan ni en lo uno ni en lo otro, los mediocres, — a los últimos los constituye como el gran número, a los primeros, como la selección. La casta suprema — yo la llamo *los poquísimos*[270] — tiene, como casta perfecta, también los privilegios de los poquísimos: de ellos forma parte el representar en la tierra la felicidad, la belleza, la bondad. Solo a las personas más espirituales les está autorizada la belleza, *lo* bello: solo en ellas la bondad no es debilidad. *Pulchrum est paucorum hominum*[271]: lo bueno es un privilegio[272]. Por el

270 Cfr. *supra*, AC, Prólogo y nota correspondiente.
271 Cfr. GD, «Lo que les falta a los alemanes», 5 y nota correspondiente.
272 Cfr. JGB, 43 y GM, III, 14.

contrario, nada les está menos autorizado que las feas maneras o una mirada pesimista, un ojo que *afee*, - o, en modo alguno, una indignación por el aspecto global de la cosas. La indignación es el privilegio de los chandalas; el pesimismo, igualmente. «*El mundo es perfecto*[273] — así habla el instinto de los más espirituales, el instinto que dice sí: la imperfección, lo que está *por debajo de* nosotros de toda especie, la distancia, el *pathos* de la distancia, el chandala mismo,todo ello forma parte también de esta perfección». Las personas más espirituales, en cuanto son las *más fuertes*, encuentran su felicidad allí donde otras encontrarían su declive: en el laberinto, en la dureza consigo mismos y con otros[274], en la prueba; su placer es el autodominio: en tales personas el ascetismo se convierte en naturaleza, en necesidad, en instinto. La tarea más difícil es para ellas un privilegio, jugar con cargas que aplastan a otros, una *distracción*... El conocimiento — una forma de ascetismo. — Son la especie más venerable de seres humanos: eso no excluye que sean también la más alegre y serena, la más amable. Ellos dominan, no porque quieran, sin porque *son*, no son libres de ser los segundos. — Los *segundos*: estos son los guardianes del derecho, los cuidadores del orden y de la seguridad, estos son los guerreros nobles, este es sobre todo el *rey* en cuanto la fórmula suprema de guerrero, juez y conservador de la ley. Los segundos son la ejecutiva de los más espirituales, lo más próximo de lo que a estos les corresponde, lo que a estos les quita todo lo *grosero* en el trabajo de dominar — son su séquito, su mano derecha, su mejor alumnado. — En todo esto, dicho sea una vez más, no hay nada de arbitrariedad, nada «hecho»; lo que es *de otra manera*, eso es algo que ha sido hecho, — entonces es cuando la naturaleza está hecha una infamia... El orden de las castas, el *orden jerárquico*, solamente formula la ley suprema de la vida misma, la separación de los tres tipos es necesaria para la conservación de la sociedad, para que sean posibles tipos superiores y supremos, la *no igualdad* de derechos es la primera condición para que haya derechos en absoluto[275]. — Un derecho es un privilegio. En su manera de ser cada cual tiene también su privilegio. No subestimemos los privilegios de los *mediocres*. La vida en su ascenso hacia la *altura* se hace cada vez más dura, — el frío aumenta, la responsabilidad aumenta. Una cultura elevada es una pirámide: solo puede mantenerse sobre una amplia base, tiene como condición previa, ante todo, una mediocridad consolidada de modo fuerte y sano. El trabajo manual, el comercio, la agricultura, la *ciencia*, la mayor parte del arte, en una palabra, el conjunto entero de las actividades profesionales, solo es plenamente compatible con una mediocridad en las capacidades y los deseos: entre las excepciones, esto mismo estaría desplazado, el instinto que es propio de esa mediocridad contradiría tanto al aristocratismo como al anarquismo. Hay una determinación de la naturaleza que hace que se sea una utilidad pública, una rueda, una función: *no* es la sociedad, sino la especie de *felicidad* de la que la mayoría es meramente capaz, lo que hace de ellos máquinas inteligentes. Para el mediocre es una felicidad ser mediocre; la maestría en una sola cosa, la especialidad, es un instinto natural. Para un espíritu más profundo sería completamente indigno ver ya una obje-

[273] Cfr. Za, III, «A mediodía».
[274] Cfr. FW, 26, OC III, 756, y JGB, 210.
[275] Cfr. GD, «Incursiones de un intempestivo», 48 y nota correspondiente.

ción en la mediocridad en sí misma. Esta es incluso la *primera* necesidad para que sea lícito que haya excepciones: una cultura elevada está condicionada por la mediocridad. Cuando la persona de excepción trata precisamente a los mediocres con más suavidad que a sí mismo y a sus iguales, esto no es meramente cortesía del corazón[276], — es sencillamente su *deber*... ¿A quién odio yo más que a nadie de entre la chusma de hoy día? A la chusma de los socialistas[277], a los apóstoles de los chandalas, a aquellos que con su pequeño ser socavan el instinto, el placer, el sentimiento de satisfacción del trabajador, — los que lo hacen envidioso, los que le enseñan la venganza... La injusticia no está nunca en derechos desiguales, está en la pretensión a derechos «*iguales*»... ¿Qué es *malo*? Pero si ya lo he dicho: todo lo que procede de la debilidad, de la envidia, de la *venganza*. — El anarquista y el cristiano son de una misma procedencia...[278].

58[279].

De hecho, marca una diferencia con qué fin se miente: si con ello se conserva o se *destruye*. Es lícito establecer una completa equiparación entre el *cristiano* y el *anarquista*: su fin, su instinto se dirigen solamente a la destrucción. La prueba de esta proposición se obtiene leyéndola simplemente en la historia: esta la contiene con horrorosa claridad. Si acabamos de conocer una legislación religiosa cuyo fin era «eternizar» la condición suprema para que la vida *prospere*, a saber, una gran organización de la sociedad, el cristianismo ha encontrado su misión en acabar precisamente con semejante organización *porque en ella la vida prosperaba*. Allí, el producto de la razón de largas épocas de experimento y de inseguridad debía invertirse en un provecho muy lejano y debía llevarse a casa una cosecha tan grande, tan rica, tan completa como fuera posible: aquí, a la inversa, la cosecha *se llenó de veneno* de un día para otro...[280]. Aquello que se mantenía en pie *aere perennius* [más duradero que el bronce][281], el *imperium romanum*, la forma de organización más grandiosa que se haya alcanzado hasta ahora en condiciones difíciles, en comparación con la cual todo lo anterior y todo lo posterior es fragmento, chapucería, diletantismo, — aquellos anarquistas santos consideraron una «piadosa devoción» destruir «el mundo», *es decir*, el *imperium romanum*, hasta que no quedó piedra sobre piedra, — hasta que pudieron dominarlo incluso los germanos y otros rústicos sin educación... El cristiano y el anarquista: ambos, *décadents*, ambos, incapaces de causar otro efecto que no sea disolvente, intoxicante, atrofiante, *vampirizante*, ambos, el instinto del *odio mortal* contra todo lo que se mantiene en pie, lo que se alza con grandeza, lo que tiene duración, lo que promete un futuro a la vida... El cristianismo fue el vampiro del

[276] Cfr. Goethe, *Las afinidades electivas* (1809), Segunda parte, Capítulo 5, expresión utilizada por Ottilie en su diario, de la que Nietzsche se sirve en diversos momentos, por ejemplo MA, 49, OC III, 101 y JGB, 122.

[277] Cfr. GD, Incursiones de un intempestivo, 34 y nota correspondiente.

[278] «El cristiano y el anarquista» es el título que tiene el aforismo de GD citado en la nota anterior.

[279] Este aforismo se apoya en la lectura del libro de E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, ed. cit., capítulo 31, 306-309 en especial.

[280] Probable alusión a la parábola bíblica que se halla en Evangelio según Mateo, 13, 24-25.

[281] Cfr. GD, Lo que tengo que agradecer a los antiguos, 1 y la nota correspondiente.

*imperium romanum*[282], – de un día para otro hizo desaparecer la enorme obra de los romanos, a saber, ganar el suelo para una gran cultura, para una cultura *que tiene tiempo*. — ¿Se sigue sin entender esto? El *imperium romanum* que nosotros conocemos, que la historia de la provincia romana nos enseña a conocer cada vez mejor[283], esa obra de arte de gran estilo que es digna de la máxima admiración, fue un comienzo, su construcción estaba calculada para poder *probarse* durante milenios, — ¡hasta hoy no se ha construido nunca de esa manera, ni siquiera se ha soñado nunca en construir en igual medida *sub specie aeterni*! — Esa organización era bastante sólida para soportar malos emperadores: a la casualidad de las personas no le es lícito tener algo que hacer en tales cosas, — *primer* principio de toda arquitectura grande. Pero no fue bastante sólida contra la especie de corrupción *más corrupta*, contra el *cristiano*... Este gusano oculto que en la noche, la niebla y la ambigüidad se acercaba furtivamente a todos los individuos y a cada uno de ellos le succionaba la seriedad para las cosas *verdaderas*, el instinto para las *realidades* en cuanto tales, esta banda cobarde, femenina y azucarada alienó paso a paso a las «almas», alejándolas de esta enorme construcción, — a aquellas valiosas naturalezas, a aquellas naturalezas virilmente nobles que en la causa de Roma sentían su propia causa, su propia seriedad, su propio *orgullo*. Los manejos subrepticios de los mojigatos, la opacidad de los conventículos, conceptos lúgubres como el de infierno, como el de sacrificio del inocente, como el de la *unio mystica* en el acto de beber la sangre, ante todo el fuego lentamente atizado de la venganza, de la venganza de los chandalas —*eso* consiguió el dominio sobre Roma, la misma especie de religión a la que ya Epicuro le había hecho la guerra en la forma de preexistencia que tuvo. Léase a Lucrecio para comprender *qué* es lo que combatió Epicuro, *no* el paganismo, sino «el cristianismo», quiero decir, la corrupción de las almas con el concepto de culpa, con el concepto de castigo y con el concepto de inmortalidad[284]. — Él combatió los cultos *subterráneos*, el entero cristianismo latente, — negar la inmortalidad fue ya entonces una verdadera *redención*[285]. — Y Epicuro habría vencido, en el Imperio Romano todo espíritu respetable era epicúreo: *entonces apareció Pablo*... Pablo, el odio de chandala hecho carne, hecho genio, contra Roma, contra «el mundo», el judío, el *eterno* judío *par excellence*... Lo que él adivinó fue cómo se podía provocar, con la ayuda del pequeño y sectario movimiento de los cristianos y al margen del judaísmo, un «incendio universal»[286], cómo se podía reunir, con el símbolo de «Dios en la cruz», a todo lo que estaba en la parte inferior, a todo lo clandestinamente rebelde, a la herencia entera de las intrigas anarquistas en el Imperio, para

---

282 Tesis y expresión de Renan en su ya citado *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, 589, que Nietzsche volverá a utilizar en *infra*, AC, 59 y 62.

283 A. Orsucci ha indicado aquí la huella de la lectura de otro libro de E. Renan, *Les apotres*, Paris, 1886, 310.

284 Nietzsche leyó *De rerum natura* del poeta y pensador romano a través de la notable mediación de F. A. Lange en su ya citada obra *Geschichte des Materialismus*, cuya interpretación de Lucrecio se percibe en esta frase. Otras referencias al poeta se encuentran en GT, 1, OC I, 338 y M, 72, OC III, 527 y nota correspondiente.

285 Cfr. el aforismo de M citado en la nota anterior, así como los fragmentos postumos 11 [281] y [295] de 1887-1888 y 16 [15] de la primavera-verano de 1888, FP IV, 436-437, 441-442, 673 y las notas correspondientes.

286 Posible alusión a Heráclito, cfr. DK B 31, por ejemplo, una tesis que Nietzsche expone en PHG, 6, OC I, 589 en especial.

conseguir un poder enorme. «La salvación viene de los judíos». — El cristianismo como fórmula para sobreexceder a los cultos subterráneos de toda especie, los de Osiris, los de la Gran Madre, los de Mitra[287], — *y* para reunirlos: el genio de Pablo consiste en haber sabido ver esto. Su instinto era en esto tan seguro que, con una despiadada violencia contra la verdad, le puso en la boca al «salvador» de su invención, y no solo en la boca, las representaciones con las que aquellas religiones de chandalas fascinaban — y de ese salvador *hizo* algo que incluso un sacerdote de Mitra podía entender... Este fue su instante de Damasco: él captó que le era *necesaria* la fe en la inmortalidad para desvalorar «el mundo», que el concepto de «infierno» llegaría a dominar sobre Roma, — que con el «más allá» se *mata la vida*... Nihilista y cristiano [*Nihilist und Christ*]: ambas palabras tienen la misma rima, no solo tienen la misma rima...

## 59.

El trabajo entero del mundo antiguo, *en vano*: no tengo palabras para expresar mi sentimiento ante algo tan monstruoso. — Y si se considera que ese trabajo era una preparación, que justamente se acababa de colocar con granítica autoconciencia la infraestructura para un trabajo de milenios, el *sentido* entero del mundo antiguo, ¡en vano!... ¿Para qué los griegos?, ¿para qué los romanos? — Todos los requisitos de una cultura docta, todos los *métodos* científicos ya estaban allí, ya estaba consolidado el gran arte, el incomparable arte de leer bien — este requisito de la tradición de la cultura, de la unidad de la ciencia; la ciencia de la naturaleza, en unión con la matemática y la mecánica, se hallaba en el mejor de los caminos, — ¡el *sentido de los hechos*, el último y más valioso de todos los sentidos, tenía sus escuelas, su antigua tradición ya de siglos! ¿Se entiende esto? Se había encontrado todo lo *esencial* para poder ponerse a trabajar: — los métodos, esto hay que decirlo diez veces, *son* lo esencial, también lo más difícil, incluso lo que durante más tiempo tiene en su contra los hábitos y las desidias. Lo que hoy nosotros, con indecible autodominio — pues todos nosotros todavía tenemos de algún modo en el cuerpo los instintos malos, los instintos cristianos, — nos hemos vuelto a conquistar, la mirada libre ante la realidad, la mano precavida, la paciencia y la seriedad en lo más pequeño, la entera *probidad* en el conocimiento — ¡eso ya estaba allí!, ¡hace ya más de dos milenios! ¡*Y* a ello hay que añadir el tacto y el gusto buenos, finos! ¡*No* como adiestramiento del cerebro! ¡No como formación «alemana» con ademanes de rústicos sin educación! Sino como cuerpo, como gesto, como instinto, — como realidad, dicho en una sola palabra... ¡*Todo, en vano*! ¡De un día para otro, nada más que un recuerdo! — ¡Los griegos! ¡Los romanos! La nobleza del instinto, el gusto, la investigación metódica, el genio de la organización y la administración, la fe, la *voluntad* de futuro para el ser humano, el gran sí a todas las cosas, visible como el *imperium romanum*, visible a todos los sentidos, el gran estilo, ya no meramente arte, sino convertido en realidad, en verdad, en *vida*... — ¡Y, de un día para otro, enterrado, no a causa de un accidente de la naturaleza! ¡Pisoteado, no por los germanos y otras gentes de pies pesados! ¡Sino cubierto de oprobios por vampiros astutos,

[287] Estos cultos están descritos por Renan en *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, ed. cit., 569-579.

sigilosos, invisibles, anémicos! ¡No vencido, — solo succionado!... ¡La oculta sed de venganza, la pequeña envidia, *dueñas* de la situación! Todo lo miserable, lo que sufre a causa de sí mismo, lo desquiciado por malos sentimientos, el entero *mundo convertido en guetto* [gueto] del alma, ¡de un solo golpe, *en lo más alto*! — — Basta con leer a cualquier agitador cristiano, a san Agustín[288], por ejemplo, para comprender, para *oler* qué índole de fulanos tan sucios han llegado así a lo más alto. Se engañaría por entero y por completo a sí mismo quien presupusiera cualquier falta de entendimiento en los dirigentes del movimiento cristiano: — ¡oh, son astutos, astutos hasta la santidad, esos señores padres de la Iglesia! Lo que les falta es algo completamente diferente. La naturaleza los ha descuidado, — se olvidó de darles una modesta dote de instintos respetables, de instintos decentes, de instintos *limpios*... Dicho sea entre nosotros, ni siquiera son hombres... Cuando el Islam desprecia al cristianismo, tiene mil veces derecho a hacerlo: el Islam tiene como requisito hombres...[289].

60[290].

El cristianismo nos ha privado de la cosecha de la cultura antigua, posteriomente nos ha vuelto a privar de la cosecha de la cultura del *Islam*. El maravilloso mundo de la cultura mora de España, que en el fondo es más afín a *nosotros*, que habla a nuestro sentido y a nuestro gusto más que Roma y Grecia, fue *pisoteado*— no digo por qué tipo de pies — ¿por qué?, ¡porque ese mundo debía su surgimiento a instintos nobles, a instintos viriles, porque decía sí a la vida incluso con las suntuosidades raras y refinadas de la vida mora!... Los cruzados combatieron posteriormente algo, ante lo cual mejor les hubiera convenido tenderse en el polvo[291], — una cultura frente a la cual incluso nuestro siglo XIX tendría derecho a encontrarse a sí mismo muy pobre, muy «tardío». — Evidentemente, ellos querían hacer botín: el Oriente era rico... ¡Seamos, en efecto, imparciales! Las cruzadas — piratería superior, ¡nada más! — La nobleza alemana, nobleza vikinga en el fondo, estuvo así en su elemento: la Iglesia sabía demasiado bien con qué *ganar*se a la nobleza alemana... La nobleza alemana, siempre los «suizos» de la Iglesia, siempre al servicio de todos los malos instintos de la Iglesia, — pero *bien pagada*... ¡Que la Iglesia haya hecho su guerra de enemistad mortal contra todo lo que hay de noble sobre la tierra precisamente con la ayuda de espadas alemanas, de la sangre y el coraje alemanes! En este punto hay una gran cantidad de cuestiones dolorosas. La nobleza alemana está prácticamente *ausente* de la historia de la cultura superior: se adivina la razón... Cristianismo, alcohol — los dos *grandes* medios de corrupción...[292]. En sí, no debería haber elección, ciertamente,

[288] Cfr. FW, 359, OC III, 877; JGB, 50 y 200; y la importante carta a F. Overbeck de 31 de marzo de 1885, CO V, 56.

[289] Cfr. el fragmento postumo 14 [180] de la primavera de 1888, FP IV, 598 y nota correspondiente.

[290] La fuente principal de este aforismo es el ya citado Tercer cuaderno de la obra *Skizzen und Vorarbeiten* de J. Wellhausen. El fragmento postumo 21 [1] del otoño de 1888 depende de lo que F. Overbeck le escribió en carta del 12 de septiembre de ese año, cfr. FP IV, 737 y nota correspondiente.

[291] Cfr. GM, III, 24.

[292] Cfr. GD, «Lo que les falta a los alemanes», 2 y la nota correspondiente.

entre el Islam y el cristianismo, como tampoco entre un árabe y un judío. La decisión viene dada, nadie es libre aquí de elegir. O se *es* un chandala o *no* se lo es... «¡Guerra sin cuartel contra Roma! Paz, amistad con el Islam»: así lo sintió, así *actuó* aquel gran espíritu libre, el genio entre los emperadores alemanes, Federico II[293]. ¿Cómo? ¿Ha de ser un alemán antes un genio, antes un espíritu libre, para sentir de una manera *decente*? — Yo no comprendo cómo un alemán haya podido sentir de una manera *cristiana*...

61.

Aquí es necesario tocar un recuerdo, todavía cien veces más penoso para los alemanes. Los alemanes han privado a Europa de la última gran cosecha de cultura que Europa pudo llevarse a casa, — la del *Renacimiento*[294]. ¿Se entiende por fin, se *quiere* entender *qué* fue el Renacimiento? *La transvaloración de los valores cristianos*, la tentativa, emprendida con todos los medios, con todos los instintos, con todo el genio, de llevar a la victoria a los valores *opuestos*, los valores *nobles*... Hasta ahora solo ha habido *esta* gran guerra, hasta ahora no ha habido ningún cuestionamiento más decisivo que el del Renacimiento, — *mi* cuestión es su cuestión —: ¡tampoco ha habido nunca una forma de *ataque* que se haya realizado de manera más radical, más directa, más estricta en todo el frente y contra el punto central! Atacar en el sitio decisivo, en la sede misma del cristianismo, poner aquí en el trono los valores *nobles*, quiero decir *intro*ducirlos en los instintos, en las necesidades y apetitos más básicos de los que estaban sentados allí mismo... Ante mí yo veo una *posibilidad* de una magia y un incentivo multicolor completamente supraterrenales: — me parece que resplandece en todos los escalofríos de refinada belleza, que en ella actúa un arte tan divino, tan demoníacamente divino, que en vano se buscará en milenios una segunda posibilidad semejante; yo veo un espectáculo tan lleno de sentido, tan maravillosamente paradójico a la vez, que todas las divinidades del Olimpo habrían tenido un motivo para una carcajada inmortal — *Cesare Borgia como papa*...[295]. ¿Se me entiende?... Pues bien, *eso* hubiera sido la victoria que hoy solo *yo* ansío—: ¡con eso estaba *suprimido* el cristianismo! — ¿Qué ocurrió? Un monje alemán, Lutero, fue a Roma. Este monje, con todos los instintos de sed de venganza de un sacerdote fracasado en el cuerpo, se indignó en Roma *contra* el Renacimiento... En lugar de comprender con la más profunda gratitud la enormidad que había sucedido, la superación del cristianismo en su propia *sede*, — de este espectáculo su odio solamente supo extraer su propio alimento. Un individuo religioso sola-

[293] Cfr. JGB, 200; EH, «Así habló Zaratustra», 4; y los fragmentos postumos, 34 [97] y [148], y 35 [66] de 1885, FP III, 736, 747, 789; y 11 [153] de 1887-1888, FP IV, 410-11 y la nota correspondiente. La visión nietzscheana de este emperador alemán procede del libro de 1860 *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* de J. Burckhardt, del que Nietzsche tenía ejemplares de la edición de Leipzig de 1869; del ya citado libro sobre la historia del materialismo de F. A. Lange, así como de Émile Gebhardt, *Études meridionales: La renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, Paris, 1887, que también tenía en su biblioteca.

[294] Sobre el Renacimiento y la Reforma, así como sobre César Borja, cfr. GD, Incursiones de un intempestivo, 37 y las notas correspondientes.

[295] Esta idea, que procede del citado libro sobre el Renacimiento italiano de J. Burckhardt (Primera sección, capítulo 10), también se halla en la carta a G. Brandes de 20 de noviembre de 1888, CO VI, 298 y nota correspondiente.

mente piensa en sí mismo. – Lutero vio la *corrupción* del papado, mientras que lo que se podía tocar era justamente lo contrario: ¡la antigua corrupción, el *peccatum originale*, el cristianismo ya no estaban sentados en la silla del papa! ¡Sino que en su lugar estaba la vida! ¡Estaba el triunfo de la vida! ¡Estaba el gran sí a todas las cosas elevadas, bellas, atrevidas!... Y Lutero *restauró de nuevo a la Iglesia*: la atacó... El Renacimiento — ¡un acontecimiento sin sentido, un gran *en vano*! — ¡Ay, estos alemanes, lo que nos han costado ya! En vano — eso ha sido siempre la *obra* de los alemanes. — La Reforma; Leibniz; Kant y la llamada filosofía alemana; las guerras de liberación[296]; el *Reich*[297] — cada vez un en vano para algo que ya existía, para algo *irrecuperable*... Son *mis* enemigos, lo confieso, estos alemanes: en ellos desprecio toda especie de suciedad en los conceptos y en los valores, de *cobardía* ante todo honesto sí y todo honesto no. Desde hace casi un milenio, ellos han enmarañado y embrollado todo lo que han tocado con sus dedos, ellos tienen sobre la conciencia todas las medianías — ¡las tres octavas partes! — de las que Europa está enferma, — tienen también sobre la conciencia la especie más sucia de cristianismo que existe, la más incurable, la más irrefutable, el protestantismo... Si no se consigue acabar con el cristianismo, de ello serán culpables los *alemanes*...

## 62.

— Con esto he llegado al final y dicto mi sentencia. Yo *condeno* al cristianismo, yo presento contra la Iglesia cristiana la más terrible de todas las acusaciones que jamás un acusador ha tenido en la boca. Ella es para mí la máxima de todas las corrupciones concebibles, ella ha tenido la voluntad de realizar incluso la última de las corrupciones posibles. La Iglesia cristiana no ha dejado nada intacto con su corrupción, ella ha hecho de todo valor un no valor, de toda verdad, una mentira, de toda probidad, una bajeza del alma. ¡Que alguien todavía se atreva a hablarme de sus bendiciones «humanitarias»! *Suprimir* cualquier estado de necesidad iba contra su utilidad más profunda, — ella ha vivido de estados de necesidad, ella ha *creado* estados de necesidad para eternizarse *a sí misma*... El gusano del pecado, por ejemplo: ¡con ese estado de necesidad comenzó la Iglesia a enriquecer a la humanidad! — La «igualdad de las almas ante Dios», esa falsedad, ese *pretexto* para las *rancunes* [rencores] de todos los de sentimientos bajos, esa materia explosiva de concepto que finalmente se ha convertido en revolución, en idea moderna y principio de decadencia del entero orden de la sociedad — es dinamita *cristiana*... ¡Bendiciones «humanitarias» del cristianismo! ¡Sacar por adiestramiento de la *humanitas* una autocontradicción, un arte de la autodeshonra, una voluntad de mentira a toda costa, una aversión, un desprecio de todos los instintos buenos y sinceros! — ¡Estas serían para mí las bendiciones del cristianismo! — El parasitismo como *única* praxis de la Iglesia; con su ideal de anemia, con su ideal de «santidad», bebiendo hasta la útima gota toda

[296] Cfr. GD, «Lo que les falta a los alemanes», 4 y la nota correspondiente.

[297] Nietzsche se refiere al II° Reich, surgido de la victoria en la guerra franco-alemana de 1870-1871 y la proclamación de Guillermo I como emperador. Las críticas del filósofo a este Imperio atraviesan su obra, desde la *Primera* de sus *Consideraciones Intempestivas* (OC I, 641-694) hasta GD, «Incursiones de un intempestivo», 39 y la carta a F. Overbeck de 18 de octubre de 1888 (CO, VI, 274-275), por citar algunos ejemplos significativos.

sangre, todo amor, toda esperanza de vida; el más allá como voluntad de negación de toda realidad; la cruz como signo de reconocimiento de la conjura más subterránea que ha habido nunca, — contra la salud, la belleza, la buena constitución, la valentía, el espíritu, la *bondad* del alma, *contra la vida misma*...

Yo quiero escribir esta eterna acusación contra el cristianismo en todas las paredes, allí donde haya paredes disponibles, — tengo letras para hacer que vean incluso los ciegos... Yo llamo al cristianismo la única gran maldición, la única gran corrupción muy íntima, el único gran instinto de venganza, para el que no hay ningún medio que sea bastante venenoso, bastante secreto, bastante subterráneo, bastante *pequeño*, — yo lo llamo la única ignominia inmortal de la humanidad...

¡Y se cuenta el *tiempo* desde el *dies nefastus* en el que comenzó esta fatalidad, — desde el *primer* día del cristianismo! — *¿Por qué no, mejor, desde su último día?— ¿Desde hoy?*[298] —¡Transvaloración de todos los valores!...

[298] Como dicen el final del Prólogo a GD, EH, Crepúsculo de los ídolos, 3 y el inicio de *infra* AC, Ley sobre el cristianismo, ese día es el 30 de septiembre de 1888, día en el que finalizó la redacción de AC, primero concebido como el libro primero de la *Transvaloración de todos los valores*, y luego como toda ella.

# LEY CONTRA EL CRISTIANISMO.[1]

Promulgada el día de la salvación, el primer día del año uno (— el 30 de septiembre de 1888 de la falsa cronología)[2]

*Guerra a muerte al vicio: el vicio es el cristianismo*

*Artículo pimero.* —Viciosa es toda especie de contranaturaleza. La especie más viciosa de ser humano es el sacerdote: él *enseña* la contranaturaleza. Contra el sacerdote no se tienen razones, se tiene el presidio.

*Artículo segundo.* —Toda participación en un oficio divino es un atentado a la moralidad pública. Se debe ser más duro con los protestantes que con los católicos, más duro con los protestantes liberales que con los de estricta observancia. Lo criminal en el hecho de ser cristiano aumenta en la medida en que uno se aproxima a la ciencia. El criminal de los criminales es, por tanto, el *filósofo*.

*Artículo tercero.* — El lugar maldito en el que el cristianismo ha incubado sus huevos de basilisco deberá ser arrasado y, como un lugar *infame* de la tierra, será el horror para toda la posteridad. En él se deberán criar serpientes venenosas.

*Artículo cuarto.* —La predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturaleza. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de la misma con el concepto de «impuro» es el auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida[3].

*Artículo quinto.* —Comer con un sacerdote en una misma mesa será motivo de expulsión: con ello uno se excomulga de la sociedad honrada. El sacerdote es

---

[1] El hecho de que Nietzsche escribiera el texto de esta Ley en un folio numerado que contenía en el dorso un pasaje de EH provocó debates sobre si pertenecía a EH o a AC, pero hay argumentos que avalan lo segundo, por ejemplo, el fragmento 22 [10] de septiembre-octubre de 1888, FP IV, 744-745 y nota correspondiente, o el borrador de la carta a G. Brandes de comienzos de diciembre de 1888, CO VI, 312-314.

[2] Sobre la enorme importancia de su obra, capaz de inaugurar una nueva cronología, Nietzsche se había expresado en varios textos epistolares, por ejemplo, en las cartas a C. G. Naumann y a P. Deussen de 26 de noviembre, el borrador de la carta a G. Brandes citado en la nota anterior, y el borrador de la carta a H. Zimmern de 8 de diciembre de 1888, CO VI, 304, 305, 312 y 322.

[3] Cfr. EH, «Por que escribo libros tan buenos», 5 y NW, «Wagner como apóstol de la castidad».

*nuestro* chandala[4], — se deberá excluirlo del trato social, matarlo de hambre, arrojarlo a toda especie de desierto.

*Artículo sexto.* —Se deberá llamar a la historia «sagrada» con el nombre que se merece, el de historia «maldita»; se deberá usar las palabras «Dios», «salvador», «redentor», «santo», como insultos, como signos para criminales.

*Artículo séptimo.* —El resto se sigue de aquí.

*El Anticristo*[5]

[4] Cfr. GD, Incursiones de un intempestivo, 45 y el fragmento postumo 15 [44] de la primavera de 1888, FP IV, 644.

[5] Son varios los pasajes del legado nietzscheano en el que el filósofo presenta su persona o su obra con esta fórmula polisémica de procedencia bíblica (cfr. Primera carta de Juan, 2, 18 y 22; 4, 3; Segunda carta de Juan, 7), que, por escribirse en mayúscula los substantivos en alemán, se puede referir tanto a este enemigo por antonomasia del cristianismo, *el Anticristo*, figura que ha sido concebida e identificada de difentes modos a lo largo de la historia, como a *cualquier anticristiano*, a cualquier persona que critique aspectos de esa religión. Cfr. JGB, 256; GT, Ensayo de autocrítica, 5, OC I, 334; EH, Por qué escribo libros tan buenos, 2; carta a M. von Meysenbug de 3/4 de abril de 1883 y carta a F. Overbeck de 26 de agosto de 1883, CO IV, 343 y 405; borrador de carta a O. von Bismarck de comienzos de diciembre, carta a F. Avenarius de 22 de diciembre y borrador de carta a C. Wagner del 25 de diciembre de 1888, CO VI, 315, 348 y 353.

# ECCE HOMO

*Cómo llega uno a ser lo que es*

# PREFACIO

El último año de vida lúcida de Nietzsche es un año de intensa y fructífera actividad. En apenas ocho meses, de mayo a diciembre de 1888, compone *El caso Wagner*, *Crepúsculo de los ídolos, El Anticristo*, los *Ditirambos de Dioniso*, *Nietzsche* contra *Wagner* y *Ecce homo*. Parece como si, junto a los delirios de grandeza y las esperanzas en un imparable ascenso de su fama, Nietzsche presintiera vagamente que el final está cerca, que el derrumbe psíquico —que al fin sobrevendrá en los primeros días de enero de 1889 y lo sumirá para siempre en la demencia— está a punto de irrumpir fatalmente en el curso de los acontecimientos. Sea por el motivo que fuere, tras haber dedicado los años de 1886 y 1887 a publicar dos de sus obras mejor acabadas, *Más allá del Bien y del Mal* y *La genealogía de la moral*, y a reeditar buena parte de sus libros anteriores con nuevos prólogos elaborados expresamente para la ocasión, Nietzsche se muestra decidido a añadir un grado más de intensidad a su afán de ponerse en claro y evidenciar al mundo la magnitud de su cometido. Su voluntad de presentarse en escena de una manera más efectista, con un explícito llamado a la acción y con una conciencia superior del alcance de su diagnóstico sobre el nihilismo europeo, en cuanto anticipo y detonante de las dramáticas convulsiones que el siglo venidero estaba llamado a experimentar, reorienta el sentido de sus últimos trabajos[1]. Poco a poco, aquel proyecto difusamente acariciado de lograr una obra sistemática, donde los temas fundamentales de su filosofía —eterno retorno, superhombre, voluntad de poder, nihilismo y muerte de Dios— aparecieran debidamente estructurados, se va viendo desplazado por objetivos puntuales, por concreciones estratégicas de los diversos aspectos de su réplica a la decadencia del presente y la «mentira de milenios». A finales de verano de 1888, entre agosto y septiembre, abandona el plan de *La voluntad de poder*, reorganiza materiales del manuscrito principal y de esa redistribución surge, primero, un compendio de sus «*heterodoxias* filosóficas más esenciales»[2], *Crepúsculo de los ídolos*, y luego, en tan solo nueve días, la culminación de su crítica del cristianismo, *El Anticristo*, pensado en principio solo como primera entrega de la *Transvaloración* y finalmente identificado con su totali-

[1] En ellos, no obstante, apenas si hay avances filosóficos significativos. Como planteamiento más innovador del último Nietzsche quedan así esos fragmentos postumos de 1887, en los que una concepción energetista de la voluntad de poder va dando paso a una concepción más *hermenéutica*, en la que se ponen en cuestión radical las nociones metafísicas de «ser», «sustancia» o «sujeto» y, por consiguiente, la noción misma de «voluntad», que todavía en JGB aparece en ocasiones con cierto resabio schopenhaueriano.

[2] Carta a Peter Gast de 12 de septiembre de 1888 (CO, VI, carta n.º 1105, p. 246).

dad[3]. La fecha de su finalización adquiere un valor simbólico para él: ese 30 de septiembre data su «Ley contra el cristianismo», añadida como cierre del libro, proponiendo que a partir de ella empiecen a contar los días de una nueva era de la humanidad. La proverbial audacia del pensamiento nietzscheano, acompañada siempre con maestría inigualable de una retórica provocadora, llena de seducciones y juegos de sentido, comienza a confundirse aquí con formulaciones hiperbólicas, acaso premonitorias del delirio.

En este contexto se sitúa *Ecce homo*, esa genial e impresionante autobiografía, uno de los productos más extraordinarios dentro del género y, probablemente, el más singular de los escritos nietzscheanos. En él, Nietzsche no se limita a hacer un recuento de su pasada trayectoria vital e intelectual, reinterpretándola a la luz de un presente liberado de viejos errores, maestros, cadenas y enfermedades, tal como había hecho en ocasiones anteriores. Nos relata con concisión y precisión admirables el germen, la atmósfera, el sentido de cada uno de sus libros; nos emociona con el relato de la soledad en que ha transcurrido casi toda su existencia; nos sorprende con su detallado catálogo de preferencias en cuanto a clima, alimentación, lugares y recreaciones; nos irrita con sus reiteradas autoalabanzas y, en fin, nos descoloca con su enfática proclama histórico-universal. Ya en su arranque, el tono adoptado resulta tan apocalíptico, que inevitablemente el discurso suena a despedida, a testamento: es el tono de alguien que contempla la integridad de su existencia y, en el momento supremo, convencido de que su destino es inmenso, de que su ideario ha de partir la historia de la humanidad en dos, pero sabedor también de que, precisamente por tratarse de una verdad tan insoportable, aún no se halla en condiciones de ser comprendida, opta por exponerse él mismo, alegre mensajero de la buena nueva, al completo y sin reservas, por abrir los portones y ventanas de su espíritu de par en par, sajarse en vida y descuartizarse como un Dioniso para que, al otear de reojo, entre horrorizados y fascinados, sus entrañas, sus contemporáneos puedan atisbar ahí una inesperada promesa de futuro. *Ecce homo*: «He aquí al hombre», nos dice, repitiendo las palabras del Evangelio[4].

Conviene además ser especialmente cauto a la hora de establecer las coordenadas biográficas e histórico-filológicas de este texto[5], sobre el que tanta sobreinterpretación ha caído debido no solo a las peculiares circunstancias de su gestación, sino también a las de su transmisión y conservación, hasta que en 1908 Elisabeth Förster-Nietzsche, una vez manipulado el manuscrito a conveniencia de su pacata «virtud naumburguesa», autorizó a que viera por fin la luz en una lujosa edición,

[3] Cfr. v.g. las cartas que Nietzsche escribe a principios de diciembre a Georg Brandes o Helen Zimmer (CO, VI, 1170, 1180).

[4] Estas son, en la traducción del pasaje ofrecida en la Vulgata latina (Evangelio de Juan, 19: 5), las palabras pronunciadas por Poncio Pilato cuando mostró a Jesús ante la multitud hostil, dejando en sus manos la decisión sobre su condena o liberación. Como hiciera en *Así habló Zaratustra*, Nietzsche construye aquí su texto con reiteradas alusiones a la Biblia, invirtiendo o ironizando su sentido. Ya había empleado la expresión como título del penúltimo poema de su «Broma, astucia y venganza», *Preludio en rimas alemanas* a *La Gaya ciencia* (OC, III, 737).

[5] Para las referencias biográficas, vid. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche, III, Los diez años del filósofo errante*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza, 1985, pp. 523-532 y *IV: Los años de hundimiento*, pp. 9-39. Para la contextualización histórico-filológica, vid. KSA, 14, 454-512. En las notas a nuestra edición señalamos los datos más relevantes sobre las modificaciones sufridas por el texto (vid. nota siguiente).

con diseño modernista de portada a cargo de Henry van de Velde[6]. En el breve fragmento que aparece inserto entre el prólogo y el primer capítulo, Nietzsche afirma haberlo concebido el mismo día de su cuadragésimo cuarto cumpleaños, esto es, el 15 de octubre de 1888, en ese «día perfecto» en que resolvió recapitular el camino recorrido y «contarse la vida a sí mismo». Parte sustantiva del libro corresponde, pues, al momento en que *El Anticristo* y *Crepúsculo de los ídolos* acaban de concluirse. De hecho, Nietzsche desgaja del *Crepúsculo* un apartado para trasladarlo a este nuevo libro. Ese rasgo bien característico de su proceso creativo, donde no es fácil establecer nítidas delimitaciones entre las diferentes obras, que se suceden en un flujo discursivo ininterrumpido, se hace ahora tan insistente, que amenaza con borrar toda frontera, sumiendo de paso al filósofo en una constante indecisión respecto al orden de publicación de sus últimos trabajos. En las tres semanas siguientes redacta *Ecce homo*, dándolo por terminado el 4 de noviembre. Dos días después escribe a su editor, C. G. Naumann, pidiéndole una prueba tipográfica de imprenta para editar de inmediato lo que aún considera entonces que ha de ser una especie de «extenso prólogo»[7] a la *Transvaloración*.

Pero conforme el estado de euforia y fuerte tensión psíquica se va apoderando de Nietzsche, la necesidad de condensación simbólica de su combate contra la moral cristiana se agudiza. «Dioniso contra el Crucificado», sí, como se lee de forma reiterada en el último capítulo de *Ecce homo*; pero también contra uno de sus últimos y más sibilinos valedores, enmascarado tras una metafísica del arte y un pasado presuntamente revolucionario. Así pues: *Nietzsche contra Wagner.* El libro concluido durante la pasada primavera, *El caso Wagner*, ha sido malinterpretado por completo, colige Nietzsche de los comentarios del editor de la revista *Kunstwart*, Ferdinand Avenarius, en respuesta a la reseña laudatoria publicada ahí por Heinrich Köselitz (Peter Gast). De manera que es preciso demostrar cuanto antes que su oposición al wagnerismo no es una ocurrencia tardía, como suponen Avenarius y otros muchos, sino que viene de lejos y constituye en verdad la quintaesencia de su rechazo general al idealismo más mixtificador y a su ascético desprecio de los valores que dicen sí a la vida. Nietzsche recopila fragmentos de sus escritos anteriores y los ordena con prontitud para este otro libro. Como le anuncia a Peter Gast el 16 de diciembre, acaba de enviarle el nuevo manuscrito a Naumann, pidiéndole que lo tenga dispuesto antes de *Ecce homo*, ya que entretanto, pese a sus intentos con Strindberg o Helen Zimmer, no encuentra traductores para un texto que, en su propósito original, debía aparecer a la vez en alemán, francés e inglés, a fin de causar el mayor impacto. Por el momento, esta «caracterización de antípodas» que es *Nietzsche contra Wagner* se antepone al *Ecce homo*. Al fin y al cabo, argumenta, ya no escribe ninguna frase en la que no aparezca él totalmente en

[6] Al tener noticia del colapso de su amigo, Peter Gast se hizo con los textos que obraban en poder del editor, Naumann, entre ellos con el manuscrito de *Ecce homo*, realizando una copia en limpio. Fue Gast el primero que eliminó algunos pasajes y reelaboró otros para hacer el texto más «aceptable» de cara a una publicación. Por su parte, Elisabeth Förster-Nietzsche hizo desaparecer un folio del capítulo «Por qué soy tan sabio», con importaciones correcciones de Nietzsche, en el que este se despachaba a gusto con su madre y con ella. Durante sesenta años, desde la primera edición de *Ecce homo* a cargo de Raoul Richter, que se basó en el manuscrito censurado y mutilado por Elisabeth, todas las ediciones aparecieron con estas alteraciones. Aun así, gracias a la copia que hizo Gast se pudo salvar este folio, redescubierto en el Archivo de Weimar y restituido a partir de la edición Colli-Montinari en 1969.

[7] Carta de 6 de noviembre de 1888 (CO. VI, n.º 1139, p. 283).

primer plano, por lo que también esta antítesis para psicólogos puede servir para comprenderle, bien puede valer como *la gran via*[8]...

Lo cierto es, sin embargo, que, mientras redacta estos dos últimos escritos, Nietzsche comienza a mostrar signos cada vez más acusados de estar perdiendo el rumbo[9]. Su filosofía no experimenta novedad teórica en estos meses finales, sino más bien una intensificación de su acento, de su *pathos*, modulado como nunca por el componente autobiográfico. La fuerza expresiva alcanza una tonalidad inédita, extravagante a veces, si bien Nietzsche se muestra todavía plenamente capaz de controlar y dar el debido acabado a su escritura filosófica. No cabe decir lo mismo de sus actos cotidianos. Una extraña hiperemotividad le hace reaccionar de modo desproporcionado a casi todo lo que ocurre a su alrededor, ya se trate de acontecimientos de importancia o de meras minucias. El cielo despejado de Turín, la habitación soleada de su pensión, la frutera que le vende las uvas más dulces, la cocina piamontesa, los comensales que le confunden con un aristócrata polaco, todo eso le despierta sentimientos de jovialidad y vitalidad desbordante. Le conmueven también los juicios al criminal parisino Prado y al amante despechado Chambige, el sepelio del Conde Robilant, la muerte del príncipe de Carignano o la del arquitecto de la gran torre turinesa, Alessandro Antonelli... Y, por encima de todo, le alarman las grandes sombras que ve cernirse en la política del momento, con el ascenso de los nacionalismos, el antisemitismo, los afanes imperialistas de la dinastía Hohenzollern o la incorporación de Italia a esa Triple Alianza promovida por Bismarck para aislar a Francia y reforzar al *Reich*... Su obsesión por causar efecto, por hacer llamamientos para promover «la gran política», son también reacciones al modo en que se ve urgido por estas circunstancias. Los diferentes planos de realidad se funden y arremolinan en un carrusel, provocando en ocasiones fantaseos delirantes, pero también, con frecuencia, dando paso a una lucidez imprevista: «Ahora no consigo discernir a veces para qué debería acelerar en exceso la trágica catástrofe de mi vida, que comienza con *Ecce*», le confiesa a Gast en la citada carta de 16 de diciembre.

Nietzsche no deja de percatarse de que algo está cambiando en él. Seguramente, la propia euforia y las soluciones de bromuro que toma como tranquilizantes desde hace días no contribuyen a que pueda discernir con claridad de qué se trata; prefiere interpretarlo como una especie de transfiguración; prefiere hacer de todo ello una prueba suprema de su *amor fati*, asintiendo a la irrupción de ese otro extraño huésped en su mente. Aun así, cabe decir que, posiblemente, más allá de desquiciados pronunciamientos de última hora, la más impresionante demostración de la verdadera capacidad de autosuperación de este noble espíritu, tan herido de soledad y enfermedad, sea la manera portentosa, verdaderamente genial, en que alcanza a convocar en este escrito todos esos fantasmas y conjura su sinrazón, incorporándolos al dispositivo crítico de una filosofía como no ha habido otra igual en la tierra.

---

[8] Cfr. CO, VI, carta 1192, pp. 334-335.

[9] El envío de pruebas de imprenta de una y otra obra por parte del editor hará que Nietzsche siga cambiando de parecer hasta el último momento. El 22 de diciembre le escribe a Peter Gast: «No queremos imprimir el escrito *N contra W*. El *Ecce* contiene todo lo que es decisivo incluso sobre esta relación» (CO, VI, carta 1207, p. 348). Y justo una semana más tarde le pide a Naumann que continúe con la impresión de *Ecce homo* tan pronto como esté acabada la de *Nietzsche contra Wagner* (id., 1220, p. 359).

Yerran, por tanto, quienes, tomando al pie de la letra algunas de sus expresiones más desmesuradas, pretenden descalificar toda la obra última de Nietzsche como mero fruto del desvarío mental, al igual que yerran quienes, con la mejor intención, lo exculpan precisamente por el mismo motivo. De este modo se pierde de vista una dimensión no poco fundamental de toda la construcción consciente, absolutamente deliberada, que la escritura nietzscheana lleva a cabo en *Ecce homo*[10]: y es la dimensión burlesca, el ejercicio de autoironización de su persona y su mensaje que Nietzsche pone aquí en funcionamiento, como un mecanismo de desublimación radical, destinado a provocar en el lector una permanente actitud de duda y vigilancia crítica respecto al contenido de lo que se le está transmitiendo, así como con respecto al modo y manera en que se le transmite[11]. Quien quiera ver en esta consideración una simple hermenéutica piadosa, que atienda a las advertencias hechas expresamente por Nietzsche en diversos pasajes de sus cartas de los últimos meses, en concreto, ésta que escribe a Peter Gast el 30 de octubre: «Me gustaría hacer de una vez una *prueba* de lo que en realidad puedo arriesgar, dadas las ideas alemanas en torno a la *libertad de prensa*» (CO, VI, 1137, p. 281).

A lo que el 25 de noviembre añade: «La cuestión de la "libertad de prensa" no es en absoluto, como ahora siento con toda acritud, una cuestión que se plantee con mi *Ecce homo*. Me he situado de tal manera *más allá*, no solo por encima de lo que hoy cuenta y predomina, sino por encima de la humanidad, que la aplicación de un código sería una farsa. Por lo demás, el libro es rico en bromas y maldades, porque yo me presento con toda violencia como el *tipo antitético* de la especie de ser humano que ha sido venerada hasta ahora: — el libro es lo más "profano" posible. (...) Incluso encontraría usted quizá en mi "actualidad", que en el fondo es jovial y maliciosa, más inspiración para la "opereta" que en cualquier otra parte: hago conmigo mismo tantas payasadas tontas y tengo tales ocurrencias privadas de bufón, que a veces me pongo a *sonreír irónicamente* en plena calle durante media hora, no sabría decirlo con otras palabras...» (CO, VI, 1157, pp. 302-303).

O en esta otra a Avenarius, el 10 de diciembre de 1888: «En este año en que sobre mí recae una tarea enorme, la *Transvaloración de todos los valores*, y he de llevar conmigo, dicho literalmente, el destino de los seres humanos, forma parte de mis demostraciones de fuerza ser hasta cierto punto bufón, *sátiro* o, si lo prefiere Ud. "folletinista" — poder serlo, como lo he sido en *El caso Wagner*. Que el espíritu más profundo tenga también la obligación de ser el más frívolo, he aquí prácticamente la fórmula de mi filosofía» (CO, VI, 1183, pp. 325-326).

En *Más allá del Bien y del Mal*, Nietzsche había ensayado ya una fórmula similar al plantear el problema de cómo relacionarse con todo un pasado de valores y

[10] En concreto, cuando se interpreta toda la serie de alabanzas que Nietzsche se prodiga a sí mismo en *Ecce homo* como una muestra más de su desenfreno megalomaníaco, se desatiende el hecho de que, en realidad, en la mayoría de los casos, no hace sino recopilar sistemáticamente comentarios a su obra vertidos por otros. Así, por ejemplo, es Strindberg quien habla del *Zaratustra* como del «libro más profundo que la humanidad posee»; es Taine quien ensalza las «audacias y sutilezas» de la escritura nietzscheana; es Josef Victor Widmann quien compara a Nietzsche con la dinamita, etc., etc.

[11] Para la prosecución de esta estrategia desublimatoria en algunos representantes de las vanguardias artísticas y, en particular, para su recepción de *Ecce homo*, puede consultarse mi trabajo «Abrazado al caballo. Aspectos de la relación entre Nietzsche, el nihilismo y las vanguardias», en *Estudios Nietzsche* 14 (2014), pp. 11-32.

verdades fundados en la creencia en el mundo metafísico, una vez que éste se había convertido en fábula, y hablaba ahí de adoptar una actitud irónica, «como parodistas de la historia universal y bufones de Dios», de abandonar la seriedad mortificante de milenios, para concederle al fin un futuro a la risa y al goce inocente de la vida. Puestos a elegir, ¿por qué no preferir ser un bufón a un santo?... ¿Es esto un mero delirio? Acaso cabría interpretar más bien la dimensión bufonesca de *Ecce homo* como el último gesto de desmentido de una manera de ser filósofo que, a lo largo de la historia, se ha mantenido demasiado cercana a la del sacerdote ascético, — casi como un gesto de desvergüenza, con el que el Nietzsche filósofo quisiera despedirse burlonamente, parodiando aquello que sus colegas hacedores de velos siempre desearon en secreto, pero nunca se atrevieron a manifestar por entero a plena luz. ¿Es que acaso los filósofos no han querido, de Platón a Heidegger, ser reyes y legisladores? ¿Es que no han querido cambiar la medida del tiempo y empezar a contar de nuevo la historia, de forma señera a partir de la modernidad revolucionaria? ¿No se han presentado alguna vez a sí mismos, ampulosamente, a modo de figura cristológica, como cuando Hegel anunció a sus discípulos de Jena aquello de que el espíritu de sí finito había dejado de ser finito, se había hecho absoluto y así éste había alcanzado la realidad de la que hasta entonces carecía? ¿Y si precisamente debido a toda la insensata grandilocuencia que hay en estos animales astutos que un buen día inventaron el conocimiento, al presentir la inminencia del propio desvarío, Nietzsche hubiese querido adoptar en *Ecce homo*, como insospechada máscara final, la de su misma demencia? Con todo, no puede haber aquí una última palabra. Solo unos puntos suspensivos tras haber preguntado, a modo de juguetona y maliciosa advertencia: «¿Se me ha comprendido?»

*Nota sobre la traducción*: La presente traducción se basa en el texto de la edición crítica completa de las obras de Nietzsche iniciada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, *Kritische Gesamtausgabe Werke*, publicado por la editorial Walter de Gruyter de Berlín, por primera vez, en 1969, en las páginas 253-372 del volumen III, sección VI, *Nachgelassene Schriften (August 1888 – Anfang Januar 1889)*. Para las correcciones aportadas posteriormente por la edición crítica, proseguida bajo la dirección de Wolfgang Müller-Lauter y Karl Pestalozzi, nos ha servido de referencia el texto actualizado que edita en libre acceso la *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* a cargo de Paolo D'Iorio (www.nietzschesource.org/eKGWB). Entre corchetes ofrecemos la traducción de los términos que aparecen en otros idiomas en el texto original.

Para el aparato de notas se ha tenido en cuenta el que acompaña a la edición crítica alemana, así como los de la edición inglesa de Duncan Large, *Ecce homo. How to become what you are* (New York, Oxford University Press), y la edición castellana de Andrés Sánchez Pascual, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (Madrid, Alianza, 1971).

Por último, quisiera dejar constancia de mi gratitud a Diego Sánchez Meca, sin el cual este proyecto de traducción de *Obras Completas* de Nietzsche no habría sido posible, así como al resto de compañeros del equipo, por su apoyo y estímulo, y, en particular, a nuestro colaborador como becario de investigación, Kilian Lavernia, que ha aportado algunas valiosas notas a esta traducción.

MANUEL BARRIOS CASARES

# Ecce homo
## *Cómo llega uno a ser lo que es*[12]

# PRÓLOGO

1.

Previendo que en breve tendré que presentarme ante la humanidad con la más grave exigencia que se le haya planteado jamás, me parece insoslayable decir *quién soy yo*. En el fondo, esto ya debería saberse: pues no he cesado de «dar testimonio de mí»[13]. Pero la disparidad entre la grandeza de mi tarea y la *pequeñez* de mis contemporáneos ha venido a quedar plasmada en el hecho de que ni me han oído ni tampoco me han visto siquiera. Yo vivo de mi propio crédito, ¿o acaso es meramente un prejuicio el que yo viva?... No tengo más que conversar con cualquiera de esas «personas cultas» que vienen en verano a la Alta Engadina para convencerme de que *no* vivo... Bajo estas circunstancias, existe un deber contra el cual se rebelan en el fondo mis hábitos y, más aún, el orgullo de mis instintos, a saber, el deber de decir: *¡Escuchadme!, pues soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me confundáis!*

2.

Por ejemplo, no soy en absoluto un fantoche, un monstruo de la moral, — soy incluso una naturaleza antitética a esa especie de hombres que hasta el presente ha sido venerada como virtuosa. Dicho sea entre nosotros: me parece que justa-

---

[12] *Wie man wird, was man ist*: Nietzsche reformula así la máxima que se halla en el verso 72 de la segunda Oda Pítica del poeta griego Píndaro, *genoi hoios essi*, «aprende a ser el que eres». Es una expresión que Nietzsche refiere ya en una carta juvenil a Erwin Rohde, fechada en noviembre de 1867 (KSB 2: 235), que emplea como lema al concebir su ensayo *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio* (vid. carta a Rohde de febrero de 1868 en KSB 2: 247), y que cita en el aforismo 270 de *La gaya ciencia* (OC, III: 827). Al traducir el subtítulo de esta obra, traductores como Andrés Sánchez Pascual y, antes que él, Eduardo Ovejero y Mauri añadieron a la frase, construida en forma impersonal, la partícula «se», para incidir en la idea, ligada al *amor fati*, de que lo que uno llega a ser es lo que, de suyo, ya es desde siempre: *lo que se es*.

[13] Alusión a una expresión frecuente en el Evangelio de Juan, por ejemplo en 5: 36-7; 8: 18; 10: 25; 15: 27 y 18: 37. También aparece con anterioridad en otros textos bíblicos, así v.g. en *Hechos de los apóstoles*, 14: 17.

mente esto forma parte de mi orgullo. Yo soy un discípulo del filósofo Dioniso[14], preferiría más bien ser un sátiro antes que un santo. Pero no hay más que leer este escrito. Puede que lo haya logrado, quizá este escrito no tenga otro sentido que el de llegar a expresar esa antítesis de un modo desenfadado y amable. Lo último que *yo* pretendería sería «mejorar» a la humanidad. No erijo nuevos ídolos; los viejos han de aprender lo que supone sostenerse con pies de barro. *Derribar ídolos* (mi palabra para nombrar «ideales») — esto ya sí que forma parte de mi oficio. Se ha despojado a la realidad de su valor, de su sentido, de su veracidad, en la medida en que se ha *fingido* un *falso* mundo ideal... El «mundo verdadero» y el «mundo aparente»[15] — dicho con claridad: el *falso* mundo *fingido* y la realidad... La *mentira* del ideal ha sido hasta ahora la maldición que ha pesado sobre la realidad, la humanidad misma ha resultado engañada y falseada por dicha mentira hasta en sus más básicos instintos — hasta llegar a adorar los valores *inversos* a los únicos con los que estarían garantizados la prosperidad, el futuro, el alto *derecho* al futuro.

3.

— Quien sabe respirar el aire de mis escritos, sabe que es un aire de las alturas, un aire *fuerte*. Hay que estar hecho para ese aire, de lo contrario, no es nada nimio el riesgo de resfriarse en él. El hielo está cerca, la soledad es inmensa — ¡pero qué serenas reposan todas las cosas en la luz! ¡qué libremente se respira! ¡cuántas cosas siente uno que están *por debajo* suya! — La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es una vida voluntaria en el hielo y las altas montañas — una búsqueda de todo lo extraño y problemático que hay en la existencia, de todo cuanto hasta ahora fue proscrito por la moral. Gracias a una dilatada experiencia como la que me brindó semejante peregrinaje *por lo prohibido*, aprendí a considerar los motivos por los que se ha moralizado e idealizado hasta ahora de modo muy distinto a lo que sería de desear: la historia *oculta* de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres salieron para mí a la luz. — ¿Cuánta verdad *soporta*, a cuánta verdad se *atreve* un espíritu? Éste fue convirtiéndose para mí, cada vez más, en el auténtico criterio de valor. El error (— la creencia en el ideal —) no es ceguera, el error es *cobardía*... Todo logro, todo avance en el conocimiento *se sigue* del coraje, de la dureza con uno mismo, de la limpieza con uno mismo... Yo no refuto los ideales, simplemente me pongo los guantes ante ellos... Nitimur in *vetitum* [nos lanzamos en pos de *lo prohibido*][16]: bajo este signo vencerá algún día mi filosofía, pues lo que hasta ahora se ha prohibido siempre por principio ha sido única y exclusivamente la verdad.

4.

Entre mis escritos, mi *Zaratustra* ocupa un lugar aparte. Con él le he hecho a la humanidad el mayor regalo que se le ha otorgado hasta ahora. Este libro,

[14] Cfr. JGB, aforismo 295; FP IV, 23 [13].

[15] Nietzsche resume en estas líneas lo desarrollado en GD, en particular en el capítulo titulado «De los mejoradores de la humanidad».

[16] Expresión tomada de Ovidio, *Amores*, III, 17-18.

con una voz que recorre milenios, no es solo el libro más elevado que existe, el auténtico libro del aire de las alturas — todo el hecho «hombre» yace a inmensa distancia *por debajo* suya —, es también el *más profundo*[17], nacido de la más íntima riqueza de la verdad, un pozo inagotable al que ningún cubo desciende sin subir lleno de oro y bondad. Aquí no habla un «profeta», uno de esos horribles híbridos de enfermedad y voluntad de poder llamados fundadores de religiones. Ante todo hay que *oír* bien el sonido que sale de esa boca, ese sonido alciónico[18], para no ser penosamente injustos con el sentido de su sabiduría. «Las palabras más *silenciosas* son las que traen la tempestad. Los pensamientos que vienen con paso de paloma son los que conducen el mundo —»[19].

«Los higos caen de los árboles, son buenos y dulces: y, al caer, se les abre la piel rojiza. Un viento del norte soy yo para los higos maduros.

Así, cual higos, caen entre vosotros estas enseñanzas, amigos míos: ¡bebed ahora su jugo y su dulce carne! El otoño nos envuelve, y el cielo puro y la tarde[20] —».

Aquí no habla un fanático, aquí no se «predica», aquí no se exige *fe*: desde una plenitud de luz y una hondura de felicidad infinitas fluye gota tras gota, palabra tras palabra, — una tierna lentitud es el *tempo* [ritmo] de estos discursos. A algo así solo acceden los más selectos: es un privilegio sin parangón el ser aquí un oyente; nadie es dueño de tener oídos para Zaratustra... Así las cosas, ¿no es acaso Zaratustra un *seductor*?... Mas ¿qué es lo que él mismo dice cuando por primera vez regresa a su soledad? Justamente lo contrario de lo que cualquier «sabio», «santo», «redentor del mundo» y demás *décadents* dirían en un caso así... Él no solo habla de manera diferente, también *es* diferente...

«Solo me voy ahora, discípulos míos! ¡También vosotros os vais ahora, y lo hacéis solos![21] Así lo quiero.

¡Alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! ¡O mejor aún: avergonzaos de él! Quizá os engañó.

El hombre del conocimiento no solo debe poder amar a sus enemigos, sino también ha de poder odiar a sus amigos[22].

---

[17] Es Strindberg quien había escrito a Nietzsche sobre Za: «Sin duda alguna, le ha dado usted a la humanidad el libro más profundo que ella posee» (KGB III/6, 376).

[18] Nietzsche emplea en varias ocasiones el adjetivo «alciónico», en el sentido de algo de singular calma y entereza ante la adversidad. Según el mito, Alcione y Ceix, castigados por equipararse a Zeus y Hera, fueron transformados en aves de gran belleza, pero condenados a luchar incesantemente contra las olas del mar. No obstante, Zeus y Eolo decretaron que, en los días cercanos al solsticio de invierno, los vientos dejaran de soplar para que los alciones pudieran construir su nido sin que la tempestad los destruyera.

[19] Cfr. ZA, II, «La más silenciosa de todas las horas».

[20] Cfr. ZA, II, «En las islas afortunadas». Probable alusión al pasaje del Evangelio de Marcos, II, 11, vv. 13-14, en el que Jesús se acerca a una higuera en busca de su fruto y, al no hallar nada por no ser tiempo de higos, la maldice, proclamando que nunca nadie ha de comer fruto de ella.

[21] Alusión al pasaje del Evangelio de Juan, 16: 32, en el que Jesús anuncia a sus discípulos que llega la hora en que han de dejarle solo.

[22] Cfr. Evangelio de Mateo, 5: 43-44 y ZA, I, «De la virtud que hace regalos», 3.

Mal se paga a un maestro si se sigue siendo siempre discípulo. ¿Y por qué no habrías de querer deshojar mi corona?

Vosotros me veneráis; ¿pero qué pasaría si un día *se desmoronase* vuestra veneración? ¡Cuidaos de no morir aplastados por una estatua!

¿Decís que creéis en Zaratustra? ¿Pero qué importa Zaratustra? Sois mis creyentes, pero ¿qué importan todos los creyentes?

Aún no os habíais buscado a vosotros mismos: entonces me encontrasteis. Así actúan todos los creyentes; por eso vale tan poco toda fe.

Ahora os llamo a que me perdáis y os encontréis a vosotros; y solo *cuando todos me hayáis negado*[23], querré volver entre vosotros...»

FRIEDRICH NIETZSCHE.

* * *

En este día perfecto en que todo madura y no solo la uva se broncea, acaba de posarse un rayo de sol sobre mi vida: he mirado hacia atrás, he mirado hacia delante, y nunca había visto de una sola vez tantas y tan buenas cosas. No en vano hoy he enterrado a mi cuadragésimo cuarto año[24], me *estaba permitido* hacerlo, — cuanto en él era vida, está a salvo, es inmortal. La *Transvaloración de todos los valores*[25], los *Ditirambos de Dioniso* y, como esparcimiento, el *Crepúsculo de los ídolos* — ¡Todos ellos regalos de este año, incluso de su último trimestre! *¿Cómo no debería estar agradecido a mi vida entera?* Y así me cuento mi vida a mí mismo.

* * *

[23] Alusión a la negación de Jesús por parte de Pedro (cfr. v.g. Marcos, 14: 30), invirtiendo el sentido de la fidelidad de los discípulos al maestro que se recoge, por ejemplo, en Mateo, 10: 33.

[24] Nietzsche escribe la versión inicial de este texto fechándola en Turín el día de su cumpleaños, 15 de octubre de 1888, como una especie de regalo a sí mismo. Cfr. KSA, 13, 23 [14] (FP, IV, 760).

[25] Este era el subtítulo que Nietzsche había pensado dar inicialmente a su obra *El Anticristo*. En una versión anterior del parágrafo tercero de «Por qué soy tan sabio», Nietzsche hablaba aún del «primer libro de la *Transvaloración*», según un plan de la obra en cuatro libros. A partir del 20 de noviembre de 1888 considera que *El Anticristo* la contiene por entero.

## Por que soy tan sabio[1]

1.

La felicidad de mi existencia, su singularidad tal vez, reside en su fatalidad: yo, para expresarme en forma de acertijo, como mi padre, ya estoy muerto; como mi madre, sigo vivo y voy envejeciendo. Esta doble procedencia, como si dijéramos, del peldaño más elevado y del más bajo en la escala de la vida, al mismo tiempo *décadent* y *comienzo* — esto, si es que algo lo hace, es lo que explica esa neutralidad, ese estar libre de partidismo en relación con el problema global de la vida que quizá sea lo que me distingue. Tengo un olfato más fino que el que ningún hombre haya tenido jamás para captar los signos de elevación y decadencia, soy en ello el maestro *par excellence*, — conozco ambas cosas, soy ambas cosas. — Mi padre murió con treinta y seis años: era delicado, amable y enfermizo, como una criatura destinada tan solo a pasar de largo, —un bondadoso recordatorio de la vida más bien que la vida misma[2]. En el mismo año en que su vida declinó, declinó también la mía: en el trigésimo sexto año de existencia llegué al punto más bajo de mi vitalidad — aún seguía vivo, pero sin ver más de tres pasos por delante mía. Entonces — era el año 1879 — renuncié a mi cátedra de Basilea, sobreviví durante el verano en St. Moritz, cual una sombra, y el invierno siguiente, el invierno más pobre de sol de toda mi vida, lo pasé, *como si* fuera una sombra, en Naumburg. Aquello fue mi *minimum*. *El caminante y su sombra* nació entretanto. No cabe duda de que en aquel entonces entendía yo de sombras... Al invierno siguiente, mi primer invierno genovés, esa dulcificación y espiritualización que vienen casi condicionadas por una extrema pobreza de sangre y de músculos produjeron *Aurora*. La perfecta luminosidad y jovialidad, incluso exuberancia de espíritu, que la citada obra refleja, concuerdan en mi caso no solo con la más profunda debilidad fisiológica, sino incluso con un exceso de sentimiento de dolor. En medio de los tormentos que comporta un dolor cerebral ininterrumpido a lo largo de tres días, acompañado de un agotador vómito mucoso, — poseía yo una claridad dialéctica *par excellence* y con suma sangre fría reflexionaba sobre cosas respecto a las que no soy, en mejores condiciones de salud, lo bastante escalador, lo bastante refinado, lo bastante *frío*. Quizá mis lectores sepan hasta qué punto considero la dialéctica como un síntoma de *déca-*

[1] En el fragmento postumo 24 [1], de octubre-noviembre de 1888, hallamos una primera versión de varios de los parágrafos que componen este capitulo: 1, 2, 4, 5 y 6 (cfr. FP, IV, 761-770).

[2] Sobre el padre, Karl Ludwig Nietzsche (1813-1849), y su temprana muerte, cuando el hijo contaba cuatro años, veanse los textos del joven Nietzsche recogidos en OC I bajo el título «Escritos autobiográficos», pp. 67-162.

*dence*, por ejemplo, en el caso más famoso de todos: en el caso de Sócrates[3]. — Todos los trastornos patológicos del intelecto, incluso ese semiembotamiento que la enfermedad trae consigo como consecuencia, han seguido siendo para mí, hasta hoy día, cosas completamente ajenas, me he tenido que aleccionar sobre su naturaleza y su frecuencia por vía académica. Mi sangre circula con lentitud. Nadie ha podido nunca constatar fiebre en mí. Un médico que me estuvo tratando durante largo tiempo como paciente nervioso, acabó exclamando: «¡No! ¡A sus nervios no les pasa nada! ¡El único que está de los nervios soy yo!» Absolutamente imposible detectar degeneración local alguna en mí; ninguna dolencia estomacal de origen orgánico, por más que siempre, como consecuencia del agotamiento general, padezca de la más honda debilidad del sistema gástrico. Incluso mi dolencia ocular, que de vez en cuando ha lindado peligrosamente con la ceguera, es solo un efecto, no una causa: de manera que con cada incremento de fuerza vital también se ha incrementado mi agudeza visual. — En mi caso, la recuperación de la salud significa una larga serie, demasiado larga, de años, — por desgracia, también significa a la vez recaída, hundimiento, periodicidad de una especie de *décadence*. Después de todo esto, ¿tengo necesidad de decir que soy *experto* en cuestiones de *décadence*? La he deletreado hacia delante y hacia atrás. Incluso ese arte de filigrana del captar y comprender en general, ese tacto para las *nuances*, esa psicología del «mirar tras las esquinas» y todo cuanto me es peculiar son cosas que no aprendí hasta entonces, son el auténtico regalo de aquel período, en el que todo se hizo más sutil dentro de mí, tanto la observación misma como todos sus órganos. Elevar la vista hacia conceptos y valores más sanos desde la óptica del enfermo y luego, a la inversa, desde la plenitud y certeza de sí misma de la vida rica, bajar la mirada hasta posarla en el secreto trabajo del instinto de *décadence* — éste fue mi más prolongado ejercicio, mi auténtica experiencia, en esto, si en algo, fue en lo que llegué a ser un maestro. Ahora poseo esa habilidad, tengo mano para *dar la vuelta a las perspectivas*: primera razón por la que quizás tan solo a mí me sea posible cabalmente una «transvaloración de los valores».

2.

Descontado, pues, que soy un *décadent*, también soy su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras, que siempre he escogido instintivamente los remedios *apropiados* para los estados de enfermedad: mientras que el *décadent* como tal escoge siempre los remedios que le son perjudiciales. Como *summa summarum* [conjunto global], yo estaba sano; como ángulo, como especialidad, yo era un *décadent*. Esa energía enfocada al absoluto aislamiento y a la absoluta evasión de mis circunstancias habituales, el forzarme a mí mismo a no dejarme cuidar, servir, *medicar* — todo esto delata la incondicional seguridad instintiva acerca de *lo que* yo precisaba entonces por encima de cualquier otra cosa. Me puse a mí mismo en mis propias manos, me hice a mí mismo volver a estar sano: la condición para ello — cualquier fisiólogo lo admitirá — es *la de estar sano en el fondo*. Una criatura típicamente enfermiza no puede sanar, menos aún curarse a sí misma; por el

[3] Se trata de una temática abordada por Nietzsche ya en GT y desarrollada luego en GD, «El problema de Sócrates».

contrario, para un ser típicamente sano, el estar enfermo puede resultar incluso un enérgico *estimulante* para la vida, para vivir-más. Así es de hecho como se me muestra *ahora* aquel largo período de enfermedad: descubrí la vida como por primera vez, incluido yo mismo; saboreé todas las cosas buenas e incluso las pequeñas cosas como no es fácil que otros puedan saborearlas, — hice de mi voluntad de salud, de ***vida***, mi filosofía... Pues, préstese atención a esto: los años de mi más baja vitalidad fueron aquellos en los que ***dejé de ser*** pesimista[4]: el instinto de autorrestablecimiento me *prohibió* una filosofía de la pobreza y del desaliento... ¡¿Y en qué se reconoce, en el fondo, la ***buena constitución***?! En que un hombre bien constituido agrada a nuestros sentidos: en que está tallado de una madera que es a la vez recia, suave y perfumada. Solo le place aquello que le resulta de provecho; su agrado, su placer cesan ahí donde se rebasa la medida de lo provechoso. Adivina remedios curativos contra los daños, hace que las contrariedades jueguen a su favor; lo que no le mata, le hace más fuerte[5]. Hace *su* suma de manera instintiva con todo cuanto ve, oye, vive: es un principio selectivo, desecha muchas cosas. Siempre se halla en compañía de sí mismo, ya sea que trate con libros, con hombres o con paisajes. Honra cuando *elije*, cuando *admite*, cuando *confía*. Reacciona con lentitud a toda clase estímulos, con esa lentitud que le han infundido una larga cautela y un deliberado orgullo, – pone a prueba el estímulo que se le acerca, dista de ir a su encuentro. No cree ni en el «infortunio» ni en la «culpa»: se pone al día consigo mismo, con los demás, sabe *olvidar*, — es lo bastante fuerte como para que todo *tenga que* discurrir de la mejor manera para él. — Y bien, soy lo *contrario* de un *décadent*: pues no he hecho sino describirme *a mí mismo*.

3[6].

Considero un gran privilegio haber tenido un padre así: los campesinos a quienes predicaba — pues en sus últimos años, tras haber vivido unos cuantos en

---

[4] Se refiere Nietzsche a la época de su alejamiento definitivo de Schopenhauer, es decir, en torno a 1878-79.

[5] Cfr. GD, «Sentencias y flechas», 8.

[6] Este parágrafo 3, que incluye un juicio muy negativo de Nietzsche sobre su madre y su hermana, fue suprimido por Elisabeth. La edición Colli-Montinari ha recuperado el texto original de Nietzsche. En todas las ediciones anteriores de *Ecce homo* el texto que aparecía, falsificado por la hermana, era el siguiente: «Esta doble serie de experiencias, esta accesibilidad a mundos aparentemente separados se repiten en mi naturaleza en todos los aspectos — yo soy mi propio doble, poseo también una "segunda" cara, además de la primera. Y puede que incluso la tercera... Ya por mi ascendencia me está permitida una mirada que va más allá de todas las perspectivas meramente locales, meramente nacionales, no me cuesta ningún esfuerzo ser un "buen europeo". Por otra parte, quizás soy mas alemán de cuanto pudieran serlo los alemanes de hoy día, meros alemanes del Reich — yo, el ultimo alemán *antipolítico*. Y, sin embargo, mis antepasados fueron aristócratas polacos: tengo de ellos muchos instintos de raza en el cuerpo y, ¿quién sabe?, incluso en última instancia el *liberum veto*. Si pienso en cuantas veces, estando de viaje, me han abordado tomandome por polaco, incluso los propios polacos, y qué pocas veces se me toma por alemán, podria dar la impresion de que formo parte de esos alemanes que solo tienen una pizca de tales. Pero mi madre, Franziska Oehler es, en todo caso, algo muy alemán; al igual que mi abuela por parte de padre, Erdmuthe Krause. Esta última vivió toda su juventud en el buen Weimar de los viejos tiempos, y no dejó de tener contacto con el círculo de Goethe. Su hermano, el catedrático de Teología Krause en Konigsberg, fue llamado

la corte de Altenburg, fue predicador decían que, indudablemente, un ángel debía tener un aspecto similar. Y con esto toco la cuestión de la raza. Yo soy un aristócrata polaco *pur sang* [de pura sangre][7], al que no se le ha mezclado ni una sola gota de sangre mala, y menos que de ninguna, de la alemana. Cuando busco la más honda antítesis de mí mismo, la incalculable vulgaridad de los instintos, siempre encuentro a mi madre y a mi hermana, — creerme emparentado con semejante *canaille*[8] [gentuza] sería una blasfemia contra mi divinidad. El trato que he recibido por parte de mi madre y de mi hermana hasta este instante me produce un indecible horror: opera ahí una perfecta máquina infernal, con acierto infalible sobre el momento en que se me puede herir más a fondo — en mis momentos supremos… ya que entonces uno carece de fuerza alguna para defenderse de gusanos venenosos… La contigüidad fisiológica posibilita semejante *disharmonia praestabilita* [desarmonía prestablecida][9]… Pero reconozco que la objeción más profunda contra el «eterno retorno»[10], mi pensamiento propiamente *abismal*, la constituyen siempre mi madre y mi hermana. – Pero también como polaco soy un enorme atavismo. Habría que retroceder siglos para encontrar a esta raza, la más noble que ha existido en la tierra, en el mismo grado de pureza de instintos en que yo la represento. Poseo, frente a todo cuanto hoy se denomina *noblesse* [nobleza], un soberano sentimiento de distinción, — no concedería al

---

a Weimar como superintendente general a la muerte de Herder. No es imposible que su madre, mi bisabuela, sea la que aparece en el diario del joven Goethe con el nombre de "Muthgen". Se casó por segunda vez con el superintendente Nietzsche en Eilenburg; en el mismo día del año de la gran guerra, de 1813, en el que Napoleón entró en Eilenburg con su Estado Mayor, el 10 de octubre, ella dio a luz. Por ser sajona, era una gran admiradora de Napoleón; pudiera ser que también continuará siéndolo. Mi padre, nacido en 18013, murió en 1849. Antes de hacerse cargo de la parroquia de Röcken, no lejos de Lützen, vivió algunos años en el castillo de Alternburg, y allí dio clases a las mismísimas cuatro princesas. Sus alumnas son la reina de Hannover, la gran duquesa Constantina, la gran duquesa de Oldenburg y la princesa Teresa de Sajonia-Altenburg. Estaba lleno de profunda devoción hacia el rey de Prusia, Federico Guillermo IV, quien también le había otorgado la parroquia; los acontecimientos de 1848 lo entristecieron grandemente. Yo mismo, nacido el día del cumpleaños del mencionado rey, el 15 de octubre, recibí, como es obvio, los nombres de los Hollenzollern, Federico Guillermo. Una ventaja tenía, en todo caso, la elección de ese día: mi cumpleaños fue durante toda mi niñez un día festivo. Considero un gran privilegio el haber tenido un padre así: me parece incluso que con esto se explica esos otros privilegios que poseo excepto la vida, el gran sí a la vida. Sobre todo, el que para entrar inadvertidamente en un mundo de cosas altas y delicadas no me sea necesario proponérmelo, sino solamente aguardar. Allí me siento en casa, solo allí mi pasión más íntima se vuelve libre. El que yo haya pagado este privilegio casi con la vida es, sin duda, un mal negocio. – Para entender aunque sea solo algo de mi *Zaratustra*, quizá deba uno encontrarse en condiciones similares a las mías estar con un pie *más allá de* la vida…».

Cfr. la carta a Georges Brandes de 10 abril de 1888, en la que Nietzsche especula con su presunta ascendencia de aristócratas polacos (Niëzky) y su conservación del tipo a pesar de tres generaciones de «madres» alemanas (CO VI, carta n.º 1014).

[8] La palabra francesa *canaille*, popularizada por Voltaire para referirse al populacho, a la clase más baja y vulgar (pero también a la *canaille* literaria, jesuítica, jansenista, etc., es decir, a la gente de bajos instintos, mala gente o gentuza en general), es empleada por Nietzsche con frecuencia.

[9] Expresión irónica para referirse a la doctrina de la «armonía preestablecida», con la que Leibniz pretendía explicar la interacción entre espíritu y materia.

[10] Anunciada en FW y predicada por Zaratustra (cfr. ZA, III, «El convaleciente»), Nietzsche se refiere en *Ecce homo* a esta doctrina en cuatro ocasiones con la expresión *ewige Wiederkunft*.

joven *Kaiser* alemán[11] el honor de ser mi cochero. Únicamente hay un caso en el que reconozco a mi igual — lo confieso con profunda gratitud. La señora Cosima Wagner es, con diferencia, la naturaleza más aristocrática; y, para no decir una palabra de menos, añadiré que Richard Wagner ha sido, con diferencia, el hombre más afín a mí... El resto es silencio[12]... Todos los conceptos dominantes sobre grados de parentesco son un contrasentido fisiológico, imposible de superar. El Papa[13] aún sigue haciendo negocio hoy día con este contrasentido. Con quienes *menos* emparentado se está es con los padres: estarlo sería un signo extremo de vulgaridad. Las naturalezas superiores tienen su origen en un pasado infinitamente anterior; para lograrlas ha sido necesario reunir, ahorrar, acumular durante el más largo tiempo[14]. Los grandes individuos son los más antiguos: yo no lo entiendo, pero Julio César podría ser mi padre — *o* Alejandro, ese Dioniso encarnado... En el preciso momento en que estoy escribiendo esto, el correo me trae un busto de Dioniso...

4.

Nunca he entendido el arte de predisponer a los demás en mi contra — también esto se lo debo a mi incomparable padre — ni aun cuando hacerlo me parecía algo de gran valor. Ni siquiera me he predispuesto a mí mismo en mi contra, por muy poco cristiano que esto pueda parecer. Se le puede dar la vuelta a mi vida en un sentido u otro y no se descubrirá en ella, descontado aquel único caso[15], ninguna huella de que alguien haya abrigado mala voluntad en mi contra. — quizás, en cambio, se encontrará demasiadas huellas de *buena* voluntad... Mis experiencias, incluso con esas personas con las que todo el mundo tiene malas experiencias, hablan sin excepción a su favor; yo domestico a todos los osos, vuelvo recatados incluso a los bufones. En los siete años en que enseñé griego en la clase superior del *Pädagogium* [Instituto] de Basilea, jamás tuve motivo alguno para imponer una sanción; conmigo, los más perezosos se volvían aplicados. Para el azar siempre estoy dispuesto; he de estar desprevenido para ser dueño de mí mismo. Sea cual sea el instrumento, por desafinado que esté, como solo el instrumento «hombre» puede llegar a estarlo — tendría yo que estar enfermo para no conseguir extraer de él algo que mereciera la pena ser escuchado. ¡Y con cuánta frecuencia he oído decir a los propios «instrumentos» que nunca se habían escuchado a sí mismos sonar *así*!... A quien se lo oí decir de la forma más bella fue tal vez a Heinrich von Stein[16], muerto imperdonablemente joven, quien en cierta ocasión, tras cuidarse antes de

[11] Nietzsche se refiere a Guillermo II, que había sucedido a su padre, Federico III, como emperador de Alemania y rey de Prusia en junio de 1888, a la edad de veintinueve años.

[12] «The rest is silence» son las últimas palabras del Acto V, Escena 2 del *Hamlet* de Shakespeare, pronunciadas por el protagonista en el momento de su muerte.

[13] León XIII, cuyo pontificado tuvo lugar entre 1878 y 1903.

[14] Nietzsche desarrolla este pensamiento en el parágrafo 44 de «Incursiones de un intempestivo», en GD.

[15] Alusión al mal trato recibido de su madre y su hermana, según lo comentado en el parágrafo anterior.

[16] Heinrich, Barón von Stein (1857-1887), filósofo y poeta alemán, preceptor de Siegfried Wagner y gran admirador de su padre, el compositor Richard Wagner. Nietzsche mantuvo buenas relaciones con él, sin lograr convencerle de que cambiase de parecer respecto al músico, lo que provocó su paulatino distanciamiento.

obtener el debido permiso, hizo acto de presencia durante tres días en Sils-Maria, declarando a todo el mundo que él *no* había ido allí *debido a* la Engadina. Este hombre insigne, que con toda la impetuosa ingenuidad de un *Junker* prusiano se había zambullido en el cenagal wagneriano (— ¡y, encima, también en el de Dühring[17]!), estuvo esos tres días como transformado por un torbellino de libertad, como alguien que de repente se ve elevado a *su* altura y dotado de alas. Yo no cesaba de decirle que eso era debido al buen aire de aquí arriba, que le pasaba a todo el mundo, pues no en vano se está a 6.000 pies por encima de Bayreuth — pero no quería creerme... Si, a pesar de todo, se han cometido algunas pequeñas y grandes vilezas contra mí, el motivo de ello no fue «la voluntad», al menos, no la *mala* voluntad: más bien yo tendría que quejarme — lo acabo de insinuar — de la buena voluntad, que me ha causado percances no poco pequeños en mi vida. Mis experiencias me dan derecho a desconfiar en general de los denominados impulsos «desinteresados», de todo ese «amor al prójimo»[18] tan dispuesto a dar consejos y a actuar. En sí mismo lo tomo como una debilidad, como un caso particular de la incapacidad para oponer resistencia a los estímulos, — la *compasión* solo es tildada de virtud entre los *décadents*. Yo les reprocho a los compasivos la facilidad con la que pierden el pudor, el respeto, el delicado sentimiento de las distancias; el que la compasión apeste de inmediato a plebe y se parezca tanto a los malos modales, que se confunda con ellos; — el que, en determinadas circunstancias, manos compasivas puedan acarrear efectos francamente devastadores en un gran destino, en una soledad herida, en el *privilegio* a cargar con una grave culpa. Cuento la superación de la compasión entre las virtudes *aristocráticas*: bajo el título de «La tentación de Zaratustra»[19] he recreado poéticamente una situación en la que un gran grito de socorro llega a él, cuando la compasión, como si se tratase de un último pecado, quiere asaltarlo y hacerlo infiel *a sí mismo*. Mantenerse aquí siendo dueño de la situación, mantener aquí la *altura* de la propia tarea limpia de los impulsos mucho más bajos y mucho más miopes que intervienen en las llamadas acciones desinteresadas, ésta es la prueba, tal vez, la última prueba que un Zaratustra tiene que afrontar — su auténtica *demostración* de fuerza...

## 5.

Todavía en otro punto soy, una vez más, meramente mi padre y, como si dijéramos, una prolongación de su vida tras una muerte demasiado temprana. Como

---

[17] Eugen Dühring (1833-1921), filósofo y economista alemán, profesor en la Universidad de Berlín, amalgamó ideas del positivismo y el materialismo para defender posiciones socialistas algo controvertidas, sobre todo en lo tocante a su antisemitismo. Nietzsche lo criticó conociendo con detalle algunas de sus principales obras, como por ejemplo *El valor de la vida. Una consideración filosófica* (Breslau, 1865), que extractó y comentó ampliamente durante el verano de 1875 (vid. FP II, cuaderno 9).

[18] *Nächstenliebe* es el precepto cristiano sobre el que se habla en Za, I, «Del amor al prójimo». El segundo pliego de galeradas enviadas por el editor Naumann a Nietzsche antes de que éste sufriese el colapso turinés concluía en este punto y es lo último, por tanto, que él pudo revisar y corregir.

[19] *La tentación de Zaratustra* es el título que Nietzsche había pensado dar a la cuarta parte de Za, con la que planeaba volver a publicar, aumentada, la edición de 1885. Cfr. sobre esta idea Za, VI, «El grito de socorro», que es una parodia de las tentaciones de Jesús narradas en Mateo 4: 1-11; Marcos 1: 12-13 y Lucas 4: 1-13.

todo aquel que no ha vivido jamás entre sus iguales y a quien el concepto de «desquite» le resulta tan incomprensible como, por ejemplo, el concepto de «igualdad de derechos», en aquellos casos en que se ha perpetrado en mi contra un pequeño dislate, o bien uno *muy grande*, me prohíbo toda medida en contra, toda medida de protección, — también, como es natural, toda defensa, toda «justificación». Mi manera de desquitarme consiste en hacer que a toda estupidez le siga, tan rápido como sea posible, algo de inteligencia: quizá así aún pueda redimírsela. Dicho con una imagen: mando un bote de confituras para deshacerme de una historia *amarga*... Basta con que se me haga algo malo para que yo me «desquite», de eso se puede estar seguro: pronto hallo una oportunidad para expresar mi agradecimiento al «malhechor» (a veces, incluso, por su mal hacer) — o para *pedirle* algo, lo cual puede resultar más comprometedor que el dar algo... Me parece además que la palabra más grosera, la carta más grosera son de mejor tono, son más honestas que el silencio. Los que callan suelen carecer casi siempre de finura y gentileza de corazón; callar es una objeción, tragarse las cosas genera por fuerza un mal carácter, — estropea hasta el estómago. Todos los que callan son dispépticos. — Como se ve, me gustaría que no se subestimase la grosería; es, de lejos, la forma *más humana* de la contradicción y, en medio de la molicie moderna, una de nuestras primeras virtudes. — Cuando uno es lo bastante rico para ello, resulta todo un lujo el poder estar equivocado. Un dios que viniese a la tierra no debería *hacer* más que injusticias — cargar sobre sí mismo no el castigo, sino la *culpa*, es lo que de veras sería divino.

6.

La ausencia de resentimiento, la conciencia clara acerca del resentimiento — ¡quién sabe, a fin de cuentas, cuánto debo estarle agradecido también por estos motivos a mi prolongada enfermedad! El problema no es lo que se dice sencillo: hay que haberlo vivido desde la fuerza y desde la debilidad. Si alguna objeción hay que hacer valer en líneas generales contra el hecho de estar enfermo, de estar debilitado, es la de que, en esa situación, el genuino instinto de salud, esto es, el *instinto de defensa y ataque* se debilita en el ser humano. Uno no sabe librarse de nada, no sabe dar nada por terminado, no sabe rechazar nada — todo hiere. Hombres y cosas se entrometen de forma molesta, las vivencias golpean con demasiada intensidad, el recuerdo es una herida purulenta. Estar enfermo *es* en sí mismo una especie de resentimiento. — Contra todo ello, el enfermo no tiene más que un único gran remedio curativo — yo lo llamo el *fatalismo ruso*, ese fatalismo sin rebeldía en virtud del cual un soldado ruso al que la campaña militar se le ha hecho demasiado dura acaba tendiéndose en la nieve. No admitir ya nada en absoluto, no tomar nada, no acoger nada en uno mismo, — no reaccionar ya en modo alguno. La gran razón de este fatalismo, que no siempre es meramente coraje para morir, radica, en cuanto preservador de la vida bajo las condiciones más peligrosas para ella, en la reducción del metabolismo, en su ralentización, en una especie de voluntad de letargo invernal. Unos cuantos pasos más dentro de esta lógica y tenemos al faquir, que duerme durante semanas en una tumba... Dado que uno se consumiría demasiado rápido *si* reaccionara, ya no se reacciona: ésta es la lógica. Y con nada se quema uno con mayor celeridad que con los

afectos de resentimiento. El despecho, la susceptibilidad enfermiza, la impotencia para vengarse, el deseo, la sed de venganza, la mezcla de venenos en cualquier sentido — para los agotados, ésta constituye indudablemente la manera de reaccionar más perniciosa: suscita un rápido desgaste de la fuerza nerviosa, un recrudecimiento enfermizo de secreciones dañinas, de bilis en el estómago, por ejemplo. El resentimiento es lo prohibido *en sí* para el enfermo — *su* mal: pero, por desgracia, también su inclinación más natural. — Esto lo comprendió aquel profundo fisiólogo, Buda. Su «religión», que más bien debería denominarse *higiene*, para no confundirla con cosas tan lamentables como el cristianismo, hacía depender su eficacia de la victoria sobre el resentimiento: liberar el alma *de él* — primer paso para la curación. «No se da fin a la enemistad con enemistad, se le pone término con amistad»: esto se halla al comienzo de las enseñanzas de Buda[20] — así *no* habla la moral, así habla la fisiología. — El resentimiento, nacido de la *debilidad*, a nadie le resulta más dañino que al débil mismo, — en caso contrario, cuando a la base hay una naturaleza rica, supone un sentimiento *superfluo*, un sentimiento cuyo dominio representa prácticamente la prueba de esa riqueza. Quien conoce la seriedad con la que mi filosofía ha emprendido la lucha contra los sentimientos de venganza y rencor, incluida la doctrina de la «libre voluntad» — la lucha contra el cristianismo no es más que un caso particular al respecto —, entenderá por qué saco a la luz, precisamente aquí, mi comportamiento personal, mi *seguridad instintiva* en la praxis. En las épocas de *décadence* me *prohibí* a mí mismo dichos sentimientos por nocivos; tan pronto como la vida volvió a ser lo bastante rica y orgullosa para ello, me los prohibí por estar *por debajo de* mí. Ese fatalismo ruso del que hablé antes se ha manifestado en mi caso en en el hecho de que, durante años, me he aferrado con obstinación a situaciones, lugares, viviendas y compañías casi insoportables una vez que, por azar, estaban dados, — esto era mejor que cambiarlos, que *sentir* que eran susceptibles de modificación, — que ir en su contra... Sentirme perturbado en medio de ese fatalismo, despertarme bruscamente, eran cosas que en aquel entonces yo me tomaba mortalmente a mal: en verdad, todo aquello era también mortalmente peligroso. — Tomarse a sí mismo como un *fatum* [destino], no quererse «distinto» — esto, en semejantes circunstancias, es la *gran razón* misma.

7.

Otra cosa es la guerra. A mi manera soy belicoso. Atacar es algo inherente a mis instintos. *Poder* ser enemigo, ser enemigo — quizá esto presupone una naturaleza fuerte; en cualquier caso, es condición que se da en toda naturaleza fuerte. Esta tiene necesidad de resistencias, por consiguiente, *busca* resistencia: el *pathos* agresivo es inherente a la naturaleza fuerte con tanto carácter de necesidad como el sentimiento de venganza y de rencor lo son a la débil. La mujer, por ejemplo, es vengativa: cosa que viene condicionada por su debilidad, al igual que su excitable sensibilidad ante las penalidades ajenas. — La fortaleza del agresor halla una especie de *medida* en el tipo de oponente del que tiene necesidad; todo creci-

[20] Nietzsche se refiere al capítulo primero del *Dhammapada*, conjunto de escritos atribuidos a Buda, donde se recoge esta frase: «El odio no se combate con el odio, sino solo con el amor». En este mismo sentido alude a Buda en AC 20.

miento se delata en la búsqueda de un oponente — o de un problema — más poderoso: pues un filósofo que sea combativo reta también a duelo a los problemas. La tarea *no* consiste en dominar resistencias en general, sino en dominar aquéllas frente a las que ha habido que recurrir a toda la propia fuerza, agilidad y maestría en el manejo de armas, — consiste en dominar a oponentes que sean nuestros *iguales*... Igualdad con el enemigo — primer presupuesto para un duelo *justo*. Donde se desprecia, no se *puede* hacer la guerra; donde se manda, donde se considera que algo está por debajo de uno, no *hay que* hacer la guerra. Mi praxis de la guerra puede resumirse en cuatro principios. Primero: yo solo ataco causas que son victoriosas, — en ocasiones, espero hasta que lo son. Segundo: solo ataco causas ahí donde no voy a encontrar aliados, donde estaré solo, — ahí donde me comprometo únicamente a mí mismo... Nunca he dado un paso en público que no me comprometiera: éste es *mi* criterio de un recto proceder. Tercero: no ataco nunca a personas, — me sirvo de la persona solo como de una poderosa lente de aumento mediante la que poder visibilizar una situación crítica generalizada, pero escurridiza, poco comprensible. Así es como ataqué a David Strauss[21], o, dicho con mayor exactitud, el *éxito* en la «cultura» alemana de un libro de debilidad senil, — con ello pillé en flagrante delito a esta cultura... Así es como ataqué a Wagner[22], o, dicho con mayor exactitud, la falsedad, la inconsistencia de instintos de nuestra «cultura», que confunde a los refinados con los ricos, a los epígonos con los grandes. Cuarto: solo ataco causas cuando está excluido todo tipo de discrepancia personal, cuando falta todo trasfondo de malas experiencias. Por el contrario, el atacar es, en mí, una prueba de benevolencia y, en determinadas circunstancias, de gratitud. Al hacer que mi nombre aparezca asociado al de una causa, al de una persona, yo las honro, les otorgo distinción: a favor o en contra — eso aquí me da igual. Si le hago la guerra al cristianismo, tengo derecho a ello, porque nunca he experimentado ni adversidades ni obstáculos por esa parte, — los cristianos más serios siempre han sido amables conmigo. Yo mismo, un oponente del cristianismo *de rigueur* [de rigor], estoy lejos de guardar rencor al individuo por algo que es una fatalidad de milenios. —

8.

¿Podría aventurarme aún a indicar un último rasgo de mi naturaleza, que me crea no pocas dificultades en el trato con los seres humanos? Es propio de mi instinto de limpieza una excitabilidad absolutamente inquietante, de manera que percibo fisiológicamente — *huelo* — la proximidad o — ¿cómo decirlo? — lo más íntimo, las «entrañas» de toda alma. Tengo en esa excitabilidad unas antenas psicológicas con las que palpo y me apodero de todos los secretos: la mucha suciedad *escondida* en el fondo de algunas naturalezas, motivada quizá por la mala sangre, pero maquillada por la educación, se me hace consciente ya casi desde el primer contacto. Si he observado las cosas de la forma correcta, también esas naturalezas insoportables para mi sentido de limpieza perciben por su parte la

---

[21] Este ataque es el contenido de la primera de sus *Consideraciones intempestivas, David Strauss, el confesor y el escritor*, escrita en 1873 y centrada en particular en el libro *La vieja y la nueva fe. Una Confesión*, que Strauss había publicado en 1872.

[22] Nietzsche alude a la segunda Intempestiva, WB, así como a WA y NW

prevención de mi náusea hacia ellas: mas no por eso llegan a oler mejor... Como me he habituado a esto desde siempre, una extrema pureza conmigo mismo constituye el presupuesto de mi existencia, me muero estando en condiciones inmundas , nado y me baño y, por así decirlo, chapoteo sin parar, como si estuviera en el agua, en cualquier elemento plenamente transparente y luminoso. Esto hace que el trato con personas sea para mí una prueba nada pequeña de paciencia: mi humanidad *no* consiste en simpatizar con cómo es el hombre, sino en *soportar* el que yo simpatice con ello... Mi humanidad es una continua superación de mí mismo[23].— Pero yo tengo necesidad de *soledad*, quiero decir, de curación, de regreso a mí mismo, de respirar un soplo de aire libre, ligero y juguetón... Mi *Zaratustra* entero es un ditirambo a la soledad, o, si se me ha entendido, a la *pureza*... Por fortuna, no a la necedad pura[24]. — Quien tenga ojos para los colores, lo calificará de diamantino[25]. — La *náusea* por el hombre, por la «chusma», ha sido siempre mi máximo peligro... ¿Se quiere escuchar las palabras en las que Zaratustra habla de la *redención* de la náusea?

«Pero, entonces, ¿qué me ocurrió? ¿Cómo me redimí de la náusea? ¿Quién rejuveneció mis ojos? ¿Cómo volé hasta esa altura donde ya no hay chusma sentada junto al pozo?

¿Fue mi propia náusea la que me dio alas y fuerzas que vislumbran fuentes? ¡En verdad tuve que volar a lo más alto para reencontrar el manantial del placer!

¡Oh, hermanos míos, lo encontré! ¡Aquí, en lo más alto, brota para mí el manantial del placer! ¡Y hay una vida de la que ninguna chusma bebe con los demás!

¡Fuente del placer, casi con demasiada fuerza brotas para mí! ¡Y a menudo vacías de nuevo el cáliz queriéndolo llenar!

Y todavía debo aprender a acercarme a ti con más moderación: mi corazón sigue abalanzándose sobre ti con demasiada fuerza:

Mi corazón, sobre el que arde mi verano, el corto, ardiente, melancólico, sobrebienaventurado: ¡cuánto anhela tu frescura mi corazón de verano!

¡Atrás quedó la vacilante tribulación de mi primavera! ¡Pasó la maldad de mis copos de nieve de junio! ¡Me convertí por completo en verano y en mediodía de verano!

Un verano en lo más alto, con fuentes frías y un silencio bienaventurado: ¡oh, venid, amigos míos, para que el silencio sea aún más bienaventurado!

Pues ésta es *nuestra* altura y nuestra patria: vivimos en un lugar demasiado alto y escarpado para todos los impuros y su sed.

---

23 Concepto central en Nietzsche, desarrollado por ejemplo en Za, II, «De la superación de sí mismo».

24 Irónica alusión al *Parsifal* de Wagner, a quien el propio compositor denomina *der reine Tor*, «el necio puro», siguiendo la sugerencia de Joseph Görres, que en su edición del anónimo *Lohengrin*, de 1813, había supuesto que el nombre procedía de las palabras árabes *parseh* (puro) y *fal* (necio). En concreto, Wagner escribía a Judith Gautier: «Este nombre es árabe, los antiguos trovadores no lo entendieron. «Parsi» «fal»: *parsi* significa (piense U. d. en los parsis, adoradores del fuego), puro; *fal* significa loco en un sentido elevado, es decir, un hombre sin erudición, pero inteligente».

25 Nietzsche utiliza este calificativo en Za, III, De las viejas y las nuevas tablas, 29, donde lo contrapone al carbón. También en la conclusión de GD, «Habla el martillo».

¡Amigos, mirad, con vuestros ojos puros, al pozo de mi placer! ¡Cómo podría enturbiarse por ello! ¡En respuesta, él os sonreirá con *su* pureza!

Construimos nuestro nido sobre el árbol del futuro; ¡las águilas habrán de traer en sus picos alimento para nosotros, los solitarios!

¡En verdad, no hay alimento que tengan permitido comer los impuros! ¡Creerían devorar fuego y se quemarían los hocicos!

¡En verdad, aquí no hemos preparado ningún hogar para los impuros! ¡Para sus cuerpos y para sus espíritus, nuestra felicidad sería como una caverna helada!

Y nosotros queremos vivir como vientos fuertes por encima de ellos, vecinos de las águilas, vecinos de la nieve, vecinos del sol: así viven los vientos fuertes.

Y aún quiero soplar una vez entre ellos, como un viento, y con mi espíritu quitarle la respiración a su espíritu: así lo quiere mi futuro.

En verdad, un viento fuerte es Zaratustra para todas las llanuras; y este consejo da a sus enemigos y a todo cuanto esputa y escupe: "¡guardaos de escupir *contra* el viento!"...»[26]

[26] Cfr. Za II «De la chusma».

## Por qué soy tan inteligente

1.

¿Por qué yo sé algunas cosas *más*? Y, sobre todo, ¿por qué soy tan inteligente? Nunca he meditado sobre cuestiones que no lo fueran — no me he desperdiciado — Dilemas genuinamente *religiosos*, por ejemplo, no los conozco por propia experiencia. Me ha pasado desapercibido por completo en qué medida tendría yo que ser un «pecador». Carezco asimismo de criterio fiable para lo que es un remordimiento de conciencia: por lo que se *oye* al respecto, no me parece que un remordimiento de conciencia sea nada digno de aprecio... No querría dejar en la estacada una acción *después de haberla llevado a cabo*; en lo tocante a la cuestión de su valor, preferiría obviar por principio el mal resultado, las *consecuencias*. Ante un mal resultado se pierde con demasiada facilidad la visión correcta de lo que uno ha hecho: un remordimiento de conciencia me parece una especie de «mal de ojo». Honrar en uno mismo algo que salió mal, tanto más porque salió mal — esto es más bien lo propio de mi moral. — «Dios», «inmortalidad del alma», «redención», «más allá», puros conceptos a los que no he prestado ninguna atención ni he dedicado tiempo alguno, ni siquiera cuando era niño, — ¿quizá nunca fui lo bastante infantil para ello? — No conozco en absoluto el ateísmo como un resultado, menos aún como un acontecimiento: en mí se trata de algo instintivo. Soy demasiado curioso, demasiado *inquisitivo*, demasiado arrogante como para contentarme con una respuesta burda. Dios es una respuesta burda, una falta de delicadeza para con nosotros, pensadores —, en el fondo, incluso, no es sino una burda *prohibición* que se nos hace: ¡no debéis pensar!... De modo bien distinto me interesa una cuestión de la que depende la «salvación de la humanidad» mucho más que de cualquier ocurrencia de teólogos: la cuestión de la alimentación. En su uso corriente, se la puede formular así: «¿Cómo has de alimentarte *en tu caso* para lograr tu máximo de fuerza, de *virtù* [vigor] al estilo del Renacimiento, de virtud libre de moralina?» — Mis experiencias en este terreno son tan malas cuanto es posible: estoy sorprendido de haberme percatado tan tarde de esta cuestión, de haber entrado en «razón» tan tarde a partir de estas experiencias. Solo la perfecta banalidad de nuestra cultura alemana — su «idealismo» — me explica en cierta medida por qué, precisamente en este aspecto, iba yo rezagado hasta rozar la santidad. Esta «cultura», que enseña desde el comienzo a perder de vista las *realidades*, para lanzarse a la caza de metas sumamente problemáticas, llamadas metas «ideales», como, por ejemplo, la «cultura clásica»: — ¡como si no fuese algo condenado de antemano al fracaso el unir en un único concepto «clásico» y «alemán»! Es más, es algo que provoca risa — ¡Basta con imaginar a un ciudadano de Leipzig con «cultura clásica»! — De hecho,

hasta mis años de plena madurez, siempre he comido *mal* — dicho en términos morales, he comido de forma «impersonal», «desinteresada», «altruista», a la salud de los cocineros y otros compañeros en Cristo. Con la cocina de Leipzig, por ejemplo, coetánea a mi primer estudio de Schopenhauer (1865), negué muy seriamente mi «voluntad de vivir». Procurarse una alimentación insuficiente y, encima, echarse a perder el estómago — este problema me parecía resuelto de manera admirable por dicha cocina (Se dice que el año 1866 habría supuesto un cambio al respecto[27] —). Pero la cocina alemana en general — ¡qué es lo que no pesa sobre su conciencia! ¡La sopa *antes* de la comida (todavía en los libros de cocina venecianos del siglo XVI se la denomina *alla tedesca* [a la alemana])!; ¡las carnes muy cocidas, las verduras, grasas y harinosas; ¡la degeneración de los postres hasta parecer pisapapeles! Si a esto se añade además la necesidad, francamente bestial, de los viejos alemanes, y no solo de los *viejos*, de beber tras las comidas, se comprenderá también la procedencia del *espíritu alemán* — de intestinos revueltos... El espíritu alemán es una indigestión, no llega a dar término a nada. — Pero también la dieta *inglesa*, que, en comparación con la alemana, e incluso con la francesa, es una especie de «vuelta a la naturaleza», o sea, al canibalismo, repugna profundamente a mi instinto más propio; me parece que le confiere al espíritu pies *pesados* — pies de inglesas... La mejor cocina es la del *Piamonte*. — Las bebidas alcohólicas me sientan mal; un vaso de vino o de cerveza al día es suficiente para convertir mi vida en un «valle de lágrimas», — en Múnich viven mis antípodas. Asumido el hecho de que esto lo he comprendido un poco tarde, en realidad lo he *experimentado* desde la infancia. Cuando era un muchacho, al principio creía que el beber vino, como el fumar tabaco, eran tan solo una *vanitas* [vanidad] de gente joven; después, pensé que se trataba de una mala costumbre. Quizá el vino de Naumburg tenga también la culpa de este *agrio* juicio. Para creer que el vino *alegra*, tendría yo que ser cristiano, quiero decir, tendría que creer, lo que precisamente es para mí un absurdo. Resulta bastante extraño el que, con pequeñas dosis de alcohol, muy rebajadas, yo alcance esa extrema destemplanza y, en cambio, cuando se trata de dosis *fuertes*, me convierta casi en un lobo de mar. Ya de muchacho tenía yo en esto mi gallardía. Redactar en una sola vigilia nocturna una larga disertación latina y además pasarla a limpio, con la ambición en la pluma de imitar en rigor y concisión a mi modelo, Salustio, y derramar algo de *grog*[28] de la mayor graduación sobre mi latín, esto constituía algo que, ya cuando yo era alumno de la venerable Escuela de Pforta, no resultaba en absoluto incompatible con mi fisiología, ni quizá, tampoco, con la de Salustio — aunque, sin duda, sí con la de la venerable Escuela de Pforta... Más tarde, hacia la mitad de la vida, me decidí cabalmente, cada vez de forma más estricta, *en contra* de toda clase de bebida «espirituosa»: yo, adversario del vegetarianismo por experiencia, lo mismo que Richard Wagner, que me convirtió, no sabría recomendar con la suficiente seriedad la absoluta abstinencia de

---

[27] Referencia irónica a la guerra de las siete semanas entre Austria y Prusia, que tuvo lugar entre el 14 de junio y el 23 de agosto de 1866, tras la cual Prusia se convirtió en el Estado hegemónico de Alemania.

[28] El grog es una bebida hecha de agua caliente azucarada, mezclada con un licor, generalmente ron, muy popular entre los marinos británicos (de donde procede su origen, a raíz de la orden del almirante Vernon, apodado «Old Grog», de rebajar la ración diaria de ron de su tripulación).

bebidas alcohólicas a todas las naturalezas de *espiritualidad superior. El agua* basta... Prefiero aquellos lugares en donde por doquier uno tiene la oportunidad de beber de fuentes de las que mana agua corriente (Niza, Turín, Sils); un pequeño vaso me sigue como un perro. *In vino veritas*: [en el vino está *la verdad*]: me parece que también en este punto vuelvo a estar en en desacuerdo con todo el mundo por lo que respecta al concepto de «verdad» — en mí, el espíritu flota sobre el *agua*[29]... Todavía unas cuantas indicaciones, extraídas de mi moral. Una comida fuerte es más fácil de digerir que una demasiada pequeña. Que el estómago entre en actividad como un todo, primer presupuesto de una buena digestión. Uno tiene que *conocer* el tamaño de su estómago. Por idéntico motivo, hay que desaconsejar esas comidas tediosas que yo denomino banquetes sacrificiales con intermedios, ésas hechas en la *table d'hôte* [mesa de huespedes]. — Nada de picoteo entre las comidas, nada de café: el café onnubila. El *té* es saludable solo por las mañanas. Poco, pero bien cargado; el té resulta muy perjudicial y provoca malestar durante todo el día cuando es demasiado flojo, aunque solo sea en un grado. Aquí cada cual posee su propia medida, fluctuante por lo general entre los más estrechos y delicados límites. En un clima muy *agaçanten* [excitante], resulta desaconsejable el te como inicio de la jornada: hay que comenzar una hora antes con una taza de cacao espeso y desgrasado. — *Estar sentados* lo menos posible; no dar crédito a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y moviéndonos con libertad, — en el que no celebren también una fiesta los músculos. Todos los prejuicios proceden de los intestinos. La carne sedentaria —ya lo he dicho en otra ocasión— es el auténtico *pecado* contra el espíritu santo[30]. —

2.

Con la cuestión de la alimentación se encuentra estrechamente emparentada la cuestión del *lugar* y del *clima*. Nadie es libre de vivir en cualquier sitio; y quien tiene que resolver grandes tareas, que requieren toda su fuerza, tiene aquí incluso un margen muy estrecho de elección. La influencia del clima en el *metabolismo*, en su ralentización, en su aceleración, tiene tanto alcance, que un error en lo referente a lugar y clima no solo puede distanciar a cualquiera de su tarea, sino llegar incluso a escamoteársela por completo; no logra tenerla nunca a la vista. El vigor *animal* nunca ha crecido en él lo suficiente como para alcanzar esa libertad desbordante que penetra hasta lo más espiritual y en la que uno se dice: *esto* solo puedo hacerlo yo... Una pereza intestinal convertida en un mal hábito, aunque sea muy pequeña, basta por sí sola para hacer de un genio algo mediocre, algo «alemán»; el clima alemán, por sí solo, es suficiente como para desanimar a intestinos recios y hasta dados al heroísmo. El tempo [ritmo] del metabolismo establece una relación directa con la agilidad o la torpeza de los *pies* del espíritu; el espíritu mismo no es ciertamente sino una modalidad de ese metabolismo. Hágase un recuento de los lugares donde hay y ha habido hombres ricos de espíritu, lugares donde el ingenio, el refinamiento, la maldad formaban parte de la felicidad, donde el genio casi necesariamente se sentía en casa: todos ellos poseen un aire extraordinariamente seco. París, La Provenza, Florencia, Jerusalén, Ate-

[29] Alusión a las palabras del *Génesis* 1: 2. «Y el espíritu de Dios se cernió sobre las aguas».
[30] Cfr. GD, «Sentencias y flechas», 34.

nas — estos nombres demuestran algo: el genio está *condicionado* por el aire seco, por el cielo puro, — es decir, por un metabolismo rápido, por la posibilidad de recuperar una y otra vez grandes cantidades, incluso enormes, de fuerza. Tengo en mente un caso en el que un espíritu de naturaleza libre y distinguida, simplemente por falta de finura de instinto en cuestiones relativas al clima, se volvió estrecho, encogido, se convirtió en un especialista y en un avinagrado. Y yo mismo habría podido acabar convirtiéndome en un caso así de no haberme impelido la enfermedad a razonar, a reflexionar sobre la razón existente en la realidad. Ahora que, tras largo ejercicio, leo en mí mismo, como en un instrumento muy delicado y fiable, los efectos de origen climático y meteorológico, y hasta en un pequeño viaje, de Turín a Milán, por ejemplo, calculo fisiológicamente en mí la variación de grados de humedad del aire, pienso con horror en el hecho *siniestro* de que mi vida, a excepción de los últimos diez años, los años mortalmente peligrosos, no ha transcurrido más que en lugares equivocados y francamente *prohibidos* para mí. Naumburg, Schulpforta, Turingia en general, Leipzig, Basilea — otros tantos lugares nefastos para mi fisiología. Si no tengo ni un solo recuerdo grato de toda mi infancia y juventud, sería una tontería alegar aquí las denominadas causas «morales» — por ejemplo, la incuestionable falta de compañía *apropiada*: puesto que dicha falta sigue existiendo hoy día tal y como ha existido siempre, sin que eso me impida ser jovial y valeroso. Antes bien, la ignorancia *in physiologicis* [en cuestiones de fisiología] —el maldito «idealismo»— es la auténtica calamidad en mi vida, lo superfluo y estúpido en ella, algo de lo que nada bueno ha surgido y para lo que no hay compensación alguna, ningún desquite. Por las consecuencias de este «idealismo» me explico yo todas las equivocaciones, todas las grandes aberraciones del instinto y las «modestias» que me han apartado de la *tarea* de mi vida, como, por ejemplo, el haberme hecho filólogo — ¿por qué no, al menos, médico o cualquier otra cosa que abra los ojos? En mi época de Basilea, toda mi dieta espiritual, incluida la distribución de la jornada, fue un completo dispendio de fuerzas extraordinarias carente de sentido, sin ningún tipo de reserva que cubriese ese consumo, sin una reflexión, siquiera, sobre ese consumo y su compensación. Faltaba todo cuidado de sí algo más sutil, toda *protección* derivada de un instinto dominante, era un equipararse a cualquiera, un «desinterés», un olvido de la propia distancia, — algo que jamás me perdonaré. Cuando estaba casi en las últimas, precisamente *porque* estaba casi en las últimas, me puse a pensar sobre esta radical sinrazón de mi vida — el «idealismo». Fue solo la *enfermedad* lo que me llevó a la razón.

3.

La elección en la alimentación; la elección de clima y lugar; — lo tercero en lo que por nada del mundo se puede cometer una equivocación es en la elección del tipo de *recreación propio de cada uno.* También aquí los límites de lo permitido, es decir, de lo *útil*, son estrechos, y tanto más dependiendo del grado en el que un espíritu sea *sui generis*. En mi caso, toda *lectura* forma parte de mis recreaciones: por consiguiente, de aquello que me libera de mí mismo, de aquello que me permite salir a pasear por ciencias y almas ajenas, — de algo que ya no me tomo en serio. Leer me recrea precisamente de *mi* seriedad. En épocas de

intenso trabajo no se ve ningún libro cerca de mí: me guardaría muy mucho de dejar que alguien hablase o aún menos que pensase estando en mi cercanía. Y esto es lo que significaría, en efecto, leer... ¿Se ha advertido de veras que en ese estado de profunda tensión a que el embarazo condena al espíritu y, en el fondo, al organismo en su totalidad, el azar, toda clase de estímulo externo inciden con demasiada vehemencia, «golpean» de modo demasiado profundo? Hay que evitar el azar, el estímulo externo tanto como sea posible; una especie de emparedarse uno mismo forma parte de las primeras prudencias instintivas del embarazo espiritual. ¿Voy a permitir que un pensamiento *ajeno* escale secretamente los muros? — Y esto es lo que significaría ciertamente leer... A las épocas de trabajo y fecundidad sigue la época de recreo: ¡acercaos libros amenos, ingeniosos, inteligentes! — ¿Serán libros alemanes?... Tengo que retroceder medio año para sorprenderme con un libro en la mano. ¿ Cuál era? — Un espléndido estudio de Victor Brochard, *Les Sceptiques Grecs*[31] [*Los escépticos griegos*], en el que también son bien aprovechadas mis *Laertiana*[32] [Trabajos sobre Laercio]. ¡Los escépticos, el único tipo *digno de respeto* entre el pueblo de los filósofos, un pueblo de doble y hasta quíntuple sentido!... Por lo demás, casi siempre busco refugio en los mismos libros, en el fondo un número pequeño, que han *dado pruebas* de estar hechos justamente para mí. Quizá no esté en mi naturaleza el leer muchas y muy variadas cosas: una sala de lectura me pone enfermo. Tampoco está en mi naturaleza el amar muchas o muy variadas cosas. Cautela, incluso hostilidad ante nuevos libros forman parte de mi instinto, antes que «tolerancia», *largeur de coeur* [generosidad] y otras formas de «amor al prójimo»... En el fondo, es a un pequeño número de antiguos autores franceses a donde vuelvo siempre una y otra vez: creo solamente en la cultura francesa y considero un malentendido todo lo demás que en Europa se denomina «cultura», por no hablar de la cultura alemana... Los pocos casos de alta cultura que he encontrado en Europa eran todos ellos de procedencia francesa, ante todo, la señora Cosima Wagner, con diferencia la primera voz que he oído en cuestiones de gusto... Que a Pascal no lo lea, sino que lo *ame*, como a la víctima más aleccionadora del cristianismo, asesinado de un modo lento, primero corporalmente, después psicológicamente, conforme a la entera lógica de esa forma, horrible como ninguna, de crueldad inhumana; que yo posea algo de la insolencia de Montaigne en el espíritu — ¿quién sabe? quizá también el cuerpo — ; que mi gusto de artista defienda, no sin rabia, los nombres de Molière, Corneille y Racine contra un genio salvaje como Shakespeare: esto no quita, a fin de cuentas, para que también los franceses más recientes me resulten una compañía encantadora. No atisbo en absoluto en qué siglo de la historia se podría pescar de una sola vez a psicólogos tan curiosos y a la vez tan delicados como en el París actual: nombro a modo de ejemplos — puesto que su número no es nada pequeño — a los señores Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp[33], Meilhac, Ana-

[31] Victor Brochard, *Les Sceptiques Grecs*. París, Imprimerie Nationale, 1887.

[32] Nietzsche se refiere a sus trabajos *De Laerti Diogeniis fontibus*, «Rheinisches Museum», vol. 23 (1868), 632-653, y 24 (1869) vol. 24, 181-228, *Analecta Laertiana*, id., vol. 25 (1870), 217-231 y *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes*, Basilea, 1870. Cfr. OC II, Primera parte.

[33] Nietzsche parece no saber que Gyp era una mujer. Se trataba del pseudónimo de la novelista francesa Gabrielle Sybille Aimée Marie Antoinette de Riqueti de Mirabeau, condesa de Martel.

tole France, Jules Lemaître, o, para destacar a uno de la raza fuerte. a un auténtico latino, al que aprecio de modo especial, Guy de Maupassant. Dicho entre nosotros, prefiero *esta* generación incluso a la de sus grandes maestros, corrompidos todos ellos por la filosofía alemana: el señor Taine, por ejemplo, corrompido por Hegel, a quien debe su incomprensión de grandes hombres y grandes épocas. Ahí donde llega Alemania, *corrompe* la cultura. Es únicamente la guerra[34] lo que ha «redimido» al espíritu en Francia... Stendhal, uno de los más bellos azares de mi vida — pues todo lo que en ella hace época lo ha traído hasta mí el azar, nunca una recomendación — posee méritos del todo inestimables, con su anticipador ojo de psicólogo, con su garra para los hechos, que evoca la vecindad del más grande de los realistas (*ex ungue Napoleonem*[35] [por la uña se reconoce a Napoleón]); finalmente, y no es lo de menos, los posee como ateo cabal, una *species* [especie] escasa y casi inencontrable apenas en Francia — dicho sea esto en honor de Prosper Mérimée... ¿Acaso no me siento yo mismo un poco celoso de Stendhal? Me ha quitado el mejor chiste de ateos, un chiste que justamente yo habría podido hacer: «La única disculpa de Dios es que no existe»... Yo mismo he dicho en otro lugar: ¿cuál ha sido la mayor objeción contra la existencia hasta ahora? *Dios*...

4.

El concepto supremo del lírico me lo ha proporcionado *Heinrich Heine*. Busco en vano a través de todos los imperios de milenios una música tan dulce y apasionada. Tenía esa divina maldad sin la cual no soy capaz de concebir lo perfecto aprecio el valor de hombres, de razas, por la medida en que necesariamente son incapaces de comprender a Dios separado del sátiro. — ¡Y cómo maneja el idioma alemán! Algún día se dirá que Heine y yo hemos sido, con diferencia, los primeros artistas de la lengua alemana — a una incalculable distancia de todo lo que meros alemanes han hecho con ella. — Con el *Manfredo* de *Byron* debo estar profundamente emparentado[36]: he hallado dentro de mí todos esos abismos, — con trece años ya estaba yo maduro para esa obra. No gasto ni una palabra, simplemente una mirada, con aquellos que, en presencia del *Manfredo*, se atreven a pronunciar la palabra *Fausto*. Los alemanes son *incapaces* de todo concepto de grandeza: la prueba, Schumann. Fue llevado por la ira hacia ese empalagoso sajón por lo que expresamente compuse una anti-obertura para el *Manfredo*, de la que Hans von Bülow dijo que nunca había visto nada igual sobre papel pautado[37]: que era una

34 Referencia a la guerra franco-prusiana de 1870-1871.

35 Adaptación del dicho *ex ungue leonem pingere*, «pintar por una uña al león», que Plutarco atribuyó al poeta lírico Alceo de Mitilene (c. 630-580 a. C.).

36 Manfred fue uno de los héroes más célebres del romanticismo, inmortalizado por Byron en un famoso poema publicado en 1817. El joven Nietzsche le dedicó un buen número de composiciones poéticas y musicales a Byron, uno de sus poetas favoritos. En un ensayo de 1861 titulado «Sobre los poemas dramáticos de Byron», Nietzsche utiliza por primera vez el término *Übermensch* para referirse al Manfred de Byron. Cfr. OC I, primera parte, 12 [4], pp. 173-176.

37 Schumann compuso, entre 1848 y 1849, una *suite* sobre el drama poético de Byron (Op. 115), tras la cual surgieron otras muchas piezas musicales inspiradas en el *Manfred*, entre ellas la *Manfred Meditation* de Nietzsche en 1872. Pese a las duras palabras que Nietzsche dirige contra Schumann, tanto esta obra suya en particular como, en general, su música para piano refleja claras influencias de este compositor. Hans von Bülow, a quien Nietzsche envió la parti-

violación a Euterpe[38]. Cuando busco mi fórmula suprema para *Shakespeare*, nunca la encuentro más que en el hecho de haber concebido el tipo de César. Una cosa así no se adivina, — o se es o no se es. El gran poeta crea *solo* a partir de su propia realidad — hasta el punto de que después ya no soporta su obra... Cuando he echado una ojeada a mi *Zaratustra*, me he pasado luego media hora paseando por la habitación de aquí para allá, incapaz de controlar un irresistible ataque de llanto. — No conozco una lectura que desgarre más el corazón que la de Shakespeare: ¡cuánto tiene que haber sufrido un hombre para necesitar ser un bufón hasta ese punto! — ¿Se *comprende el Hamlet*? No la duda, la *certeza* es lo que hace enloquecer[39]... Pero para sentir así, es preciso ser profundo, ser abismo, ser filósofo... Todos nosotros *tenemos miedo* de la verdad... Y, lo confieso: estoy instintivamente seguro y cierto de que Lord Bacon es el artífice, el animal autotorturador que inicia este tipo de literatura de lo más inquietante: ¿qué *me* importa *a mí* el lamentable parloteo de esas confusas y planas cabezas americanas?[40] Pero la fuerza para el realismo más poderoso de la visión no solo es compatible con la fuerza más poderosa para la acción, para lo monstruoso de la acción, para el crimen — *los presupone incluso*... No sabemos lo bastante, ni de lejos, de Lord Bacon, el primer realista en el gran sentido de la palabra, como para saber todo *cuanto* hizo, *cuanto* quiso, *cuanto* vivenció en sí mismo... ¡Y al diablo, mis señores críticos! Suponiendo que yo hubiese bautizado mi *Zaratustra* con un nombre ajeno, con el de Richard Wagner, por ejemplo, la perspicacia de dos milenios no habría bastado para adivinar que el autor de *Humano, demasiado humano* es el visionario del *Zaratustra*[41]...

5.

Ahora que estoy hablando de las recreaciones de mi vida, tengo necesidad de decir unas palabras para expresar mi agradecimiento a aquello que, con diferencia, me ha proporcionado una recreación de la manera más profunda y cordial. Esto ha sido, sin ninguna duda, el trato íntimo con Richard Wagner. Doy por poca cosa el resto de mis relaciones humanas; por nada del mundo querría, en cambio, apartar de mi vida los días de Tribschen, días de confianza, de jovialidad, de sublimes azares — de profundos instantes... Ignoro lo que otros habrán experimentado con Wagner: jamás nube alguna se cruzó sobre nuestro cielo. Y con esto vuelvo una vez más a Francia, — no tengo argumentos, tengo simplemente una mueca de desprecio contra los wagnerianos *et hoc genus omne* [y toda esa gente] que se figuran honrar a Wagner porque lo encuentran semejante *a ellos*... Puesto que soy ajeno, en lo que son mis más profundos instintos, a todo

tura de su *Meditación sobre el Manfredo* con una dedicatoria, le respondió en una carta fechada el 24 de julio de 1872, expresando esa opinión tan negativa a la que alude aquí.

[38] Euterpe es la musa griega de la música.

[39] Nietzsche recuerda aquí la discusión sobre Hamlet desarrollada en GT 7.

[40] Nietzsche se adhiere aquí a la teoría que sostiene que fue Sir Francis Bacon quien escribió las piezas teatrales convencionalmente atribuidas a Shakespeare, pero discute el modo en que algunos críticos americanos de su época, como Delia Bacon (*The Philosophy of the Plays of Shakespeare Unfolded*, 1857) o Ignatius Donnelly (*The Shakespeare Myth*, 1887), trataban de contrastarla, mediante el mero rastreo de paralelismos textuales y de supuestos cifrados en las obras.

[41] De hecho, Za era una obra tan diferente a MA, que Nietzsche pensó en publicarla bajo el pseudónimo de Bernhard Cron, siendo disuadido de ello por su editor.

cuanto es alemán, hasta el punto de que la proximidad de un alemán ralentiza mi digestión, el primer contacto con Wagner fue también el primer respiro de aire libre en mi vida: lo sentí, lo veneré como *tierra extranjera*, como antítesis, como viva protesta contra todas las «virtudes alemanas» — Nosotros, los que fuimos niños en medio del aire pantanoso de los años cincuenta, somos por necesidad pesimistas en lo referente al concepto «alemán»; no podemos ser otra cosa que revolucionarios, — nunca aceptaremos un estado de cosas donde se imponga el *mojigato*. Me es completamente indiferente el que hoy en día el mojigato se disfrace con otros colores, tanto si se viste de escarlata[42] como si se pone el uniforme de húsar... ¡Y bien! Wagner era un revolucionario — huía de los alemanes... Siendo *artista*, no se tiene en Europa patria alguna salvo en París; la *délicatesse* [delicadeza] en los cinco sentidos artísticos todos que el arte de Wagner presupone, el tacto para las *nuances* [matices], la morbosidad psicológica, se hallan únicamente en París. En ningún otro lugar se tiene ese apasionamiento en cuestiones de forma, esa seriedad en la *mise en scène* [puesta en escena] — es la seriedad parisina *par excellence* [por excelencia]. En Alemania no se tiene ni idea de la enorme ambición que habita en el alma de un artista parisino. El alemán es bonachón — Wagner no lo era en absoluto... Pero ya me he explayado lo suficiente (en *Más allá del Bien y del Mal*, pp. 256 ss.) acerca del lugar al que pertenece Wagner y en quien tiene a sus parientes más cercanos: se trata del tardorromanticismo francés, esa especie de artistas de altos vuelos y arrebatadora como Delacroix, como Berlioz, con un *fond* [fondo] de enfermedad, de incurabilidad en su ser, puros fanáticos de la *expresión*, virtuosos de cabo a rabo... ¿Quién fue, en suma, el primer partidario *inteligente* de Wagner? Charles Baudelaire[43], el mismo en ser, también, el primero que comprendió a Delacroix, aquel *décadent* [decadente] típico en el que toda una generación de artistas se ha reconocido — quizá él fue también el último... ¿Lo que nunca le he perdonado a Wagner? Que *condescendiera* con los alemanes, — que se convirtiera en un alemán del Reich... Dondequiera llega Alemania, *corrompe* la cultura. —

6.

Sopesándolo todo, yo no habría soportado mi juventud sin música wagneriana. Pues estaba *condenado* a los alemanes. Cuando uno quiere liberarse de una presión insoportable, necesita hachís. Pues bien, yo necesitaba a Wagner. Wagner es el antídoto *par excellence* [por excelencia] contra todo lo alemán, — veneno él mismo, no lo niego... Desde el instante en que hubo una partitura para piano del *Tristán* — ¡mi reconocimiento, señor von Bülow![44] — fui wagneriano. Las ante-

[42] Nietzsche alude aquí a la casa Hohenzollern, a la que se refiere en la carta a Peter Gast de 30 de diciembre de 1888 con la expresión «estos idiotas escarlata y esta raza de criminales» (CO. VI, n.º 1227), o en la carta a Strindberg de 8 de diciembre, donde escribe: «al joven emperador lo llamo un *mojigato escarlata*» (id., 1176).

[43] Cfr. la carta a Peter Gast de 26 febrero de 1888, donde Nietzsche desarrolla esta conexión entre Wagner y Baudelaire (CO, VI, n.º 1000).

[44] Hans von Bülow fue el primero en dirigir el *Tristán* de Wagner, en 1865, y ya antes, en 1859, había publicado una adaptación para piano. El adolescente Nietzsche había comprado una copia de esta adaptación junto con sus amigos Wilhelm Pinder y Gustav Krug en la primavera de 1861, cuando tenía dieciséis años.

riores obras de Wagner las veía situadas por debajo de mí — todavía demasiado vulgares, demasiado «alemanas»... Pero aún sigo buscando hoy día una obra de una fascinación tan peligrosa, de una infinitud tan estremecedora y dulce como el *Tristán*, — busco en vano entre todas las artes. Todas las rarezas de Leonardo da Vinci pierden su magia al primer acorde del *Tristán*. Esta obra es definitivamente el *non plus ultra* [no más allá] de Wagner; con *Los Maestros Cantores* y *El anillo* se tomó un descanso de ella. Volverse más sano — esto es un *paso atrás* en una naturaleza como la de Wagner... Considero una suerte de primer rango el haber vivido en el momento oportuno y el haberlo hecho precisamente entre alemanes, a fin de estar *maduro* para esta obra: tan lejos llega en mí la curiosidad del psicólogo. El mundo es pobre para quien nunca ha estado lo bastante enfermo como para deleitarse con esa «voluptuosidad del infierno»: resulta lícito, casi obligado, emplear aquí una fórmula de los místicos — Pienso que conozco mejor que nadie qué cosas formidables es capaz de llevar a cabo Wagner, los cincuenta mundos de extraños embelesos para cuyo acceso nadie, excepto él, ha tenido alas; y como soy lo bastante fuerte como para convertir en ventajoso para mí hasta lo más problemático y peligroso, fortaleciéndome así aún más, llamo a Wagner el gran benefactor de mi vida. Aquello en lo que somos afines, el hecho de haber sufrido, también el uno por el otro, con mayor hondura de lo que hombres de este siglo serían capaces de sufrir, volverá a unir nuestros nombres eternamente; y tan cierto como que Wagner, entre alemanes, no es más que un malentendido, es cierto asimismo que yo lo soy y lo seré siempre. — ¡Dos siglos de disciplina psicológica y artística *primero*, señores míos alemanes! Pero algo así no se recupera.

7[45]

Aún diré unas palabras para los oídos más selectos: qué es lo que quiero *yo* propiamente de la música. Que sea jovial y profunda, como una tarde de octubre. Que sea especial, desenvuelta, tierna, una dulce mujercita llena de gracia y perfidia... Nunca admitiré que un alemán *pueda* saber lo que es la música. Los llamados músicos alemanes, sobre todo los más grandes, son extranjeros, eslavos, croatas, italianos, holandeses — o judíos; en caso contrario, alemanes de raza fuerte, alemanes *extintos*, como Heinrich Schütz, Bach y Händel. Yo mismo sigo siendo demasiado polaco como para no dar todo el resto de la música a cambio de Chopin: exceptúo, por tres razones, el *Idilio de Sigfrido* de Wagner[46], quiza también a Liszt, que sobrepuja a todos los músicos con los aristocráticos acentos de su orquestación, y además, por último, todo cuanto ha crecido más allá de los Alpes — *más acá*... No sabría prescindir de Rossini, y menos aún de mi Sur en la música, de la música de mi *maestro* [maestro] veneciano, Pietro Gasti[47]. Y cuando digo más allá de los Alpes, propiamente digo solo Venecia. Cuando busco otra palabra para decir música, tan solo hallo siempre la palabra Venecia. No sé hacer

Bajo el título de *Intermezzo*, Nietzsche reproduce todo este parágrafo en NW.

[46] Nietzsche estuvo presente en los ensayos y en la primera ejecución de esta composición, celebrada el 25 de diciembre de 1870 en la villa de Tribschen, con motivo del cumpleaños de Cosima Wagner.

[47] Nietzsche italianiza aquí de forma humorística el apodo de *Peter Gast* [Pedro Huesped], con el que solía nombrar a su fiel amigo y amanuense, el compositor y ensayista Heinrich Köselitz.

ninguna distinción entre lágrimas y música, no sé pensar la felicidad, el Sur, sin un estremecimiento de terror.

Sobre el puente me hallaba
no ha mucho en la noche oscura.
De lejos un canto venía:
gotas doradas rezumaban
sobre la temblorosa superficie.
Góndolas, luces, música –
ebrias nadaban hacia el crepúsculo...

Mi alma, un laúd,
tocada por dedos invisibles, cantábase a sí misma
en secreto una canción de góndola,
temblando de dicha multicolor.
–¿Había alguien para escucharla?...

8.

En todo esto — en la elección de alimento, de lugar y clima, de recreación — impera un instinto de autoconservación que se expresa del modo más inequívoco como instinto de *autodefensa*. Muchas cosas no verlas, no oírlas, no dejar que se nos acerquen — primera sensatez, primera prueba de que no se es un azar, sino una necesidad. El término habitual para designar ese instinto de autodefensa es el de *gusto*. Su imperativo no solo manda decir no ahí donde el sí sería un signo de «desinterés», sino también decir *no lo menos posible*. Separarse, despedirse de aquello a lo que necesariamente habría que decir no una y otra vez. La razón de ello radica en que los gastos defensivos, incluso los muy pequeños, al convertirse en regla, en hábito, implican un empobrecimiento extraordinario y del todo superfluo. Nuestros *grandes* gastos son nuestros gastos pequeños más habituales. El rechazar, el no-dejar-acercarse es un gasto — que uno no se llame aquí a engaño— una fuerza *dilapidada* en fines negativos. Simplemente debido a la constante necesidad de rechazar, uno puede llegar a debilitarse tanto, que ya no pueda rechazar nada. — Supongamos que yo saliera de mi casa y me encontrase, en lugar del tranquilo y aristocrático Turín, la pequeña y provinciana ciudad alemana: mi instinto tendría que bloquearse para repeler todo cuanto se infiltraría en él de ese mundo aplanado y pusilánime. O supongamos que me encontrase con la gran ciudad alemana, ese vicio hecho edificios, un lugar donde nada crece, donde toda cosa, buena o mala, ha sido importada. ¿No tendría yo que convertirme por ello en un *erizo*? — Pero tener púas es un dispendio, un doble lujo incluso, cuando uno es libre de no tener púas, sino manos *abiertas*...

Otra forma de sensatez y autodefensa consiste en reaccionar *tan rara vez cuanto sea posible* y evitar situaciones y condiciones en las que se estaría condenado a suspender, por así decirlo, la propia «libertad», la propia iniciativa, y convertirse en un mero ser reactivo. Tomo como símil el trato con los libros. El erudito, que en el fondo no hace sino «revolver» libros — el filólogo, por término medio, unos doscientos al día aproximadamente — acaba perdiendo por comple-

to la capacidad de pensar por sí mismo. Si no revuelve libros, no piensa. *Responde* a un estímulo ( — a un pensamiento leído) cuando piensa, — al final, se limita simplemente a reaccionar. El erudito emplea toda su fuerza en decir sí y no, en criticar lo que ya ha sido pensado, — él mismo ya no piensa... El instinto de autodefensa se ha debilitado en él; en caso contrario, se defendería ante los libros. El erudito — un *décadent* [decadente]. — Esto lo he visto yo con mis propios ojos: naturalezas bien dotadas, de constitución rica y libre, ya a los treinta años «leídas hasta la vergüenza», reducidas a puras cerillas que hay que frotar para que produzcan chispas — «pensamientos» —. Por la mañana temprano, al despuntar el día, en toda la frescura, en la aurora de su fuerza, *leer* un libro — ¡A eso lo califico de vicioso! — —

9.

En este punto ya no cabe eludir el dar la auténtica respuesta a la pregunta de *cómo llega uno a ser lo que es*. Y con ello toco la obra maestra en el arte de la autoconservación — del *egoísmo*... Suponiendo, en efecto, que la tarea, la determinación, el *destino* de la tarea se hallen en un grado significativo por encima de la media, no habría riesgo mayor que enfrentarse cara a cara a dicha tarea. El llegar a ser lo que uno es presupone el no divisar ni de lejos *lo que* se es. Desde este punto de vista, incluso las *equivocaciones* de la vida, los puntuales caminos secundarios y desvíos, las demoras, las «modestias», la seriedad desperdiciada en tareas situadas más allá de *la* tarea poseen su propio sentido y valor. En todo ello puede <llegar a> expresarse una gran sensatez, incluso la suprema sensatez: ahí donde el *nosce te ipsum* [conócete a ti mismo] sería la receta para la ruina, en ese caso, olvidar-se, *malentender*-se, empequeñecer-se, estrechar-se, vulgarizar-se se convierten en la razón misma. Expresado en términos morales: amar al prójimo, vivir para otros y para otra cosa *pueden* ser la medida protectora para preservar la más firme mismidad. Ésta es la excepción en la que, contra mi regla y convicción, tomo partido por los impulsos «desinteresados»: ellos trabajan aquí al servicio del egoísmo, de la cría de uno mismo[48]. — Hay que mantener la superficie toda de la consciencia — la consciencia *es* una superficie — limpia de cualquiera de los grandes imperativos. ¡Cuidado incluso con toda gran palabra, con toda gran actitud! Puros peligros de que el instinto «se comprenda» demasiado pronto a sí mismo — Mientras tanto, en lo profundo crece y crece la «idea» organizadora, llamada a dominar, — comienza a dar órdenes, poco a poco nos saca de los caminos secundarios y desvíos y nos *reconduce*, prepara ciertas cualidades y habilidades *singulares*, que un día se revelarán indispensables como medios para el todo, — va conformando una tras otra todas las facultades *subordinadas*, antes de dejar que se insinúe algo de la tarea dominante, de la «meta», la «finalidad», el «sentido». — Considerada desde este punto de vista, mi vida resulta sencillamente prodigiosa. Para la tarea de una *transvaloración de los valores* quizá eran precisas más facultades de las que jamás hayan coexistido en un solo individuo, también, sobre todo, facultades contrapuestas, sin que les estuviera permitido estorbarse, destruirse entre sí. Jerarquía de las facultades; distancia; el arte de

---

[48] Juego de palabras en alemán entre *Selbstsucht*, egoísmo, y *Selbstzucht*, cría de uno mismo, autodominio.

separar sin enemistar; de no mezclar nada, no «conciliar» nada; una enorme multiplicidad, que, sin embargo, es lo contrario del caos — ésta fue la premisa, el largo, secreto trabajo y magisterio de mi instinto. Su *alto tutelaje* se mostró fuerte hasta tal punto, que en ningún momento he llegado a columbrar si quiera lo que se forjaba en mí — de modo que todas mis capacidades *brotaron* de repente un buen día, ya maduras, en su perfección final. Falta en mi recuerdo el que yo me haya esforzado alguna vez, — no cabe detectar rastro alguno de *lucha* en mi vida, soy la antítesis de una naturaleza heroica. «Querer» algo, «aspirar» a algo, tener en mente un «objetivo», un «deseo» — nada de esto lo conozco por experiencia. Incluso en este preciso instante miro a mi futuro — ¡un *amplio* futuro! como a un mar en calma: ninguna apetencia se encrespa en él. No tengo el más mínimo deseo de que algo se vuelva distinto a como es; yo mismo no quiero volverme distinto. Pero así es como siempre he vivido. No he tenido ningún deseo. ¡Alguien que puede decir, a sus cuarenta y cuatro años cumplidos, que nunca se ha esforzado por tener *honores, mujeres, dinero*! — No es que me hayan faltado... Así, por ejemplo, un día fui catedrático de universidad — nunca se me había pasado por la cabeza, ni de lejos, algo semejante, pues apenas tenía entonces veinticuatro años. Y así un día fui, dos años antes, filólogo: por cuanto mi *primer* trabajo filológico, mi debut en todos los sentidos, me fue solicitado por mi maestro Ritschl para publicarlo en su *Museo Renano* (*Ritschl* — lo digo con veneración — el único erudito genial con el que me he topado hasta la fecha[49]). Poseía esa agradable corrupción que nos distingue a los de Turingia y con la que hasta un alemán se vuelve simpático: — nosotros, para llegar a la verdad, seguimos prefiriendo los caminos furtivos. Con estas palabras no quisiera haber menospreciado en absoluto a mi paisano cercano, el *inteligente* Leopold von Ranke[50]...).

## 10.

En este punto se hace precisa una amplia meditación. — Se me preguntará por qué es por lo que propiamente he contado todas esas cosas pequeñas y, según el juicio tradicional, insignificantes: con ello me perjudico a mí mismo, tanto más por cuanto estoy destinado a representar grandes tareas. Respuesta: estas nimiedades — alimentación, lugar, clima, recreación, toda la casuística del egoísmo — son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta la fecha se ha considerado importante. Aquí justamente es donde hay que comenzar a *cambiar lo aprendido*. Lo que la humanidad ha tomado en serio hasta ahora no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones, o, hablando de modo más riguroso, *mentiras* surgidas de los malos instintos de naturalezas enfermas, nocivas en el más profundo sentido — todos los conceptos, «Dios», «alma», «virtud», «pecado», «más allá», «verdad», «vida eterna»... Sin embargo, se ha buscado en ellos la grandeza de la naturaleza humana, su «divinidad»... Todas las cuestiones de la política, del orden social, de la educación han sido falseadas por completo

[49] Friedrich W. Ritschl (1806-1876), catedrático de filología clásica en Bonn y Lepizig, gracias a cuyo apoyo su discípulo Nietzsche publicó sus primeros trabajos filológicos en la revista *Reinisches Museum*, de la que Ritschl era coeditor, y obtuvo la cátedra de Basilea.

[50] El famoso historiador alemán, catedrático de la Universidad de Berlín, nació en 1795 en Wiehe, en aquel entonces parte del electorado de Sajonia, y estudió, como Nietzsche, en la escuela de Pforta.

hasta ahora al haber catalogado como grandes hombres a los hombres más nocivos, — al haber aprendido a despreciar las cosas «pequeñas», quiero decir, las cuestiones fundamentales de la vida misma... Nuestra cultura actual es ambigua en sumo grado... ¡El emperador alemán pactando con el Papa[51], como si el Papa no fuera el representante de la enemistad mortal contra la vida! Lo que se construye hoy día ya no se tiene en pie al cabo de tres años. — Si me mido a mí mismo por aquello de lo que soy *capaz*, por no hablar de lo que viene después de mí, una subversión y una reconstrucción sin precedentes, tengo derecho a la palabra grandeza más que ningún otro mortal. Si me comparo con los hombres que hasta ahora han sido honrados como *los primeros*, la diferencia es palpable. A esos pretendidos «primeros» ni siquiera los cuento en absoluto como hombres, — para mí son el desecho de la humanidad, engendros de enfermedad e instintos vengativos: son pura y simplemente monstruos siniestros y, en el fondo, incurables, que toman venganza contra la vida... Por ello quiero ser su antítesis: mi prerrogativa es la de poseer la suprema sutileza para captar todos los indicios de instintos sanos. Carezco de todo rasgo enfermizo. No he estado enfermo ni siquiera en épocas de grave enfermedad; en vano se buscará en mi ser un rasgo de fanatismo. De ningún instante de mi vida se me podrá demostrar ninguna actitud arrogante o patética. El *pathos* de la afectación no forma parte de la grandeza; quien tiene necesidad de actitudes afectadas, es falso... ¡Cuidado con todos los hombres pintorescos! — La vida se me ha hecho ligera, más ligera que nunca cuando requirió de mí lo más pesado. Quien me ha visto en los setentas días de este otoño, en que he llevado a cabo, sin descanso, puramente cosas de primer orden que ningún hombre volverá a llevar a cabo después de mí — ni lo ha hecho antes, con una responsabilidad para con todos los milenios que me han de seguir, no habrá percibido rasgo alguno de tensión en mí, sino más bien una frescura y una jovialidad desbordantes. Nunca he comido con sentimientos más gratos, nunca he dormido mejor. — No conozco ningún otro modo de tratar con grandes tareas que el *juego*: constituye, como indicio de la grandeza, un presupuesto esencial. La más mínima coacción, el gesto adusto, cualquier tono duro en la garganta son todos ellos objeciones contra la persona, ¡tanto más contra su obra! No hay que tener nervios... También es una objeción el *sufrir* por la soledad, — yo nunca he sufrido más que por la «multitud»... En una edad absurdamente precoz, con siete años, ya sabía yo que ninguna palabra humana llegaría jamás hasta mí: ¿se me ha visto apenado por ello alguna vez? — Sigo mostrando hoy día la misma afabilidad hacia cualquiera, incluso estoy lleno de atenciones hacia los más humildes; y en todo esto no hay ni un gramo de orgullo, de secreto desprecio. *A quien* desprecio, ése *adivina* que es despreciado por mí: con mi mera existencia soliviando a cuanto tiene mala sangre en el cuerpo... Mi fórmula para la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: no querer que nada sea distinto, ni en adelante, ni en el pasado, ni por toda la eternidad. No solo soportar lo necesario, menos aún disimularlo — todo idealismo es mendacidad ante lo necesario —, sino *amarlo*...

---

[51] Nietzsche se refiere a la visita de Guillermo II al papa León XIII en septiembre de 1888. Esta frase y las dos siguientes fueron censuradas por manos ajenas a las de Nietzsche en el manuscrito para la imprenta y solo se incorporaron a la edición de esta obra en 1967.

## POR QUÉ ESCRIBO LIBROS TAN BUENOS

### 1.

Una cosa soy yo, otra lo son mis escritos. — Antes de hablar aquí de ellos, tocaré la cuestión de si han sido comprendidos o *in*-comprendidos. Lo hago con tanta despreocupación como, en cierto modo, corresponde: pues en absoluto ha llegado todavía el momento para abordar esta cuestión. Yo mismo aún no estoy a punto. Algunos nacen postumamente[52]. — Algún día se tendrá necesidad de instituciones en las que se viva y se enseñe tal y como yo entiendo el vivir y el enseñar; quizá incluso se lleguen a crear cátedras específicas para la interpretación del *Zaratustra*. Pero estaría en total contradicción conmigo mismo si esperase contar ya hoy con oídos *y manos* para *mis* verdades: que hoy día no se me oiga, que hoy día no se sepa qué tomar de mí, no solo resulta algo comprensible, hasta me parece que es lo justo. No quiero que se me confunda con otros — de ello forma parte el que yo mismo no me confunda con otros. — Dicho una vez más, es poco lo que en mi vida puede detectarse de «mala voluntad»; ni tan siquiera de «mala voluntad» literaria sabría apenas contar caso alguno. En cambio, demasiado de *necedad pura*... Me parece que tomar un libro mío en las manos es una de las distinciones más singulares que alguien puede otorgarse, — presumo incluso que para ello se quitará los guantes, — por no hablar de las botas... Cuando en cierta ocasión el doctor Heinrich von Stein se quejó con total honradez de no haber entendido ni una palabra de mi *Zaratustra*, le dije que no pasaba nada: haber comprendido seis frases, esto es, haberlas vivenciado, es algo que eleva a los mortales a un nivel superior al que podrían alcanzar los hombres «modernos». ¡Cómo *podría* yo, con *este* sentimiento de la distancia, desear siquiera ser leído por los «modernos» que conozco! Mi triunfo es justamente el inverso al de Schopenhauer, — yo digo «non legor, non legar» [no se me lee, no se me leerá][53]. — No es que yo quiera subestimar el disfrute que muchas veces me ha deparado la *inocencia* con que se ha formulado una negativa a mis escritos. A finales de este verano, en un momento en el que con la pesada carga, demasiado pesada, de mi literatura acaso podía estar yo desnivelando la balanza respecto a todo el resto de la literatura, un catedrático de la Universidad de Berlín me dio a entender con la mejor intención que debería hacer uso de otra forma: pues algo así no lo lee nadie. — Finalmente, no ha sido Alemania, sino Suiza la que me ha

---

[52] Nietzsche repite esta expresión en el prólogo de AC y en GD, «Sentencias y flechas», 15.

[53] Schopenhauer había escrito en el prólogo a la segunda edición de su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza*: «se ha empezado a leerme y no se dejará de leerme, *legor et legar*». Nietzsche ya había dedicado un comentario irónico a esta frase en la tercera de sus *Consideraciones Intempestivas*.

proporcionado los dos casos extremos. Un ensayo del doctor V. Widmann en el «Bund», sobre *Más allá del Bien y del Mal*, bajo el título de «El peligroso libro de Nietzsche», y una reseña conjunta de mis libros por parte del señor Karl Spitteler, también en el «Bund»[54], suponen un *maximum* en mi vida — me reservo decir de qué... El último, por ejemplo, trataba mi *Zaratustra* como un «ejercicio superior de estilo», con el deseo de que, en adelante, me cuidase también del contenido. El Dr. Widmann me expresaba su respeto por el valor con el que me empeño en abolir todos los sentimientos decentes[55]. — Por una pequeña perfidia del azar, cada frase dicha aquí era, con una coherencia que me ha admirado, una verdad puesta cabeza abajo: en el fondo, bastaba con «transvalorar todos los valores» para dar con respecto a mí, incluso de un modo verdaderamente notable, en la cabeza del clavo — en vez de dar con un clavo en mi cabeza... Razón de más para que yo intente dar una explicación. Al fin y al cabo, nadie puede escuchar en las cosas, incluso en los libros, más que lo que ya sabe. No se tiene oídos para aquello a lo que no se tiene acceso desde la vivencia. Imaginemos ahora un caso extremo, el de un libro que no hablase sino de vivencias que caen por completo fuera de la posibilidad de una experiencia cotidiana, o incluso de una muy poco frecuente — que fuese el *primer* lenguaje para una nueva serie de experiencias. En tal caso, simplemente no se oye nada, con la consiguiente ilusión acústica de que donde no se oye nada, es que *tampoco hay nada*... Esta es, en suma, mi experiencia habitual y, si se quiere decir así, la *originalidad* de mi experiencia. Quien ha creído entender algo de mí, ha entresacado algo de mí para conformarlo a su imagen, — no pocas veces se ha figurado entonces mi antítesis, por ejemplo, un «idealista»; y quien no había entendido nada de mí, negaba el que yo hubiera de ser tenido siquiera en cuenta. — La palabra «superhombre», una palabra para designar un tipo de constitución superlativa en oposición a los hombres «modernos», a los hombres «buenos», a los cristianos y demás nihilistas — una palabra que, en boca de Zaratustra, el *aniquilador* de la moral, se convierte en una palabra que da mucho que pensar, casi en todas partes ha sido entendida, con total inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis ha sido encarnada por la figura de Zaratustra, quiero decir, ha sido entendida como designación de un tipo «idealista» de una especie superior de hombre, medio «santo», medio «genio»... Otros doctos animales cornudos me han acusado, por su culpa, de darwinismo; incluso se ha querido reconocer aquí ese «culto a los héroes», tan virulentamente rechazado por mí, de ese gran falsario inconsciente e involuntario, de Carlyle[56]. Y a una persona a quien susurré al oído que debería contemplar en él a un Cesar Borgia antes que a un Parsifal, no dio crédito a sus oídos[57]. —Se me tendrá que perdonar el que no sienta la más mínima curiosidad por las recensiones de mis libros, en especial por las de periódicos. Mis amigos, mis editores lo

[54] *Bund* era un periódico de Berna, fundado en 1850. Josef Viktor Widmann (1841-1911) era el editor desde 1880 y había publicado su reseña de JGB en septiembre de 1886. La reseña de Carl Spitteler (1845-1924) se publicó el 1 de enero de 1888 con el título de *Friedrich Nietzsche en sus obras*.

[55] Cfr. GD, «Incursiones de un intempestivo», 37.

[56] Thomas Carlyle (1795-1881), ensayista e historiador de la literatura escocesa, que popularizó en varias de sus obras ese «culto al héroe» que Nietzsche ataca reiteradamente.

[57] Nietzsche se refiere a su antigua amiga Malwida von Meysenbug. Véase la carta que le escribió el 20 de octubre de 1888, así como la escrita a Meta von Salis el 14 de noviembre de 1888.

saben y no me hablan de estas cosas. En un caso en particular tuve ocasión de ver con mis propios ojos todo lo que contra un solo libro mío — se trataba de *Más allá del Bien y del Mal* — se había perpetrado; podría hacer toda una suerte de informe al respecto. ¿Se podrá creer que el *Nationalzeitung* — un periódico prusiano, lo digo para mis lectores extranjeros, puesto que yo mismo no leo, dicho sea con permiso, más que el *Journal des Débats*[58] — ha sido capaz de entender este libro, con total seriedad, como un «signo de los tiempos», como la genuina y verdadera *filosofía de los Junker* [nobles], para adoptar la cual a la *Kreuzzeitung*[59] solo le habría hecho falta valor?

2.

Esto iba dicho para alemanes: pues en todos los demás lugares tengo lectores — puras inteligencias *selectas*, caracteres probados, educados en altas esferas y elevados deberes; tengo incluso a verdaderos genios entre mis lectores. En Viena, en San Petersburgo, en Estocolmo, en Copenhague, en París y Nueva York — en todas partes se me ha descubierto; *no* se ha hecho en la llanura de Europa, en Alemania[60]... Y, lo confieso, me alegro aun más de mis no-lectores, de aquellos que no han oído nunca ni mi nombre ni la palabra filosofía; pero adondequiera que yo voy, a aquí, a Turín, por ejemplo, todos los rostros se muestran joviales y atentos cuando me ven. Lo que más me ha halagado hasta ahora ha sido el hecho de algunas viejas vendedoras de fruta no se queden tranquilas hasta que no me han escogido las más dulces de sus uvas. *Hasta ese punto* hay que ser filósofo... No en vano se dice que los polacos son los franceses entre los eslavos. Una rusa encantadora no se equivocará ni un solo instante sobre mi lugar de procedencia[61]. No soy capaz de ponerme solemne, lo que consigo a lo sumo es sentir turbación... Pensar en alemán, sentir en alemán — puedo hacerlo todo, pero *esto* supera mis fuerzas... Mi viejo mentor, Ritschl, llegó a afirmar incluso que hasta mis tratados filológicos los concebía yo como si fuese un *romancier* [novelista] parisino — absurdamente emocionantes. En el propio París se asombran de «toutes mes audaces et finesses» [todas mis audacias y sutilezas] — la expresión es de Monsieur Taine[62] —; me temo que hasta en las supremas formas del diti-

[58] *Journal des Débats* era un periódico parisino, fundado en 1789, donde se publicaban los debates de la Asamblea nacional francesa.

[59] Periódico conservador fundado en 1848 con el nombre de *Neue preussische Zeitung*. Se le conocía por el apelativo de *Kreuzzeitung* debido a la cruz de hierro que aparecía en su portada. A Nietzsche le indignaba el que se le pudiera asociar a esta publicación ultraderechista, nacionalista y antisemita.

[60] Vid. GD, «Lo que los alemanes están perdiendo», 3, y NW, Prólogo.

[61] Cfr. Carta a Emily Flynn, de 6 de diciembre de 1888: «¡Qué cartas me llegan ahora de todo el mundo! Anteayer una carta de San Petersburgo, de una rusa encantadora y muy discreta. *Mad. La Princesse* Anna Dmitrievana Ténicheff. Me dice que mis libros les gustan a los espíritus más sutiles de la sociedad rusa, v.g. al príncipe Urusov. Por desgracia, algunos están *prohibidos*...» (CO, VI, carta n.º 1175).

[62] Nietzsche reproduce aquí unas palabras extraídas de una carta que el crítico e historiador Hyppolite Taine (1828-1893) le escribió el 14 de diciembre de 1888, en respuesta a su propuesta de que tradujese al francés GD. Taine se disculpaba, aduciendo no dominar lo suficiente la lengua alemana como para trasladar las «audacias y sutilezas» de la escritura nietzscheana, y le recomendaba para ello a Jean Bourdeau, colaborador del *Journal des Debats* y de la *Revue des Deux Mondes*, que, sin embargo, no se mostraría muy proclive a ello ni al pensamiento nietzscheano.

rambo cabe hallar entremezclado, en mí, algo de esa sal que nunca se vuelve insípida «alemana» — algo de *esprit* [ingenio]... No puedo evitarlo. ¡Que Dios me ayude! Amén[63]. — Todos sabemos, algunos hasta lo saben por propia experiencia, lo que es un animal de orejas largas. Pues bien, me atrevo a afirmar que tengo las orejas más pequeñas. Esto es cosa de no poco interés para las mujercitas —, ¿es impresión mía que se sienten mejor comprendidas por mí?... Soy el *antiasno par excellence*[64] y, por consiguiente, un monstruo histórico-universal, — soy, dicho en griego, y no solo en griego, el *Anticristo*...

3.

Conozco en cierta medida mis prerrogativas como escritor; en determinados casos también he podido constatar hasta qué punto el habituarse a mis escritos «echa a perder» el gusto. Simplemente, ya no se soporta otros libros, los que menos, los filosoficos. Es una distinción sin igual ingresar en este mundo aristocrático y delicado, — para ello resulta absolutamente imprescindible no ser alemán; es, en suma, una distinción que hay que haber merecido. Pero quien es semejante a mí por la *altura* de su querer, experimenta aquí verdaderos éxtasis del aprender[65]: pues yo vengo de alturas a las que ningún pájaro voló jamás, conozco abismos por los que ningún pie se ha extraviado nunca hasta ahora. Se me ha dicho que no es posible soltar de las manos un libro mío — que hasta perturbo el descanso nocturno... No existe en modo alguno una especie de libros más altiva y, al mismo tiempo, más refinada: — éstos alcanzan por doquier lo más elevado que se puede alcanzar sobre la tierra, el cinismo; hay que conquistarlos tanto con los dedos más delicados como con los puños más intrépidos. Todo achaque del alma, al igual que toda dispepsia, deja fuera de ellos para siempre: no hay que tener nervios, hay que tener un bajo vientre jovial. No solo la pobreza, también el aire viciado de un alma excluye de ellos, mucho más aún la cobardía, la suciedad, el ansia secreta de venganza metida en las tripas: una palabra mía pone en evidencia todos los malos instintos. Cuento entre mis conocidos con varios conejillos de indias en los que compruebo la diversa, la muy instructivamente diversa reacción que provocan mis escritos. Quienes no quieren tener nada que ver con su contenido, por ejemplo, quienes se denominan amigos míos, se vuelven por ello «impersonales»: se me felicita por haber vuelto a llegar «tan lejos», — o también por haber logrado un progreso en una mayor serenidad en el tono... Los «espíritus» completamente depravados, las «almas bellas»[66], los mentirosos de pies a cabeza, no saben en absoluto qué es lo que han de hacer con

[63] Frase pronunciada por Lutero como conclusión de su alocución a la Dieta de Worms, en abril de 1521. Nietzsche también emplea esta frase en FW, af. 146, y en GM, III, 22.

[64] El mundo intelectual grecorromano de los primeros siglos del cristianismo afirmaba burlonamente que los cristianos practicaban la adoración de un asno. Así se encuentra en Tertuliano, o en el grafito de Alexámenos, del siglo III, que representa a un Jesús crucificado con cabeza de asno. En este sentido, cfr. en Za, IV, «La fiesta del asno».

[65] Cfr. la carta de Peter Gast a Nietzsche de 25 de octubre de 1888, en la que le comenta sus impresiones sobre GD, y de la que Nietzsche toma aquí y más adelante varias expresiones.

[66] Acuñada por Schiller en su ensayo *Sobre Gracia y dignidad* (1793) a partir de sugerencias que remiten tanto a Shafstebury como a Winckelmann, la noción de «alma bella» designa una personalidad en la que las inclinaciones pasionales y el sentido del deber se conjugan armoniosamente. Fue popularizada por Goethe en el libro sexto de su novela *Wilhelm Meisters*

estos libros, en consecuencia, los contemplan como si estuvieran por *debajo suya*, según la bella inferencia de todas las «almas bellas». Los animales con cuernos que hay entre mis conocidos, meros alemanes, con perdón, dan a entender que no siempre son de mi mismo parecer, pero que, sin embargo, de vez en cuando sí que, por ejemplo... He oído decir esto hasta del *Zaratustra*... En idéntico sentido, todo «femeninismo»[67] en el ser humano, también en el varón, resulta ser una puerta cerrada a la hora de tratar de acceder a mí: nunca se entrará en este laberinto de conocimientos temerarios. Es preciso no haber sido nunca condescendiente con uno mismo, contar la *dureza* entre los propios hábitos para sentirse de buen ánimo y sereno entre tantas duras verdades. Cuando me figuro la imagen de un lector perfecto, siempre me resulta un monstruo de valentía y curiosidad, amén de algo dúctil, astuto, previsor, un aventurero y descubridor nato. Por último: yo no sabría decir, mejor de lo que se ha dicho en el *Zaratustra*, a quién es al único a quien yo hablo en el fondo: *¿a quién* quiere él únicamente contar su enigma?

«A vosotros, los audaces buscadores y tentadores[68], y a todo aquel se embarque con astutas velas por mares terribles, —

a vosotros, los ebrios de enigmas, los que gozáis con la luz crepuscular, vosotros, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos confusos:

— pues no queréis seguir un hilo con manos cobardes; y ahí donde podéis *adivinar*, odiáis *deducir*...».

4.

He de añadir aún unas palabras de carácter general sobre mi *arte del estilo*. *Comunicar* un estado, una tensión interna del *pathos* mediante signos, incluso el *tempo* [ritmo] de esos signos — ése es el sentido de todo estilo; y, teniendo en cuenta que la multiplicidad de estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades de estilo — el más variado arte del estilo del que hombre alguno ha dispuesto jamás. *Bueno* es todo estilo capaz de comunicar efectivamente un estado interior, que no se equivoca sobre los signos, sobre el *tempo* de los signos, sobre los *gestos* —todas las leyes del período son arte del gesto—. Mi instinto resulta infalible en este punto. — Buen estilo *en sí* — una *pura idiotez*[69], mero «idealismo», algo similar a lo «bello *en sí*», a lo «bueno *en sí*», a la «cosa *en sí*»... Dando siempre por supuesto que haya oídos para oír — que haya quienes sean capaces y dignos de semejante *pathos*, que no falten aquellos con quienes *pueda* uno comunicarse. — Mi *Zaratustra*, por ejemplo, aún busca a esos hombres — ¡ay, y todavía tendrá que seguir buscando durante mucho tiempo! — Hay que ser *digno* de oírlo... Y hasta entonces no habrá nadie capaz de comprender

*Lehrjahre* (1795), titulado «Confesiones de un alma bella». Nietzsche la emplea siempre para burlarse de una estrecha concepción clasicista del ser de los griegos.

67 Nietzsche no escribe «Feminismus», sino «Femeninismus», refiriéndose más bien a «lo femenino» que al feminismo. Vid. nota 114 de *Aurora* en OC III, 489.

68 El juego terminológico entre «suchen» y «versuchen» es frecuente en Nietzsche. El pasaje que sigue es una cita de Za, III, «De la visión y el enigma», 1.

69 Sigue el juego con la expresión que Wagner supone a la base etimológica del nombre de Parsifal, el «necio puro», para Nietzsche, un idealista, i. e., un puro idiota.

el *arte* que aquí se ha prodigado: nadie nunca pudo prodigar mayor cantidad de recursos artísticos nuevos, inauditos, creados en realidad de modo expreso para tal ocasión. Quedaba por demostrar que algo así fuera posible precisamente en lengua alemana: yo mismo lo habría negado de antemano del modo más rotundo. Antes de mí no se sabía de lo que se era capaz con la lengua alemana, — de lo que se es capaz, en general, con la lengua. El arte del *gran* ritmo, el *gran* estilo del período para expresar un inmenso arriba y abajo de pasión sublime, sobrehumana, eso solo ha sido descubierto por mí; con un ditirambo como el último del *tercer Zaratustra*, titulado «Los siete sellos», me he elevado volando a miles de millas por encima de todo cuanto hasta ahora se ha llamado poesía.

5.

Que en mis escritos habla un *psicólogo* como no ha habido otro igual, ésta es quizás la primera impresión a la que llega un buen lector — un lector como el que yo merezco, que me lea como los buenos viejos filólogos leían a su Horacio. Las tesis sobre las que en el fondo está de acuerdo todo el mundo, por no hablar de los filósofos de todo el mundo, de los moralistas y otras cazuelas huecas y cabezas de chorlito[70] — me parecen errores ingenuos: por ejemplo, esa creencia de que «no-egoísta» y «egoísta» son términos antitéticos, cuando de hecho el *ego* mismo no es más que una «patraña superior», un «ideal»... No hay *ni* acciones egoístas *ni* no egoístas: ambas nociones son un contrasentido psicológico. O la tesis de que «el hombre aspira a la felicidad»... O la tesis de que «la felicidad es la recompensa a la virtud»... O la tesis de que «placer y displacer son antitéticos»... La Circe de la humanidad, la moral, ha falseado — *moralizado* — de principio a fin todas las cuestiones de la psicología, hasta llegar a ese espantoso sinsentido de que el amor debe ser algo «no egoísta»... Hay que estar bien firmemente asentado en *uno mismo*, hay que poder sostenerse con entereza sobre las propias piernas, de lo contrario, no sería uno *capaz* de amar en absoluto. Esto las mujercitas lo saben a fin de cuentas demasiado bien: no saben, en cambio, qué diablos hacer con esos hombres desinteresados, meramente objetivos... ¿Podría yo, de paso, aventurar la sospecha de que *conozco* a las mujercitas? Esto forma parte de mi dote dionisíaca. ¿Quién sabe? Quizá yo sea el primer psicólogo de lo eterno femenino[71]. Todas ellas me aman — es una vieja historia: exceptuando las mujercitas *malogradas*, las «emancipadas», que carecen de lo preciso para tener hijos. — Afortunadamente, no tengo ninguna intención de dejarme desgarrar: la mujer perfecta desgarra cuando ama... Conozco a esas adorables ménades... ¡Ah, qué peligrosos, insidiosos, subterráneos animalillos de presa! ¡y, sin embargo, tan agradables!... Una mujercita que vaya en pos de su venganza llegaría a sojuzgar al mismísimo destino. — La mujer es indeciblemente mucho mas malvada que el hombre, también más astuta; en la mujer, la bondad es ya una forma de *degeneración*... En todas las llamadas «almas bellas» hay un defecto fisiológico en el fondo, — y no lo digo todo, pues, de lo contrario, me convertiría en un

---

Juego de palabras en alemán, por su semejanza fonética, entre *Hohltöpfe*, «cazuela hueca», y *Kohlköpfe*, «cabeza de repollo» (o, como traducimos aquí, «cabeza de chorlito»).

Expresión tomada de las palabras del «coro místico», en la conclusión de la segunda parte del *Fausto* de Goethe, y empleada por Nietzsche con cierta frecuencia.

*medi-cínico*. La lucha en pro de la *igualdad* de derechos ya es todo un síntoma de enfermedad: cualquier medico lo sabe. La mujer, cuanto más mujer es, tanto más se defiende con manos y pies contra los derechos en general: el estado de naturaleza, la eterna *guerra* entre los sexos[72] le asigna, con diferencia, el primer puesto. ¿Se ha tenido oídos para mi definición del amor? Es la única que resulta digna de un filósofo. Amor — en sus medios, la guerra; en su fondo, el odio mortal entre los sexos. — ¿Se ha escuchado mi respuesta a la pregunta de cómo se *cura* a una mujer — cómo se la «redime»? Se le hace un hijo. La mujer tiene necesidad de hijos, el hombre es siempre solo un medio: así habló Zaratustra[73].

«Emancipación de la mujer» — esto es expresión del odio instintivo de la mujer *mal constituida*, o sea, incapaz de tener hijos, contra la mujer bien constituida, — la lucha contra el hombre nunca es nada más que un medio, un pretexto, una táctica. Al elevarse *a sí misma* como «mujer en sí», como «mujer superior», como «idealista»[74], quiere *rebajar* el nivel general de la mujer; ningún medio más seguro para ello que la educación secundaria, los pantalones y los derechos políticos del animal que vota. En el fondo, las emancipadas son las *anarquistas* en el mundo de lo «eterno femenino», las malogradas, cuyo instinto más bajo es la venganza... Toda una especie del más pérfido «idealismo» — que, por lo demás, también se da entre varones, por ejemplo, en Henrik Ibsen[75], esa típica vieja solterona — tiene como objetivo *envenenar* la buena conciencia, lo natural del amor sexual... Y para que no quede ninguna duda sobre mi mentalidad, tan *honnette* [honesta] como rigurosa en este punto, quiero añadir una tesis más de mi código moral contra el *vicio*: con el nombre de «vicio» combato toda clase de contranaturaleza[76], o, si se aman las bellas palabras, de «idealismo». La tesis reza así: «la prédica de la castidad es una incitación pública a la contranaturaleza. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación suya con el concepto de "impuro", es el crimen mismo contra la vida, — es el auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida»[77]. —

## 6.

Para dar una idea de mí como psicólogo, recurro aquí a una curiosa pieza de psicología que se encuentra en *Más allá del Bien y del Mal*[78], — prohibiendo, por otra parte, cualquier conjetura sobre quién sea aquel a quien describo en este pa-

---

[72] Cfr. WA, 2.

[73] Cfr. Z I, «De las mujeres viejas y jóvenes». En Za, I, «Del leer y escribir», Nietzsche escribe: «Valerosos, despreocupados, irónicos violentos — así nos quiere la sabiduría: es una mujer y ama únicamente a un guerrero». Este párrafo aparece citado en el Epílogo al tercer tratado de GM.

[74] Alusión al libro de Malwida von Meysenbug, *Memorias de una idealista*, publicado en tres volúmenes entre 1869 y 1876.

[75] Henrik Ibsen (1828-1906), dramaturgo noruego, de inicial tendencia realista. Sus apelaciones a la igualdad y a la libertad le parecían a Nietzsche meras expresiones de «ilusionismo moral».

[76] *Widernatur*, palabra acuñada por Nietzsche y que emplea en lugar de la usual *Widernatürlichkeit*.

[77] Cita del breve texto «Ley contra el cristianismo», escrito por Nietzsche el 30 de septiembre de 1888 y que situó luego como pagina final de AC.

[78] Cfr. JGB, af. 295.

saje. «El genio del corazón, tal como lo posee ese gran desconocido, el dios-tentador y cazarratas nato de la conciencia, cuya voz sabe descender hasta el inframundo de toda alma, que no pronuncia una palabra ni lanza una mirada en las que no se albergue un propósito y un guiño de seducción, de cuya maestría forma parte el saber aparentar — y no lo que él es, sino lo que para quienes lo siguen constituye otra incitación *más* para acercarse cada vez más a él, para seguirle de forma cada vez más íntima y profunda... El genio del corazón, que a todos los seres ruidosos y petulantes hace enmudecer y les enseña a escuchar, que pule las almas groseras y les da a probar un nuevo anhelo — el de quedarse en calma, como un espejo, para que en ellas se refleje el profundo cielo... El genio del corazón, que enseña a la mano torpe e impaciente a demorarse y a coger las cosas con mayor delicadeza; que adivina el tesoro oculto y olvidado, la gota de bondad y dulce espiritualidad bajo una capa de hielo turbia y densa, y que es una varita mágica para todo grano de oro que yació largo tiempo enterrado en la prisión del mucho cieno y arena... El genio del corazón, de cuyo contacto todo el mundo sale más enriquecido, no bendecido ni sorprendido, no favorecido ni constreñido como por un don ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes, sacudido, oreado y avivado por un viento de deshielo, más inseguro tal vez, más delicado, más frágil, más quebradizo, pero lleno de esperanzas que todavía no tienen nombre, lleno de nueva voluntad y nuevo fluir, lleno de nueva contravoluntad y nuevo reflujo...»

## *El nacimiento de la tragedia*

1.

Para ser justos con *El nacimiento de la tragedia* (1872), habrá que olvidar algunas cosas. La obra ha *influido* e incluso fascinado por lo que en ella había de erróneo por su aplicación al wagnerismo, como si éste fuese un síntoma de *elevación*. Precisamente por ello este escrito constituyó todo un acontecimiento en la vida de Wagner: solo a partir de ese momento se depositaron grandes esperanzas en el nombre de Wagner. Todavía hoy en día se me recuerda, a veces con el *Parsifal* de por medio: que, en realidad, *yo* tengo sobre mi conciencia el que haya alcanzado preponderancia una opinión tan elevada acerca del *valor cultural* de este movimiento. He hallado citado este escrito en numerosas ocasiones como «El *re*nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música»: solo se ha tenido oídos para una nueva fórmula del arte, del proposito, de la *tarea* de Wagner, — en cambio, se hizo oídos sordos a cuanto el escrito albergaba de valioso en el fondo. «Helenismo y pesimismo»: éste hubiera sido un título más inequívoco[79]: es decir, una primera enseñanza de cómo los griegos acabaron con el pesimismo, — de con qué lo *superaron*... La tragedia es justamente la prueba de que los griegos *no* fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó en esto, como se equivocó en todo[80]. Considerándolo con cierta neutralidad, *El nacimiento de la tragedia* muestra un aspecto muy intempestivo: nadie se figuraría ni en sueños que la obra fue *comenzada* bajo el estruendo de la batalla de Wörth[81]. Medité estos problemas ante los muros de Metz, en las frías noches de septiembre, mientras prestaba servicios de asistencia sanitaria; se podría creer más bien que el escrito data de cincuenta años antes. Es políticamente indiferente — «no alemán», se dirá hoy — apesta de modo repugnante a hegelianismo, solo en algunas de sus fórmulas está contaminado por el amargo perfume cadavérico de Schopenhauer. Una «idea» — la antítesis dionisíaco y apolíneo — traducida a lo metafísico; la historia misma, como el despliegue de esa «idea»; en la tragedia, la antítesis superada y elevada[82] a unidad; bajo esa óptica, cosas que nunca antes se habían mirado cara a cara, de repente puestas frente a frente, iluminadas y *comprendidas* las unas por medio de las otras... La ópera, por ejemplo, y la revolución[83]... Las dos *innovaciones* decisivas del libro son, por una parte, la comprensión del fenómeno *dionisíaco* entre los griegos: se brinda aquí la primera psicología de dicho fe-

[79] Este fue, de hecho, el subtítulo que Nietzsche dio a GT en la nueva edición de 1886.

[80] Cfr. GT, «Ensayo de autocrítica», 6.

[81] Tuvo lugar el 6 de agosto de 1870, en el marco de la guerra franco-prusiana.

[82] Nietzsche utiliza aquí el término *aufgehoben*, de resonancia hegeliana, que significa tanto «poner en suspenso», «cancelar», como «elevar», «superar».

[83] Alusión al panfleto de Wagner, *Kunst und Revolution* (1849).

nómeno, se ve en él la raíz única de todo el arte griego. La otra es la comprensión del socratismo: Sócrates, reconocido por primera vez como instrumento de la desintegración griega, como *décadent* típico. «Racionalidad» *contra* instinto. La «racionalidad» a toda costa como una fuerza peligrosa, que mina la vida. — Un profundo y hostil silencio sobre el cristianismo en todo el libro. El cristianismo no es ni apolíneo ni dionisíaco; *niega* todos los valores *estéticos* — los únicos valores que reconoce *El nacimiento de la tragedia*: el cristianismo es nihilista en el más profundo sentido, mientras que en el símbolo dionisíaco se alcanza el límite extremo de la afirmación. Solo una vez se alude a los sacerdotes cristianos como a una «maliciosa especie de enanos», de «seres subterráneos»[84]...

2.

Este comienzo es sumamente peculiar. Yo había *descubierto* el único símbolo y el único paralelismo de mi experiencia más íntima que la historia contiene, — y, al hacerlo, había sido el primero en comprender el prodigioso fenómeno de lo dionisíaco[85]. Asimismo, al haber reconocido a Sócrates como *décadent*, había dado una prueba del todo inequívoca de en qué escasa medida la seguridad de mi garra psicológica corría peligro por culpa de idiosincrasia moral alguna: — la moral misma como síntoma de *décadence* es una novedad, una singularidad de primer orden en la historia del conocimiento. ¡A qué altura había saltado yo, con estos dos hallazgos, por encima de la penosa cháchara de cabezas huecas sobre optimismo *contra* pesimismo! — Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: el instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con ansia subterránea de venganza ( — el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero como formas típicas) y una fórmula de la *suprema afirmación*, nacida de la plenitud, de la sobreabundancia, un decir sí sin reserva, incluso al sufrimiento, incluso a la culpa, incluso a todo lo problemático y extraño de la existencia... Este último, gozosísimo, exuberante y orgullosísimo sí a la vida no es solo la concepción suprema, sino también la más profunda, la más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia. No hay que descontar nada de cuanto existe, nada es superfluo — las facetas de la existencia rechazadas por los cristianos y otros nihilistas son incluso de un rango infinitamente más elevado, en la jerarquía de los valores, de lo que lo es aquello que el instinto de *décadence* pudo aprobar y *llamar bueno*[86]. Para comprender esto se requiere *coraje* y, como condición suya, un excedente de *fuerza*: pues solo en la medida en que le *está permitido* al coraje atreverse a ir hacia delante, justamente en la medida de esa fuerza se aproxima uno a la verdad. El conocimiento, el decir sí a la realidad, es para el fuerte una necesidad, tanto como lo son para el débil, bajo la inspiración de su debilidad, la cobardía y la *huida* de la realidad — el «ideal»... El débil no es libre de conocer, los *décadents tienen necesidad* de la mentira, ésta es una de sus condiciones de conservación. — Quien no solo comprende la palabra «dionisíaco», sino que en dicha palabra se comprende *a sí mismo*, no tiene necesidad de ninguna refutación de Platón, o del cristianismo, o de Schopenhauer — *huele la putrefacción*...

[84] Véase la parte final del parágrafo 24 de GT.
[85] Cfr. GD, «Lo que debo a los antiguos», 4.
[86] Juego de palabras entre «gutheissen», *aprobar*, y «gut heissen», *llamar bueno*.

3.

Hasta qué punto con esto había encontrado yo el concepto de lo «trágico» y el conocimiento definitivo de lo que es la psicología de la tragedia, lo he vuelto a exponer últimamente en *Crepúsculo de los ídolos*, página 139. «El decir sí a la vida incluso en sus más extraños y duros problemas; la voluntad de vivir complaciéndose en su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más elevados — a *eso* es a lo que yo llamé dionisíaco, eso fue lo que comprendí como puente hasta la psicología del *poeta trágico*. *No* para librarse del terror y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga — así lo malinterpretó Aristóteles[87]: sino para, por encima del terror y la compasión, *ser* el *mismísimo* eterno placer del devenir, ese placer que también contiene en sí el placer de aniquilar...»[88] En este sentido, tengo derecho a considerarme el primer *filósofo trágico* — esto es, la extrema antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no existe esa transposición de lo dionisíaco a un *pathos* filosófico: falta la *sabiduría trágica*, — en vano he buscado indicios de ella hasta en los *grandes* griegos de la filosofía, los de los dos siglos *anteriores* a Sócrates. Me ha quedado una duda con respecto a *Heráclito*, en cuya proximidad siento a fin de cuentas más calor y me encuentro de mejor ánimo que en ningún otro lugar. La afirmación del perecer *y del* aniquilar, que es lo decisivo en una filosofía dionisíaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir, con el radical rechazo hasta del concepto mismo de «ser» — en esto tengo que reconocer, en cualquier circunstancia, lo más afín a mí de cuanto ha sido pensado hasta ahora. La doctrina del «eterno retorno», es decir, del ciclo incondicional e infinitamente repetido de todas las cosas — esta doctrina de Zaratustra bien *podría* haber sido ya enseñada también por Heráclito. Al menos la Estoa, que heredó de Heráclito casi todas sus nociones fundamentales, guarda huellas de la misma.

4.

Por este escrito habla una inmensa esperanza. A fin de cuentas, carezco de motivo alguno para renunciar a la esperanza en un futuro dionisíaco de la música. Echemos una mirada un siglo adelante, supongamos que mi atentado contra dos milenios de contranaturaleza y profanación del hombre tiene éxito. Ese nuevo partido de la vida que tome en sus manos la mayor de todas las tareas, la cría superior de la humanidad, incluida la implacable destrucción de todo lo degenerado y parasitario, volverá a posibilitar en la tierra ese *exceso* de vida del que deberá volver a nacer también el estado dionisíaco. Prometo una época *trágica*: el arte supremo en el decir sí a la vida, la tragedia, renacerá cuando la humanidad haya asumido la conciencia de las guerras más duras, pero también más necesarias, sin sufrir por ello... Un psicólogo podría añadir que lo que yo escuché en la música wagneriana en mis años de juventud no tiene nada que ver en absoluto con Wagner; que cuando describía la música dionisíaca, describía lo que *yo* había oído — que tenía que traducir y transfigu-

[87] Referencia a la *Poética* de Aristóteles, VI, 1449b.
[88] Cfr. GD, «Lo que debo a los antiguos», 5.

rar instintivamente todo al nuevo espíritu que llevaba dentro de mí. La prueba de ello, *tan fuerte como solo puede serlo una prueba*, es mi escrito ***Wagner en Bayreuth***: en todos los pasajes psicológicamente decisivos se habla únicamente de mí, — se puede poner mi nombre o la palabra «Zaratustra» sin recelo alguno ahí donde el texto pone la palabra «Wagner». El retrato entero del artista *ditirámbico* es la imagen *preexistente* del poeta del *Zaratustra*, trazado con profundidad abismal y sin rozar ni siquiera por un instante la realidad wagneriana. El propio Wagner tuvo clara noción de ello; no se reconoció a sí mismo en el escrito. — De igual modo, «la idea de Bayreuth» se había convertido en algo que no será un concepto enigmático para los conocedores de mi *Zaratustra*: en aquel *gran mediodía* en el que la flor de los elegidos se consagra a la mayor de todas las tareas — ¿quién sabe? La visión de una fiesta que puede que viva para ver... El *pathos* de las primeras páginas es histórico-universal; la *mirada* de la que se habla en la séptima página[89] es la genuina mirada de Zaratustra; Wagner, Bayreuth, toda la pequeña miseria alemana es una nube en la que se refleja un infinito *espejismo*[90] del futuro. Incluso desde un punto de vista psicológico, todos los rasgos decisivos de mi propia naturaleza están proyectados en la de Wagner — la coexistencia de las fuerzas más luminosas y las más fatales, la voluntad de poder como jamás la ha poseído hombre alguno, la valentía implacable en lo espiritual, la fuerza ilimitada para aprender sin que la voluntad de acción quede oprimida por ello. Todo en este escrito es premonitorio: la *cercanía* del retorno del espíritu griego, la necesidad de *Antialejandros* que vuelvan a *atar* el nudo gordiano de la cultura griega después de haber sido cortado[91]... Oígase el acento histórico-universal con el que se introduce en la página 30[92] el concepto de «mentalidad trágica»: en este escrito no hay sino puros acentos histórico-universales. Esta es la más extraña «objetividad» que pueda existir: la absoluta certeza sobre lo que *soy* se proyectó sobre cualquier realidad contingente, — la verdad sobre mí habló desde una profundidad estremecedora. En la página 71[93] se describe y anticipa, con incisiva seguridad, el *estilo* del Zaratustra; y jamás se encontrará una expresión más grandiosa para el *acontecimiento* Zaratustra, para ese acto de una inmensa purificación y consagración de la humanidad, como la que se halla en las páginas 43-46[94]. —

---

[89] Cfr. WB, 1.

[90] Nietzsche escribe realmente, en italiano, *fata Morgana*, «hada Morgana», en alusión a la hermanastra del rey Arturo, Morgan Le Fay, que con hechicería transformó su aspecto para yacer con él y engendrar así a Mordred. Se usa en sentido figurado, como sinónimo de «espejismo».

[91] Cfr. 11 [22], fragmento preparatorio para la Intempestiva sobre Wagner, de verano de 1875 (FP, II, 180). Nietzsche se atribuye ahora a sí mismo esa tarea de Antialejandro que todavía allí, no sin ciertas dudas, asignaba al compositor.

[92] WB, 4.

[93] WB, 9.

[94] WB, 6.

## *Las Intempestivas*

### 1.

Las cuatro *Intempestivas*[95] son enteramente belicosas. Demuestran que yo no era ningún «Juan el soñador», que me encanta desenvainar la espada — quizá, también, que tengo la muñeca peligrosamente suelta. El *primer* ataque (1873) estuvo dirigido a la cultura alemana, a la que ya por aquel entonces miraba yo por encima del hombro, con desprecio inmisericorde. Una cultura sin sentido, sin sustancia, sin meta: una mera «opinión pública». No hay malentendido más nefasto que creer que el gran éxito militar de los alemanes demuestra algo a favor de esa cultura — o incluso *su* victoria sobre Francia... La *segunda* Intempestiva (1874) saca a la luz lo que hay de peligroso, de corrosivo y venenoso para la vida en nuestro modo de cultivar la ciencia —: la vida, *enferma* de este engranaje y mecanismo deshumanizados, de la «*im*personalidad» del trabajador, de la falsa economía de la «división del trabajo». Se pierde el *fin*, esto es, la cultura: — el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza*... En este tratado, el «sentido histórico», del que tan orgulloso se siente este siglo, fue reconocido por primera vez como enfermedad, como típico signo de decadencia. — En la *tercera* y *cuarta* Intempestivas se confrontan, como indicadores de un concepto superior de cultura, de una restauración del concepto de «cultura», dos figuras del más duro *egoísmo*, de la más dura *cría de uno mismo*, tipos intempestivos *par excellence*, llenos de soberano desprecio hacia todo cuanto a su alrededor se llamaba «Reich», «cultura», «cristianismo», «Bismarck», «éxito», — Schopenhauer y Wagner *o*, en una sola palabra, Nietzsche...

### 2.

De estos cuatro atentados, el primero cosechó un éxito extraordinario. El revuelo que causó fue, en todos los sentidos, imponente. Yo había puesto el dedo en la llaga de una nación victoriosa, — sugiriendo que su victoria acaso *no* era un acontecimiento cultural, sino tal vez, tal vez, algo completamente distinto... La respuesta vino de todas partes y no meramente, en absoluto, de los viejos amigos de David Strauss, a quien yo había puesto en ridículo al retratarlo como tipo de filisteo de la cultura alemán y de *satisfait* [satisfecho], en suma, como autor de su evangelio de cervecería de la «antigua y la nueva fe» ( — la palabra

[95] Las cuatro *Consideraciones Intempestivas* son: *David Strauss, el confesor y el escritor* (1873); *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (1874); *Schopenhauer como educador* (1874); y *Richard Wagner en Bayreuth* (1876). Cfr. OC I.

«filisteo de la cultura» ha pasado desde entonces de mi escrito al lenguaje común y se ha conservado en él). Esos viejos amigos a quienes, en su condición de würtemberguenses y suabos, yo había infligido un golpe profundo al hallar ridículo a su extraño animal, a su avestruz[96], respondieron de manera tan cabal y grosera como, de algún modo, podía yo desear; las réplicas prusianas fueron más inteligentes, — estaban más cargadas de «azul Prusia». Lo más infame lo perpetró un periódico de Leipzig, el malfamado *Grenzboten*[97]; me costó trabajo contener a mis indignados colegas de Basilea para que no dieran ciertos pasos. Solo algunos viejos señores se pusieron de manera incondicional de mi parte, por razones diversas y, en parte, insondables. Entre ellos, Ewald[98], de Göttingen, que dio a entender que mi atentado había resultado mortal para Strauss[99]. Lo mismo ocurrió también con el viejo hegeliano Bruno Bauer[100], en quien he tenido desde entonces a uno de mis más atentos lectores. En sus últimos años, se complacía en remitir a mí a otros autores, indicar, por ejemplo, al señor von Treitschke[101], el historiógrafo prusiano, a quien podría recabar información sobre el concepto de «cultura», tan perdido para él. Las cosas más meditadas, así como las más extensas sobre este escrito y su autor las dijo un antiguo discípulo del filósofo von Baader, un tal Hoffmann, catedrático en Würzburg[102]. Preveía para mí un gran destino debido a ese escrito, — provocar una especie de crisis y de suprema decisión en relación al problema del ateísmo, cuyo tipo más instintivo y carente de miramientos adivinó en mí. El ateísmo fue lo que me condujo a Schopenhauer. — Mucho mejor escuchada, con diferencia, y más amargamente sentida fue una apología extraordinariamente fuerte y valerosa del por lo habitual tan comedido Karl Hillebrand, el último alemán *humano* que ha sabido esgrimir la pluma. Léase su artículo en la «Augsburger Zeitung»[103]; hoy se puede leer, en una forma más prudente, en sus obras completas. Mi escrito fue presentado ahí como un acontecimiento, un

[96] Nietzsche aprovecha humorísticamente el que, en alemán, la palabra *Strauss* significa «avestruz».

[97] Die *Grenzboten* era un periódico de tendencia liberal, fundado en Bruselas en 1841 por exiliados políticos alemanes y editado a partir de 1843 en Leipzig. En su número 42, de 17 de octubre de 1873, publicó una reseña, firmada por B. F., titulada «El señor Friedrich Nietzsche y la cultura alemana».

[98] Georg Heinrich August Ewald (1803-1875), teólogo protestante, catedrático de lenguas orientales en la Universidad de Gotinga. Su protesta contra la abolición de la constitución liberal por parte del rey Ernesto Augusto de Hannover le costó la expulsión de la cátedra. Restituido en 1848, su oposición a Guillermo I de Prusia por la anexión de Hannover, como resultado de la guerra austro-prusiana de 1866, volvió a retirarle la *venia legendi*. No por eso dejó de seguir mostrándose «intempestivo», por ejemplo contra Bismarck.

[99] Strauss murió en 1874, poco después de que Nietzsche publicase su polémica *Intempestiva*.

[100] Bruno Bauer (1809-1882), destacado representante de los jóvenes hegelianos, se mostró muy crítico también con el libro de Strauss.

[101] Heinrich Gotthard von Treitschke (1834-1896), historiador y politólogo alemán de fuerte sesgo nacionalista y antisemita, sucesor de Sybell como editor de la *Historische Zeitschrift*. Miembro del *Reichstag*, fue mostrándose cada vez más favorable a la política imperialista de Bismarck. Nietzsche critica el servilismo de su historiografía en un par de ocasiones en este escrito. En el aforismo 251 de JGB también se refiere despectivamente a Sybell y Treitschke.

[102] Franz Karl Hoffmann (1804-1881), *Philosophische Schriften*, Erlangen, vol. 5, 410-447.

[103] Karl Hillebrand (829-1884) publicó su artículo «Nietzsche contra Strauss» en el *Augsburger Zeitung* en septiembre de 1873. Después publicó también reseñas sobre las otras *Intempestivas* de Nietzsche.

punto de inflexión, una primera toma de conciencia, un signo de lo mejor, como un verdadero *retorno* de la seriedad alemana y de la pasión alemana en las cuestiones del espíritu. Hillebrand se deshacía en elogios por la forma del escrito, por su paladar maduro, por su perfecto tacto a la hora de distinguir entre la persona y la causa: lo destacaba como el mejor texto polémico escrito en lengua alemana, en ese arte de la polémica que tan peligroso, tan desaconsejable resulta precisamente para los alemanes. Aprobándolo de manera incondicional, llegaba incluso a exacerbar lo que yo me había atrevido a decir sobre el envilecimiento de la lengua en Alemania (— hoy, los alemanes se las dan de puristas y ni siquiera son capaces de construir una oración —), con idéntico desprecio a los «primeros escritores» de esta nación, de modo que terminaba expresando su admiración ante mi *valentía* — por esa «suprema valentía, que lleva al banquillo de los acusados precisamente a los predilectos de un pueblo»... La repercusión de este escrito en mi vida ha sido verdaderamente incalculable. Nadie ha querido tener que vérselas conmigo desde entonces. Se guarda silencio, se me trata en Alemania con sombría precaución: desde hace años he podido hacer uso de una absoluta libertad de palabra, para la que nadie hoy, al menos en el «Reich», tiene la *mano* lo bastante libre. Mi paraíso está «a la sombra de mi espada»... En el fondo, he puesto en práctica una máxima de Stendhal: él aconsejaba hacer la entrada en sociedad con un duelo[104]. ¡Y cómo supe escoger a mi adversario! ¡El primer espíritu libre alemán!... De hecho, toda una *nueva* forma de libertad de espíritu vino así a cobrar expresión: nada me ha sido más extraño y carente de afinidad hasta hoy que toda esa especie europea y americana de «libres penseurs» [librepensadores]. Con ellos, como con toda esa serie de incorregibles cabezahuecas y bufones de «ideas modernas», me encuentro en una confrontación más profunda que con cualquiera de sus adversarios. También ellos quieren, a su manera, conforme a su imagen, «mejorar» a la humanidad; harían una guerra sin cuartel a todo cuanto soy, a todo cuanto *quiero*, en el supuesto de que lo comprendieran, — todos ellos creen aún por completo en el «ideal»... Yo soy el primer *inmoralista* —

3.

Que las *Intempestivas* designadas con los nombres de Schopenhauer y Wagner puedan servir de modo especial para la comprensión o, al menos, para el planteamiento del problema psicológico de estos dos casos, no es cosa que yo sostenga, a excepción, como es natural, de algunos detalles. Así, por ejemplo, con profunda seguridad instintiva, lo elemental de la naturaleza de Wagner queda ya ahí caracterizado como unas dotes de comediante, que no hacen sino extraer sus consecuencias en sus medios y en sus intenciones. En el fondo, con estos escritos quise hacer algo completamente distinto que psicología: — aspiraba a dar expresión por vez primera a un problema educativo sin parangón, a un nuevo concepto de *auto-crianza*, de *auto-defensa* hasta la dureza, un camino hacia la grandeza y hacia tareas histórico-universales. Dicho sin remilgos, pillé por los pelos a dos tipos famosos y aún sin definir en absoluto, tal como se

[104] En el prólogo a su edición de la *Correspondance inédite* (París, 1855) de Stendhal, Próspero Merimee refiere este consejo (BN).

pilla por los pelos una ocasión, para expresar algo, para tener a la mano unas cuantas fórmulas, un cuantos signos, unos cuantos medios de lenguaje más. Por lo demás, esto se halla sugerido también, con una sagacidad del todo inquietante, en la página 93 de la tercera Intempestiva[105]. Así es igualmente como Platón se sirvió de Sócrates, como de una semiótica para Platón. — Ahora que vuelvo la vista desde una cierta distancia hacia aquellas situaciones de las que estos escritos son testimonio, no quisiera negar que, en el fondo, ellos hablan solamente de mí. El escrito «Wagner en Bayreuth» es una visión de mi futuro; en cambio, en «Schopenhauer como educador» está inscrita mi historia más íntima, mi *devenir*. ¡Sobre todo, mi *solemne promesa*!... De *lo que* soy hoy en día, de *dónde* estoy hoy en día — en una altura en la que ya no hablo con palabras, sino con rayos —, ¡oh, qué lejos me hallaba aún, en aquel entonces, de todo esto! — Pero veía *tierra* — no me engañé ni por un instante sobre el camino, el mar, el peligro — *ni* sobre el éxito! ¡La gran calma en el prometer, ese feliz mirar hacia un futuro que no ha de quedar en una simple promesa! — Aquí, cada palabra es una palabra vivida, profunda, íntima; no faltan las cosas más dolorosas, hay palabras de las que propiamente mana sangre. Pero un viento de *gran* libertad sopla por encima de todo ello; la propia herida *no* obra como objeción. Sobre cómo concibo yo al filósofo, como una temible materia explosiva ante la cual todo se halla en peligro[106], sobre cómo separo mi concepto de filósofo a una distancia de miles de millas de un concepto que todavía incluye incluso a un Kant, por no hablar de los «rumiantes» académicos y otros catedráticos de filosofía: sobre todo esto aporta este escrito una enseñanza inestimable, sumado a ello, además, que quien habla aquí no es en el fondo «Schopenhuer como educador», sino su *antítesis*, «Nietzsche como educador». — Teniendo en cuenta que mi oficio era entonces el de erudito, y, quizá también, que yo *entendía* mi oficio, no carece de importancia el que en este escrito aparezca de repente un áspero fragmento de psicología del erudito: expresa el *sentimiento de distancia*, la profunda seguridad sobre lo que en mí puede ser *tarea* y lo que es meramente medio, entreacto y accesorio. Ésta es mi inteligencia, haber sido muchas cosas y en muchos sitios, para poder llegar a ser una única cosa, para poder convertirme en una única cosa. Durante un tiempo *tuve que* ser también un erudito.

[105] Cfr. la parte final de SE, 7.
[106] Cfr. GD, «Incursiones de un intempestivo», 44.

## *Humano, demasiado humano*

Con dos continuaciones.

1.

*Humano, demasiado humano* es el monumento a una crisis. Se autodenomina un libro para espíritus *libres*: casi cada una de las frases que alberga expresa una victoria – con él me he liberado de *lo no perteneciente* a mi naturaleza. No pertenece a mí el idealismo: el título significa: «donde *vosotros* veis cosas ideales, veo *yo* — ¡cosas humanas, tan solo demasiado humanas!»... Conozco *mejor* al hombre... No hay que entender aquí la expresión «espíritu libre» en ningún otro sentido: un espíritu que se ha *hecho libre*, que ha vuelto a tomar posesión de sí mismo. El tono, el sonido de la voz ha cambiado por completo: se hallará el libro inteligente, frío, en ocasiones duro y sarcástico. Una cierta espiritualidad de gusto *aristocrático* parece estar sobreponiéndose constantemente a una corriente más pasional que discurre por el fondo. En este contexto cobra sentido el hecho de que fuese precisamente con la celebración del centenario de la muerte de Voltaire con lo que, por así decirlo, vino a justificarse la publicación del libro ya en el año 1878[107]. Porque Voltaire, al contrario de todos cuantos escribieron tras él, es ante todo un *grandseigneur* [gran señor] del espíritu: justo lo que yo soy también. El nombre de Voltaire en un escrito mío — esto fue verdaderamente un progreso – *hacia mí mismo*... Si se mira de forma más atenta, se descubre un espíritu implacable, que conoce todos los escondites donde se refugia el ideal, donde tiene sus mazmorras y, como si dijéramos, su último baluarte. Una antorcha en la mano, que en absoluto proyecta una luz «vacilante», se dedica a iluminar, con aguda claridad, este *inframundo* del ideal. Es la guerra, pero la guerra sin pólvora ni humo, sin actitudes belicosas, sin *pathos* ni miembros dislocados — todo ello seguiría siendo «idealismo». Un error tras otro va siendo depositado en el hielo, el ideal no se refuta — se *congela*... Aquí, por ejemplo, se congela «al genio»; una esquina más allá se congela al «santo»; bajo un grueso témpano se congela «al héroe»; al final se congela «la fe», la denominada «convicción», y también la «compasión» se enfría de manera considerable — casi en todas partes se congela «la cosa en sí»...

[107] En la portada de la primera edición de esta obra podía leerse: «Dedicado a la memoria de Voltaire en la celebración del aniversario de su muerte, el 30 de mayo de 1878». Nietzsche insistió, en efecto, para que el libro saliese de la imprenta en ese mismo mes.

## 2.

Los comienzos de este libro se sitúan en las semanas del primer Festival de Bayreuth; una honda extrañeza frente a todo cuanto allí me rodeaba es uno de sus presupuestos. Quien tenga una idea de qué visiones me habían asaltado ya entonces por el camino, podrá adivinar cuál era mi estado de ánimo cuando un buen día me desperté en Bayreuth. Era por completo como si estuviese soñando... ¿Dónde estaba? No reconocía nada, apenas si reconocía a Wagner. En vano repasaba mis recuerdos. Tribschen — una lejana isla de los bienaventurados: ni sombra de semejanza. Los incomparables días de la colocación de la primera piedra, el pequeño y *pertinente* grupo que lo celebró y al que no había que desear dedos para las cosas delicadas: ni sombra de semejanza. *¿Qué había pasado?* — ¡Se había traducido a Wagner al alemán! ¡El wagneriano se había apoderado de Wagner! — ¡El arte *alemán*! ¡El maestro *alemán*! ¡La cerveza *alemana*!... Nosotros, los ajenos a todo aquello, los que sabíamos demasiado bien a qué artistas refinados, a qué cosmopolitismo del gusto se remite en exclusiva el arte de Wagner, estábamos fuera de nosotros mismos al reencontrarnos con Wagner engalanado con «virtudes» alemanas. — Creo conocer al wagneriano, he «vivido» tres generaciones de ellos, desde el difunto Brendel[108], que confundía a Wagner con Hegel, hasta los «idealistas» de las «Hojas de Bayreuth»[109], que confunden a Wagner consigo mismos, — he oído toda suerte de confesiones de «almas bellas» sobre Wagner. ¡Un reino por *una sola* palabra sensata![110] — ¡En verdad, un grupo que ponía los pelos de punta! Nohl, Pohl, *Kohl*, con gracia *in infinitum* [hasta el infinito][111]! No falta ningún engendro entre ellos, ni siquiera el antisemita. — ¡Pobre Wagner! ¡Dónde había caído! ¡Si al menos hubiese caído entre puercos! Pero ¡entre alemanes!... En fin, habrá que empalar, para escarmiento de la posteridad, a un auténtico bayreuthiano, o, mejor, ahogarlo en *spiritus* [alcohol], pues *spiritus* [espíritu] es lo que lo que les falta — con la inscripción: «éste era el aspecto del "espíritu" sobre el que se fundó el "Reich"... Fue suficiente, en medio de todo aquello me ausenté de allí, de manera muy repentina, durante unas semanas, a pesar de que una encantadora parisina[112] procuraba consolarme; me limite sin más a disculparme ante Wagner con un telegrama en tono fatalista. En un paraje profundamente recóndito de los bosques de la Selva Bohemia, en Klingenbrunn, arrostré mi melancolía y mi desprecio hacia los alemanes como si se tratase de una enfermedad — y de vez en cuando escribía, bajo el título general de «La reja del arado», una frase en mi cuaderno de notas, puras y duras *psicológica* [consideraciones psicológicas], que quizá puedan reencontrarse aún en *Humano, demasiado humano*.

---

108 Karl Franz Brendel (1811-1868), crítico e historiador musical alemán, editor de la *Neue Zeitschrift für Musik*, admirador incondicional de Wagner y Liszt.

109 *Bayreuther Blätter*, la revista mensual publicada por la asociación wagneriana desde enero de 1878.

110 Parodia de una cita del drama de Shakespeare *Ricardo III*, Acto V, Escena 4.

111 «*Mit Grazie in infinitum*» es el verso final del poema de Goethe, *Oraculo de primavera*, referido al canto del pájaro cuco. Nietzsche cambia burlescamente la reiteración del verso anterior, «Cou, Cou, Cou, Cou...» por la igualmente monótona retahila de «Nohl, Pohl, Kohl...»

112 Nietzsche se refiere a Louise Ott, a la que conoció en Bayreuth y con la que mantuvo una breve correspondencia.

3.

Lo que en aquel entonces se decidió en mí tal vez no fuese, sin más, una ruptura con Wagner — sentía un completo extravío de mi instinto, del que cada equivocación en concreto, ya se llamase Wagner o se llamase cátedra de Basilea, era meramente un indicio. Una *impaciencia* conmigo mismo se apoderó de mí; veía que había llegado el momento cumbre para reflexionar sobre mí mismo. De repente me quedó claro, con terrible nitidez, cuánto tiempo se había desperdiciado ya, — de qué forma tan inútil, tan arbitraria, toda mi existencia de filólogo se había desviado de mi tarea. Me avergoncé de esa *falsa* modestia... Había dejado tras de mí diez años en los que la *nutrición* de mi espíritu había estado prácticamente suspendida por completo, en los que no había aprendido nada de provecho, en los que había olvidado de manera absurda muchas cosas a cambio de unos chismes de polvorienta erudición. Avanzar a rastras a través de los métricos antiguos con acribia y ojos estropeados — ¡a eso es a lo que había llegado! — Con pesar, me ví a mí mismo completamente demacrado, completamente famélico: las *realidades* faltaban en mi saber y las «idealidades», ¡para qué demonios servían! — una sed verdaderamente abrasadora se apoderó de mí: desde entonces no he cultivado de hecho otra cosa que fisiología, medicina y ciencias naturales — ni siquiera he vuelto a estudios propiamente históricos más que cuando la *tarea* me ha forzado de modo imperioso a ello. Fue en aquel momento cuando adiviné también por primera vez la correlación existente entre una actividad elegida en contra de los propios instintos, entre esa denominada «profesión», aquello a lo que *menos* se siente llamado uno — y esa necesidad de *anestesia* para el sentimiento de vacío y de hambre mediante un arte narcótico,— el arte wagneriano, por ejemplo. Con una mirada en derredor más circunspecta he descubierto que ese mismo estado de malestar aqueja a una gran cantidad de jóvenes: una contranaturaleza *fuerza* formalmente otra segunda. En Alemania, en el «Reich», para hablar sin ambigüedades, hay demasiadas personas condenadas a tomar una decisión de manera prematura y a ir *consumiéndose* luego bajo una carga que se les ha vuelto imposible de arrojar... Estas personas requieren de Wagner como de un *opiáceo*, — se olvidan, se libran de sí mismos por un instante... ¡Qué digo! *¡Por cinco o seis horas!* —

4.

Mi instinto se decidió entonces de manera implacable contra ese prolongado claudicar ante otros, seguirlos o confundirme a mí mismo con ellos. Cualquier estilo de vida, las condiciones más desfavorables, la enfermedad, la pobreza — todo eso me parecía preferible a aquel indigno «desinterés» en que yo había caído, primero por ignorancia, por *juventud*, pero al que me había mantenido aferrado después por indolencia, por el así llamado «sentido del deber». — En este punto vino en mi ayuda, de una forma que nunca sabría admirar lo bastante, y justo en el momento preciso, aquella *mala* herencia por parte de mi padre, — y que en el fondo no es sino una predisposición a una muerte temprana. La enfermedad *me fue sacando de allí lentamente*: me ahorró toda ruptura, todo paso violento y aparatoso. No perdí en aquel entonces ninguna benevolencia y sí que

conquisté unas cuantas más. La enfermedad me confirió asimismo el derecho a dar un vuelco completo a todos mis hábitos; me permitió olvidar, me *ordenó* hacerlo; me obsequió con la *obligación* de permanecer quieto, de permanecer ocioso, de aguardar y ser paciente... ¡Pero esto es justamente lo que significa pensar!... Mis ojos pusieron fin por sí solos a todo afán de ratón de biblioteca, hablando claro, a toda filología. Fui redimido del «libro», durante años no leí nada — ¡el mayor beneficio que me he procurado jamás! — Ese mí-mismo más profundo, casi soterrado, casi enmudecido bajo un constante *tener-que*-oír a otros sí mismos (— ¡y eso es justamente lo que significa leer!) se despertó lentamente, tímido, dubitativo, — pero al final *volvió a hablar*. Nunca me he sentido tan feliz conmigo mismo como en las épocas más enfermizas y más dolorosas de mi vida: basta con echar un vistazo a *Aurora* o quizá a *El caminante y su sombra*, para comprender lo que supuso esta «vuelta a mí mismo»: ¡una forma suprema de *curación*! La otra vino simplemente a consecuencia de ésta.

5.

*Humano, demasiado humano*, ese monumento de un riguroso autocultivo, con el que puse fin de modo abrupto a todo cuanto de «patraña superior», de «idealismo», de «bello sentimiento» y de otros afeminamientos se había infiltrado en mí, fue redactado en sus partes principales en Sorrento; llegó a su conclusión, a su forma definitiva, durante un invierno en Basilea, en condiciones incomparablemente más desvorables que las de Sorrento. En el fondo, el señor Peter Gast, que entonces estudiaba en la Universidad de Basilea y que me era de lo más devoto, es quien tiene este libro sobre su conciencia. Yo dictaba, con la cabeza vendada y dolorida, él transcribía, y corregía también — fue, en el fondo, el verdadero escritor, mientras que yo fui meramente el autor. Cuando por fin tuve en mis manos el libro terminado — para profundo asombro del enfermo de gravedad que yo era entonces — remití también, entre otros, dos ejemplares a Bayreuth. Por un *milagro de sentido del azar* me llegó al mismo tiempo un bello ejemplar del libreto de *Parsifal* con esta dedicatoria de Wagner «a su querido amigo Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, consejero eclesiástico». — Este cruce entre los dos libros — me pareció oír en ello un ruido ominoso. ¿No sonó como si se cruzasen *espadas*?[113]... Sea como fuere, ambos lo sentimos así: pues ambos guardamos silencio. — Por esa misma época aparecieron las primeras *Bayreuther Blatter* [Hojas de Bayreuth]: comprendí *para qué* había llegado el momento. — ¡Increíble! Wagner se había vuelto piadoso...

6.

De qué modo pensaba yo entonces (1876) acerca de mí mismo, con qué tremenda seguridad asumía mi tarea y lo que ésta tiene de histórico-universal, de

[113] Wagner remitió la partitura de *Parsifal* a Nietzsche en enero de 1878 y Nietzsche envió su libro a Wagner en mayo. Tres meses después, Wagner publicó una dura crítica contra la obra de Nietzsche en las *Bayreuther Blätter*, titulada «Público y popularidad», en la que acusaba a Nietzsche de traicionar al arte por su crítica al genio, y convertirse en otro erudito más como los denostados en GT.

ello da testimonio el libro entero, pero sobre todo un pasaje muy explícito[114]: solo que también aquí, con la astucia instintiva que me es propia, volví a evitar la palabreja «yo» y en esta ocasión lancé los rayos de una gloria histórico-universal no ya sobre Schopenhauer o Wagner, sino sobre uno de mis amigos, el distinguido doctor Paul Rée[115] — por suerte, un animal demasiado sutil como para... *Otros* fueron menos sutiles: los casos desesperados entre mis lectores, por ejemplo, el típico catedrático alemán, siempre los he reconocido en la circunstancia de que, sobre la base de este pasaje, han creído que debían entender todo el libro como *réealismo* superior... En verdad, el libro contenía mi disconformidad con cinco o seis tesis de mi amigo: al respecto puede leerse el prólogo de *La genealogía de la moral*. — El pasaje dice así: ¿Cuál es la tesis principal a la que ha llegado uno de los pensadores más audaces y fríos, el autor del libro «sobre el origen de los sentimientos morales» (*lisez* [léase]: Nietzsche, el primer *inmoralista*) gracias a sus incisivos y penetrantes análisis del comportamiento humano? «El hombre moral no está más cerca del mundo inteligible que el hombre físico — *puesto que* no existe mundo inteligible alguno...»[116]. Esta tesis, templada y afilada bajo los golpes de martillo del conocimiento histórico (lisez [léase]... *transvaloración de todos los valores*) quizá pueda servir alguna vez, en un futuro cualquiera — ¡1890!— de hacha para cortar de raíz la «necesidad metafísica»[117] de la humanidad — si para bendición o maldición de la humanidad, ¿quién sabría decirlo? Pero en todo caso servirá como una tesis de las más fructíferas consecuencias, fecunda y terrible a la vez, que mira al mundo con esa *doble mirada* que poseen todos los grandes acontecimientos[118]...

---

[114] Cfr. MA I, 37.

[115] Paul Rée (1849-1901), filósofo judío alemán, conocido por su amistad con Nietzsche, rota a raíz del frustrado *ménage a trois* con Lou Salomé. Durante el otoño-invierno de 1877, Rée convivió con Nietzsche en Sorrento, invitados ambos por Malwida von Meysenburg. Allí redactó su obra *El origen de los sentimientos morales*, donde prescinde de nociones metafísicas y recurre a explicaciones naturalistas. basadas en ideas de Darwin y Lamarck, para sostener que el altruismo y otros sentimientos morales en el hombre son resultado de la conversión de un hábito adquirido a lo largo del proceso selectivo en un carácter innato. Nietzsche polemizaría con Rée ya desde MA y más claramente en GM.

[116] La tesis de Niezsche se halla recogida en la última página del prólogo del libro de Rée, *El origen de los sentimientos morales*, Chemnitz, Schmeitzner, 1877, p. VIII. En realidad, la frase que ahí aparece es, literalmente: «der moralische Mensch steht der intelligibilen Welt nicht näher, als der physische Mensch». Nietzsche añade, por tanto, el final del entrecomillado: «denn es giebt keine inteligible Welt...». En el ejemplar de esta obra conservado en la biblioteca de Nietzsche se puede leer la dedicatoria de Rée: «Al padre de esta obra, muy agradecida, su madre».

[117] Alusión a la idea expresada por Schopenhauer en el capítulo XVII del libro primero de *El mundo como voluntad y representación*, justamente titulado «De la necesidad metafísica en el hombre», eco a su vez de la concepción kantiana de la metafísica como necesidad inherente la naturaleza de la razón humana.

[118] El pasaje citado aquí por Nietzsche se encuentra en MA, I, 37.

## *Aurora*

### *Pensamientos sobre la moral como prejuicio*

### 1.

Con este libro comienza mi campaña contra la *moral*. No es que contenga el más mínimo olor a pólvora: — al contrario, en el supuesto de que se tenga cierta finura de olfato, se podrán percibir en él aromas completamente distintos y mucho más apetecibles. Ni contiene artillería pesada, ni tampoco ligera: si el efecto del libro es negativo, sus medios lo son en mucha menor medida, pues ese efecto se sigue de ellos como una conclusión lógica, *no* como un cañonazo[119]. El que uno se despida del libro con una recelosa cautela ante todo cuanto hasta ahora se ha honrado e incluso venerado bajo el nombre de moral, es algo que no está en contradicción con el hecho de que en todo el libro no aparezca ni una sola palabra negativa, ni un solo ataque, ni una sola maldad, — sino que más bien repose al sol, orondo, feliz, como un animal marino tumbado al sol entre las rocas de un arrecife. A fin de cuentas, yo mismo era ese animal marino: casi cada frase de este libro ha sido pensada, *pescada* en aquel enmarañado rompiente de olas cercano a Génova, donde me recostaba en solitario y mantenía confidencias con el mar. Incluso hoy día basta un contacto ocasional con este libro para que casi cada una de sus frases se me convierta en el cabo de un hilo, tirando del cual vuelvo a extraer de las profundidades algo incomparable: toda su piel tiembla de delicados estremecimientos por el recuerdo. No es baladí el arte que lo distingue a la hora de retener cosas que se escurren con facilidad y sin hacer ruido, momentos que yo comparo a lagartos divinos — retenerlos, no con la crueldad de aquel joven dios griego, que simplemente ensartaba al pobre lagartillo[120], pero sí que al fin y al cabo con algo afilado, con la pluma... «Hay tantas auroras que aún no han lucido»[121] — esta inscripción *india* está situada a la puerta de este libro. ¿Dónde *va a buscar* su autor esa nueva mañana, ese suave color escarlata, desconocido aún, con el que vuelve a comenzar un nuevo día — ¡ah!, toda una serie, todo un mundo de nuevos días! —? En una *transvaloración de todos los valores*, en una liberación de todos los valores morales, en un decir sí y confiar en todo

[119] Juego de palabras entre *Schluss* (conclusion) y *Schuss* (cañonazo).

[120] Nietzsche alude a la famosa escultura en bronce, obra de Praxiteles, conocida como *Apolo Sauróctono*, que representa al joven dios a punto de herir a un pequeño lagarto que trepa por el tronco de un árbol.

[121] Se trata de un verso del *Rigveda*, que Peter Gast había escrito en la primera página de la copia que hizo del libro. Nietzsche cambió entonces el título del libro, *La reja del arado*, por el de *Aurora*.

cuanto hasta la fecha fue prohibido, despreciado, maldito. Este libro *afirmativo* no derrama su luz, su amor, su ternura más que sobre las cosas malvadas, les restituye «el alma», la buena conciencia, el alto derecho y *privilegio* de existir. No se ataca a la moral, sencillamente, ésta ya no entra en consideración... Este libro concluye con un «o bien»?, — es el único libro que concluye con un «¿O bien?»...

2.

Mi tarea de preparar a la humanidad para un instante de suprema autoconciencia, para un *gran mediodía* en el que volver la vista atrás y mirar hacia delante, en el que escapar del dominio del azar y de los sacerdotes y plantear por primera vez, *como un todo*, la cuestión del por qué, del para qué, — esa tarea se sigue necesariamente de la convicción de que la humanidad *no* marcha por sí misma por el camino correcto, que no es regida en absoluto por una divinidad, sino que más bien, por el contrario, bajo sus más sagrados conceptos de valor se ha dejado gobernar seductoramente por un instinto de negación, de corrupción, por un instinto de *décadence*. La cuestión del origen de los valores morales es por eso, para mí, una cuestión *de primer orden*, porque condiciona el futuro de la humanidad. La exigencia de tener que *creer* que en el fondo todo se halla en las mejores manos, que un solo libro, la Biblia, ofrece una absoluta tranquilidad en lo referente al gobierno y la sabiduría divinos en el destino de la humanidad, supone, retraducida a la realidad, la voluntad de no dejar que aflore la verdad tristemente contraria a todo esto, a saber, la de que la humanidad estuvo hasta ahora en las *peores* manos, que ha sido gobernada por los fracasados, por los maliciosamente vengativos, por los llamados «santos», esos calumniadores del mundo y ultrajadores del hombre. La señal decisiva donde se evidencia que el sacerdote (— incluidos los sacerdotes *camuflados*, los filósofos) se ha enseñorado de todo, no solo dentro de una determinada comunidad religiosa, sino de una forma general, la mejor prueba de que la moral de la *décadence*, la voluntad de final, se considera la moral *en sí*, es el valor incondicional que en todas partes se atribuye a lo no-egoísta y la hostilidad que en todas partes se dispensa a lo egoísta. A quien no esté de acuerdo conmigo en este punto, lo tengo por *infectado*. Pero todo el mundo está en desacuerdo conmigo... Para un fisiólogo, semejante antítesis de valores no admite duda alguna. Cuando, dentro del organismo, el órgano más insignificante deja, aunque sea en mínima medida, de atender con total seguridad a su autoconservación, a su recuperación de fuerzas, a su «egoísmo», entonces el conjunto degenera. El fisiólogo demanda la *amputación* de la parte degenerada, niega toda solidaridad con lo degenerado, se halla bien lejos de tenerle compasión alguna. Pero el sacerdote *quiere* justamente la degeneración del todo, de la humanidad: por eso conserva lo degenerado — a ese precio es como domina a la humanidad... ¿Qué sentido tienen esos conceptos mentirosos, los conceptos auxiliares de la moral, «alma», «espíritu», «voluntad libre», «Dios», sino el de arruinar fisiológicamente a la humanidad? Cuando se deja de tomar en serio la autoconservación, el incremento de la fuerza corporal, *es decir, de la vida*; cuando se hace de la anemia un ideal, y del desprecio del cuerpo «la salud del alma», ¿qué otra cosa se tiene sino una *receta* para la *décadence*? — La pérdida

del centro de gravedad, la resistencia frente a los instintos naturales, en una palabra, el «desinterés» — a esto es a lo que se le ha llamado hasta ahora *moral*... Con *Aurora* fui el primero en emprender la lucha contra la moral de la renuncia a sí mismo.—

## LA GAYA CIENCIA
## («LA GAYA SCIENZA»)

*Aurora* es un libro que dice sí, un libro profundo, pero luminoso y afable. Lo mismo vale también, y en sumo grado, para *La gaya ciencia*: casi en cada una de sus frases la profundidad y la travesura se dan tiernamente la mano. Unos versos, que expresan la gratitud por el mes de enero más maravilloso que he vivido jamás — el libro entero es un regalo suyo — ponen sobradamente de manifiesto desde qué profundidad se ha vuelto aquí *gaya* la «ciencia»:

«¡Tú, que con lanza de fuego
quiebras el hielo de mi alma
para que ahora, rugiente, se precipite
al mar de su suprema esperanza:
cada vez más luminosa y cada vez más sana,
libre en la obligación más deseada —
Así ensalza ella tus prodigios,
bellísimo Enero![122]».

Lo que aquí significa «suprema esperanza», ¿quién puede albergar dudas al respecto, al ver brillar como conclusión del libro cuarto la belleza diamantina de las primeras palabras del *Zaratustra*? — ¿O al leer las frases graníticas del final del libro tercero[123], con las que por primera vez se formula un destino *para todos los tiempos*? — Las *Canciones del príncipe Vogelfrei*, compuestas en su mayor parte en Sicilia, recuerdan de modo expreso el concepto provenzal de la «gaya ciencia», esa unidad de *cantor, caballero* y *espíritu libre* con la cual aquella maravillosa cultura temprana de los provenzales destaca frente a todas las culturas equívocas; en especial, el último de los poemas, *Al Mistral*, una desenvuelta canción de danza en la que, ¡con permiso!, se baila por encima de la moral, es una perfecta muestra de provenzalismo. —

---

[122] Estos versos son el lema del libro cuarto de FW, titulado *Sanctus Januarius* [San Enero], fechados en Genova, en enero de 1882.

[123] Cfr. FW 342, en OC III, 857.

## *Así habló Zaratustra*
## *Un libro para todos y para nadie.*

1.

Voy a contar ahora la historia del *Zaratustra*. La concepción fundamental de la obra, el pensamiento del eterno retorno, esa fórmula suprema de la afirmación, la máxima a la que puede llegarse en absoluto —, data de agosto del año 1881: está plasmada en una hoja con esta anotación final: «a 6.000 pies más allá del hombre y del tiempo»[124]. Aquel día iba yo caminando por el bosque a orillas del lago de Silvaplana; hice un alto en el camino junto a un imponente bloque rocoso de trazo piramidal, no lejos de Surlei. Entonces me sobrevino ese pensamiento. — Si me remonto desde aquel día hasta unos meses atrás, descubro, como signo precursor, un cambio repentino y profundamente decisivo de mi gusto, sobre todo en música. Quizá deba contarse todo el *Zaratustra* bajo el epígrafe de «música»; — sin duda que un renacimiento en el arte de *oír* fue requisito previo para ello. En una pequeña ciudad-balneario de montaña, no lejos de Vicenza, en Recoaro, donde pasé la primavera del año 1881, descubrí, en compañía de mi *maestro* y amigo, Peter Gast, también él un «renacido», que el Fénix de la música volaba por encima de nosotros con un plumaje más grácil y resplandeciente del que nunca jamás había mostrado. Si, por el contrario, cuento desde ese día hacia delante, hasta el parto, que se produjo de manera repentina y bajo las circunstancias más inverosímiles en febrero de 1883 — la parte final, esa misma de la que he citado algunos pasajes en el *Prólogo*, se concluyó exactamente en la hora sagrada en la que Richard Wagner fallecía en Venecia[125] — resulta que la gestación duró dieciocho meses. Esta cifra exacta de dieciocho meses podría su-

---

[124] El contenido íntegro de esa hoja, editada como fragmento 11 [141] en la Colli-Montinari (FP, II, 788), es el siguiente:

«El retorno de lo igual
Esbozo

1. La asimilación de los grandes errores. 2. La asimilación de las pasiones; 3. La asimilación del saber, y del saber que renuncia (Pasión del conocimiento); 4. El inocente. El individuo como experimento. El aligeramiento, rebajamiento, debilitación de la vida — transición: 5. El nuevo *centro de gravedad: el eterno retorno de lo igual*. Importancia infinita de nuestro saber, errar, de nuestras costumbres, modos de vida, para todo lo venidero. ¿Qué hacemos con el *resto* de nuestra vida — nosotros, que hemos pasado la mayor parte de ella en la más radical ignorancia? *Enseñamos la doctrina* — es el medio más fuerte para *asimilarla* nosotros mismos. Nuestro modo de ser dichosos, enseñar la más grande de las doctrinas.

A primeros de agosto de 1881 en Sils Maria, a 6000 pies sobre el nivel del mar y ¡mucho más alto aún sobre todo lo humano!».

[125] La muerte de Wagner se produjo el 13 de febrero de 1883.

gerir la idea, al menos entre budistas, de que en el fondo soy un elefante hembra.

A este intervalo corresponde *La gaya ciencia*, que contiene cien indicios de la inminencia de algo incomparable: al final ofrece ya el comienzo del *Zaratustra*[126], y en el penúltimo apartado del libro cuarto el pensamiento fundamental del *Zaratustra*[127]. — A ese mismo intervalo pertenece también aquel himno a la vida[128] (para coro mixto y orquesta), cuya partitura apareció hace dos años en E. W. Fritzsch de Leipzig: síntoma no carente de importancia tal vez del estado anímico de ese año, en el que el *pathos* afirmativo *par excellence*, denominado por mí el *pathos* trágico, habitaba en mi interior en grado sumo. Algún día se cantará ese himno en memoria mía. — El texto, lo indico expresamente, puesto que corre un malentendido al respecto, no es mío: es fruto de la asombrosa inspiración de una joven rusa con la que entonces mantenía yo una amistad, la señorita Lou von Salomé[129]. Quien sepa extraer un sentido de las últimas palabras del poema, adivinará por qué motivo le concedí mi preferencia y admiración: esas palabras tienen grandeza. El dolor no se esgrime aquí como una objeción contra la vida: «Si ya no te resta felicidad alguna que brindarme, ¡bien! Aún tienes tu sufrimiento...» Quizá también mi música posea grandeza en este pasaje. (La nota final del oboe es un *do bemol*, no un *do*, errata de imprenta.) — El invierno siguiente lo pasé en esa agraciada y apacible bahía de Rapallo, no lejos de Génova, que traza una curva entre Chiavari y el promontorio de Portofino. Mi salud no era la mejor; el invierno, frío y lluvioso por encima de la media; y un pequeño *albergo* [fonda], situado justo al lado del mar, de manera que por la noche el oleaje hacía imposible el sueño, ofrecía lo contrario de lo deseable casi en todos los aspectos. Pese a ello, y en cierto modo para demostrar mi tesis de que todo lo decisivo surge «a pesar de», fue en ese invierno y bajo esas desfavorables circunstancias cuando surgió mi *Zaratustra*. — Por las mañanas subía yo en dirección al sur por la impresionante carretera que va a Zoagli, pasando por los pinares y contemplando el mar en toda su amplitud; por las tardes, siempre que la salud me lo permitía, daba la vuelta a toda la bahía de Santa Margherita hasta detrás de Portofino. Este lugar y este paisaje se han hecho aún más cercanos a mi corazón debido al gran amor que sentía por ellos el inolvidable emperador alemán Federico III[130]; casualmente, me hallaba de nuevo en esta costa, en otoño de 1886, cuando visitó por última vez este pequeño universo de felicidad olvidado. — Entre esos dos caminos se me ocurrió el primer *Zaratustra* entero, sobre todo el personaje mismo de Zaratustra como tipo: dicho de forma más exacta, *irrumpió en mí por sorpresa*...

---

[126] Cfr. FW, 342.

[127] Cfr. FW, 341.

[128] Cfr. la carta a Overbeck de 12 de noviembre de 1887. Nietzsche puso música al poema de Lou von Salomé, *Al dolor (oración a la vida)*.

[129] Lou von Salomé (1861-1937), una mujer adelantada a su tiempo, con el paso de los años estudiosa del psicoanálisis junto a Freud, amante de Rilke y autora de una monografía sobre Nietzsche, así como de diversos estudios literarios; conoció a Rée y Nietzsche en Italia a los veintiún años. Ambos quedaron prendados de la joven rusa. Nietzsche le propuso matrimonio. Ella lo rechazó y sugirió una convivencia de trabajo intelectual entre los tres que no llegó a cuajar, provocando la ruptura de la amistad de Nietzsche con ambos.

[130] Federico III había muerto en junio de 1888. Las palabras «inolvidable» y «alemán» fueron censuradas por Peter Gast. A partir de los trabajos de Erich Podach, volvieron a incorporarse en la edición Colli-Montinari.

## 2.

Para comprender este tipo, hay que tener claro en primer lugar su presupuesto fisiológico: es lo que yo denomino la ***gran salud***. No sé explicar de mejor modo este concepto, aclararlo de forma ***más personal***, que tal como lo he hecho ya en uno de los apartados finales del libro quinto de ***La gaya ciencia***, «Nosotros, los nuevos, los sin nombre, los difíciles de entender»[131] — se dice allí — «nosotros, partos prematuros de un porvenir no comprobado aún, necesitamos, para un nuevo fin, también un nuevo medio, a saber, una nueva salud, una salud más vigorosa, más aguzada, más resistente, más alegre de lo que lo ha sido cualquier salud hasta la fecha. Aquel cuya alma está sedienta de haber experimentado toda la extensión de los valores y aspiraciones habidos hasta ahora, y de haber navegado por todas las costas de ese “Mediterráneo” ideal; aquel que quiere saber, por las aventuras de su experiencia más propia, qué alberga en su ánimo un conquistador y descubridor del ideal, así como qué siente un artista, un santo, un legislador, un sabio, un docto, un hombre piadoso, un divino solitario de viejo estilo: ése tiene necesidad para ello, ante todo, de una sola cosa, la ***gran salud***, — una salud que no solo se posea, sino que además se gane y tenga que ganarse constantemente, porque una y otra vez la sacrifica uno, tiene que sacrificarla... Y ahora, tras haber estado largo tiempo en camino, a nosotros, argonautas del ideal, más intrépidos quizá de lo que dicta la prudencia, habiendo naufragado y sufrido daños con demasiada frecuencia, pero, como se ha dicho, más sanos de lo que se nos querría permitir, peligrosamente sanos, recurrentemente sanos, — nos parece como si, en recompensa por ello, tuviésemos ante nosotros una tierra aún por descubrir, cuyos confines nadie ha contemplado todavía, un más allá de todas las tierras y rincones del ideal conocidos hasta ahora, un mundo tan rebosante de cosas bellas, extrañas, problemáticas, terribles y divinas, que tanto nuestra curiosidad como nuestro afán de posesión están fuera de quicio — ¡ay, que de ahora en adelante no haya nada que pueda saciarnos!... ¿Cómo podríamos nosotros, después de semejantes vislumbres y con tal hambre de ciencia y de conciencia, contentarnos ya con el *hombre actual*? Es bastante lastimoso, pero resulta inevitable el que miremos sus más dignas metas y esperanzas con una seriedad mantenida a duras penas, y que quizá ni siquiera miremos ya... Otro ideal corre ante nosotros, un ideal singular, seductor, lleno de peligros, del que no quisiéramos persuadir a nadie, pues a nadie concedemos fácilmente *el derecho a él*: el ideal de un espíritu que juega con ingenuidad, es decir, de modo involuntario y por una plenitud y poderío desbordantes, con todo cuanto hasta ahora se llamó sagrado, bueno, intocable, divino; un espíritu para el que lo más alto, aquello en lo que el pueblo halla, con razón, su medida del valor, no significa ya sino peligro, decaimiento, degradación o, cuando menos, distracción, ceguera, olvido temporal de sí mismo; el ideal de un bienestar y un bienquerer humanos-sobrehumanos, que con frecuencia parecerá ***inhumano***, por ejemplo, cuando se situé junto a toda la seriedad terrena habida hasta ahora, junto a toda la precedente solemnidad en gestos, palabras, sonidos, miradas, moral y deber, como su viva parodia involuntaria — y un ideal solo con el cual, a pesar de todo esto, arranca quizá la *gran seriedad*, se pone por primera vez el verdadero signo de interrogación, da un giro el destino del alma, se mueve la aguja del reloj, ***comienza*** la tragedia...»

[131] Cfr. FW. 382

3.

— ¿Tiene alguien, a fines del siglo diecinueve, una noción clara de lo que los poetas de épocas más vigorosas llamaban inspiración? En caso de no ser así, lo explicaré. — Por mínimo que sea el vestigio de superstición que uno albergue, apenas será capaz de rechazar de hecho la idea de no ser más que una mera encarnación, un mero portavoz, un mero *medium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que, de repente, con seguridad y precisión indecibles, se hace *visible* algo, se hace audible algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más profundo, describe simplemente la realidad de los hechos[132]. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; un pensamiento brota fulgurante como un rayo, con necesidad, sin titubeos en cuanto a su forma, — nunca he tenido que tomar una decisión. Un arrebato, cuya tremenda tensión se desahoga a veces en un torrente de lágrimas, en el que tan pronto se precipita el paso, sin querer, como se ralentiza; un completo estar-fuera-de-sí, con la más nítida conciencia de una infinidad de delicados temblores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; un abismo de felicidad, en el que lo más doloroso y sombrío no opera como antítesis, sino como algo requerido, exigido, como un color *necesario* dentro de semejante sobreabundancia de luz; un instinto de relaciones rítmicas que abraza un amplio espacio de formas — la longitud, la necesidad de un ritmo *amplio* vienen a ser la medida de la pujanza de la inspiración, una especie de compensación a su presión y a su tensión... Todo ello ocurre de forma absolutamente involuntaria, como llevados en un torbellino de sentimiento de libertad, de absolutez, de poder, de divinidad... Lo más singular de todo es la involuntariedad de la imagen, del símbolo; no se tiene ya noción de lo que es imagen, de lo que es símbolo; todo se ofrece como si fuese la expresión más cercana, la más exacta, la más sencilla. Parece en verdad, por recordar unas palabras de Zaratustra, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen como símbolo ( — «aquí todas las cosas acuden acariciadoras a tu discurso y te halagan: pues quieren cabalgar a lomos de ti. En cada símbolo cabalgas aquí hacia cada verdad. Aquí se abren para ti las palabras y santuarios de palabras de todo ser; todo ser quiere aquí convertirse en palabra, todo devenir quiere aprender a hablar de ti»[133] —). Esta es *mi* experiencia de la inspiración; no me cabe duda de que hay que remontarse milenios atrás para hallar a alguien que pueda decirme «ésta es también la mía». —

4.

Pasé enfermo después unas cuantas semanas en Génova. Luego vino una melancólica primavera en Roma, en la que acepté la vida — no fue cosa fácil. En el fondo, me disgustaba enormemente ese lugar, que yo no había elegido de manera voluntaria, el más inapropiado de la tierra para el poeta del *Zaratustra*; procuré escapar de allí — quise ir a *Aquila*, la antítesis de Roma, fundada por enemistad hacia Roma, al igual que yo fundaré algún día un lugar en recuerdo de un ateo y enemigo de la Iglesia *comme il faut* [como debe ser], uno de los más

[132] Cfr. WB, 7.
[133] Cfr. Za, III, «El retorno a casa».

afines a mí, el gran emperador de los Hohenstaufen, Federico II. Pero en todo esto había una fatalidad: me ví obligado a regresar. Al final me tuve que contentar con la *piazza* Barberini, tras haber llegado a agotarme en mi esfuerzo por hallar un paraje *anticristiano*. Me temo que en cierta ocasión, para evitar cuanto fuera posible los malos olores, llegué a preguntar en el propio *palazzo* del Quirinale si no había una habitación tranquila para un filósofo. — En una *loggia* situada sobre la citada *piazza*, desde la que se domina toda Roma con la vista y allá abajo, en el fondo, se escucha el rumor de la *fontana*, se compuso aquella canción, la más solitaria que nunca jamás se haya compuesto, la *Canción de la noche*; por aquel entonces andaba rondándome siempre una melodía de indecible nostalgia, cuyo estribillo hallé en las palabras «muerto de inmortalidad». En el verano, de vuelta al sagrado lugar donde el primer rayo del pensamiento del Zaratustra había centelleado para mí, encontré el segundo *Zaratustra*. Diez días fueron suficientes; en ningún caso, ni en el primero ni en el tercero y último he necesitado más. En el invierno siguiente, bajo el cielo alciónico de Niza, que por primera vez brillaba entonces en mi vida, encontré el tercer *Zaratustra* — y así quedó terminado[134]. Computándolo todo, apenas un año. Muchos rincones ocultos y alturas escondidas del paisaje de Niza se hallan consagrados para mí por momentos inolvidables; aquel pasaje decisivo que lleva por título «De las tablas viejas y nuevas» fue compuesto durante la más ardua ascensión desde la estación hasta la maravillosa atalaya morisca de Eza[135], — siempre que mi fuerza creadora fluía con la mayor abundancia, me acompañaba la máxima agilidad muscular. El *cuerpo* se siente entusiasmado: dejemos aparte el «alma»... Se me podía ver bailar con frecuencia; en aquella época podía hacer caminatas de siete u ocho horas por las montañas, sin noción alguna de cansancio. Dormía bien, me reía mucho —, estaba revestido de un vigor y una paciencia perfectas.

5.

Al margen de estas obras de diez días, los años del *Zaratustra* y, sobre todo, los *posteriores* supusieron un estado de penuria sin igual. Se paga caro el ser inmortal: para ello se ha de morir varias veces a lo largo de la vida. — Hay algo que yo llamo la *rancune* [rencor] hacia lo grande: todas las grandes cosas, una obra, una acción, tan pronto como se han concluido, se vuelven *contra* quien las realizó. A partir de ese momento, éste se siente débil por el hecho mismo de haberlas realizado, — ya no soporta su acción, ya no la mira a la cara. Tener *tras* de sí algo que nunca tendría que haber querido, algo a lo que está atado el nudo del destino de la humanidad — ¡y tenerlo ahora *sobre* sí!... Se siente uno casi aplastado... ¡La *rancune* [rencor] hacia lo grande! — Otro asunto es el espantoso silencio que se escucha alrededor. La soledad tiene siete pieles; nada puede atravesarlas. Se aproxima uno a los hombres, se saluda a los amigos: y nuevo desierto, ninguna mirada saluda ya. En el mejor de los casos, una especie de rechazo. Ese rechazo lo he experimentado

[134] La cuarta parte de *Así habló Zaratustra* había tenido una tirada tan limitada, que Niezsche daba por sentado que era desconocida para sus lectores.

[135] Eze o Eza. A pocos kilómetros de Niza, en dirección a Montecarlo, se encuentra Eza en lo alto de un acantilado. Por allí, en ese lugar tan recóndito, entraron en la Provenza los moriscos que ocuparon tan espectacular villa durante setenta años.

en grados muy diversos, pero en casi todo el mundo que se encontraba cerca de mí; parece que nada ofende de modo más profundo que el hacer notar de repente que existe una distancia, — las naturalezas *aristocráticas*, que no saben vivir sin venerar, son escasas. — Una tercera cuestión es la absurda irritabilidad de la piel a las pequeñas picaduras, una especie de indefensión ante todo lo pequeño. Me parece que esto se debe a la enorme dilapidación de todas las fuerzas defensivas que cualquier acción creadora, cualquier acción nacida de lo más propio, de lo más íntimo, de lo más hondo, tiene como presupuesto. De este modo, las *pequeñas* capacidades defensivas quedan, por así decirlo, puestas en suspenso; ya no afluye a ellas más fuerza. — Me atrevo a insinuar que se digiere peor, se mueve uno a disgusto, se está demasiado expuesto a sensaciones de escalofrío, e incluso a la desconfianza, — a una desconfianza que en muchos casos no es sino un mero error etiológico. Hallándome en semejante estado, un día noté, antes de haberlo visto, la proximidad de un rebaño de vacas por el retorno de pensamientos más apacibles, más filantrópicos: *eso* es algo que contiene calor en sí mismo....

## 6.

Esta obra se sitúa completamente aparte. Dejemos a un lado a los poetas: quizá nunca se haya producido nada a partir de una sobreabundancia de fuerza igual. Mi concepto de lo «dionisíaco» se ha vuelto aquí *acción suprema*; medido desde ella, todo el resto del obrar humano parece pobre y limitado. Que un Goethe, un Shakespeare no podrían respirar en esta pasión y esta altura inmensas; que un Dante, comparado con Zaratustra, no es más que un mero creyente y no alguien que por primera vez *crea* la verdad, un espíritu *que gobierna el mundo*, un destino , que los poetas de los *Veda* son sacerdotes y no son dignos siquiera de desatar las sandalias de un Zaratustra: todo esto es lo mínimo que cabe decir, y aun así no da idea de la distancia, de la *azulada* soledad en la que vive esta obra. Zaratustra tiene eterno derecho a decir: «Yo trazo círculos en torno mía y sagradas fronteras; cada vez son menos los que suben conmigo a montañas cada vez más elevadas, una cordillera construyo con montañas cada vez más sagradas»[136]. Reúnanse el espíritu y la bondad de todas las grandes almas: ni todas ellas juntas estarían en condiciones de engendrar uno solo de los discursos de Zaratustra. La escala por la que él asciende y desciende es inmensa; ha mirado más lejos, ha querido ir más lejos, ha *sido capaz de* ir más lejos que cualquier otro ser humano. Con cada una de sus palabras él, el más afirmativo de todos los espíritus, contradice; en él, todos los opuestos se funden para forjar una nueva unidad. Las fuerzas más altas y las más bajas de la naturaleza humana, las cosas más dulces, las más livianas y las más temibles manan de una única fuente con inmortal seguridad. Hasta entonces no se ha sabido lo que es altura, lo que es profundidad; y, menos aún, lo que es verdad. No ha habido ni un solo instante en esta revelación de la verdad que haya sido anticipado ya, que haya sido adivinado por alguno de los más grandes. No hay sabiduría, ni indagación de almas ni arte de la palabra antes del *Zaratustra*; lo más cercano, lo más cotidiano, habla aquí de cosas inauditas. La sentencia, estremeciéndose de pasión; la elocuencia, hecha música; rayos, proyectándose por anticipado hacia futuros hasta ahora sin

[136] Za III, «De las nuevas y viejas tablas», 19.

descifrar. La fuerza de simbolización más poderosa que haya existido jamás resulta pobre y mero jugueteo frente a este retorno del lenguaje a la naturaleza de la figuración. — ¡Y cómo desciende de sus alturas Zaratustra y dice a cada uno las cosas más amables! ¡Cómo toca a sus adversarios, los sacerdotes, con manos delicadas y con ellos sufre por causa de ellos! — Aquí el hombre se halla superado a cada instante, el concepto de «superhombre» se hizo aquí realidad suprema, — en una lejanía infinita queda, *por debajo de* él, todo cuanto en el hombre se llamó grande hasta ahora. Lo alciónico, los pies ligeros, la omnipresencia de maldad e insolencia y todo lo demás que es típico del tipo Zaratustra: jamás se soñó nada eso como algo esencial a la grandeza. Justo en esa amplitud de espacio, en esa capacidad para acceder a lo contrapuesto, Zaratustra se siente *la especie más alta de todo cuanto existe*; y cuando se oye cómo la define, hay que renunciar a buscar su homólogo.

«— el alma, que posee la escalera más larga y que más profundo puede descender,

el alma más inabarcable, la que más lejos puede correr y errar y vagar en su propio interior, la más necesaria, que con placer se precipita en el azar,

el alma que es y bucea en el devenir, la que posee, la que *quiere* penetrar en el querer y el desear, —

la que huye de sí misma, la que se recoge a sí misma en los círculos más vastos,

el alma más sabia, a quien más dulcemente habla la locura,

la que más se ama a sí misma, en la que todas las cosas tienen su corriente y su contracorriente, su bajamar y su pleamar»[137] — —

*Pero esto es el concepto mismo de Dioniso.* — Otra consideración lleva a idéntico resultado. El problema psicológico del tipo Zaratustra radica en la cuestión de cómo aquel que dice no en un grado inaudito, que niega con sus actos todo aquello a lo que se dijo sí hasta ahora, puede ser, pese a ello, la antítesis de un espíritu negador; cómo el espíritu que carga con el destino más pesado, con una fatalidad como tarea, puede ser, pese a ello, el más ligero y ultraterreno — Zaratustra es un bailarín — ; cómo aquel que posee la visión más dura, más terrible, de la realidad, aquel que ha pensado los «pensamientos más abismales»[138], no encuentra en sí mismo, pese a ello, ninguna objeción contra la existencia, ni siquiera contra su eterno retorno, — sino más bien una razón más para *ser él mismo* el eterno sí a todas las cosas, «el inmenso e ilimitado decir sí-y-amén»... «A todos los abismos llevo yo la bendición de mi decir sí»[139]... *Pero esto es, una vez más, el concepto de Dioniso.*

7.

¿Qué lenguaje hablará semejante espíritu cuando hable a solas consigo mismo? El lenguaje del *ditirambo*. Yo soy el inventor del ditirambo. Oígase cómo habla

[137] Za III, «De las nuevas y viejas tablas», 19.
[138] Za, III, «El convaleciente».
[139] Za, III, «Antes de la salida del sol».

Zaratustra consigo mismo *antes de la salida del sol* (III, 18): una felicidad esmeraldina así, una ternura divina tal, no la tuvo antes de mí lengua alguna. Hasta la más profunda melancolía de este Dioniso se convierte en ditirambo; tomo, como ejemplo, *La canción de la noche*, ese lamento inmortal del estar condenado, por sobreabundancia de luz y poder, por la propia naturaleza *solar*, a no amar.

«Es de noche: ahora hablan más alto todas las fuentes. Y también mi alma es una fuente.

Es de noche: por fin despiertan todas las canciones de los enamorados. Y también mi alma es la canción de un enamorado.

Hay en mí algo insaciado, insaciable, que quiere hacerse oír. Hay en mí un apetito de amor que habla él mismo el lenguaje del amor.

Soy luz: ¡ay, si fuera noche! Pero esta es mi soledad, estar rodeado de luz.

¡Ay, si fuese oscuro y nocturno! ¡Cómo me gustaría mamar de los pechos de la luz!

¡Y a vosotras mismas os querría bendecir, pequeñas estrellas centelleantes y luciérnagas de lo alto! — y ser dichoso por vuestros regalos de luz.

Pero yo vivo en mi propia luz, me vuelvo a beber las llamas que brotan de mí.

No conozco la dicha de los que reciben; y a menudo sueño que robar fuera más bienaventurado que recibir.

Esta es mi pobreza, el que mi mano nunca se canse de regalar; esta es mi envidia, ver ojos expectantes y las noches claras de la nostalgia.

¡Oh, desventura de todos los que hacen regalos! ¡Oh, eclipse de mi sol! ¡Oh, ansia de anhelos! ¡Oh, hambre ardiente en la saciedad!

Toman de mí, ¿pero acaso toco yo su alma? Hay un abismo entre el dar y el tomar; y el abismo más pequeño es el que se franquea en último lugar.

Un hambre brota de mi belleza: me gustaría dañar a quienes ilumino, me gustaría robar a quienes hago regalos: — tal es mi hambre de maldad.

Retirando la mano cuando ya se extiende hacia ella otra mano; demorándome, igual que una cascada que se demora en su caída: —— tal es mi hambre de maldad.

Mi plenitud trama semejante venganza; de mi soledad brota semejante perfidia.

¡Haciendo regalos murió la dicha que me provocaba hacer regalos, mi propia virtud se cansó de sí misma en su sobreabundancia!

Quien siempre regala corre el peligro de perder el pudor; quien siempre reparte, tiene el corazón y las manos encallados de tanto repartir.

Mis ojos ya no sufren ante la vergüenza de los que piden; mi mano se volvió demasiado dura para el temblor de unas manos llenas.

¿Adonde se fue la lágrima de mis ojos y el plumaje de mi corazón? ¡Oh, soledad de todos los que regalan! ¡Oh, mutismo de todos los que iluminan!

Muchos soles gravitan en espacios vacíos: con su luz hablan a todo cuanto es oscuro, para mí guardan silencio.

Oh, esta es la enemistad de la luz contra lo que brilla, recorrer sin piedad sus órbitas.

Injusto en lo más profundo de su corazón contra lo que brilla: frío con los soles, así orbita cada sol.

Los soles recorren sus órbitas igual que una tormenta, este es su caminar. Siguen a su voluntad inquebrantable, esta es su frialdad.

¡Oh, vosotros, los oscuros, los nocturnos, sois los únicos que sacáis calor de lo que brilla! ¡Oh, vosotros sois los únicos que bebéis leche y delicia de las ubres de la luz!

¡Ay, el hielo me rodea, mi mano se quema al tocar lo que está helado! ¡Ay, en mí hay una sed que languidece por vuestra sed!

Es de noche: ¡ay, que yo deba ser luz! ¡Y sed de lo nocturno! ¡Y soledad!

Es de noche: ahora, como de una fuente, brota de mí un deseo, — hablar es lo que deseo.

Es de noche: ahora hablan más alto todas las fuentes. Y también mi alma es una fuente.

Es de noche: ahora se despiertan todas las canciones de los enamorados. Y también mi alma es la canción de un enamorado. —[140]».

8.

Jamás se ha compuesto algo similar, jamás se ha sentido, jamás se ha *sufrido* nada igual: así sufre un dios, un Dioniso. La respuesta a semejante ditirambo de la soledad del sol en medio de la la luz sería Ariadna… ¡Quién sabe, excepto yo mismo, qué es Ariadna! De todos estos enigmas nadie hasta ahora tuvo la clave, dudo incluso de que alguien viera aquí alguna vez enigma alguno. — Zaratustra establece en cierta ocasión su tarea — también es la mía — con tal rigor, que no cabe equivocarse sobre su *sentido*: él es alguien *que dice sí* hasta la justificación, hasta la redención incluso de todo lo pasado.

«Yo camino entre los hombres como entre fragmentos del futuro, de ese futuro que yo contemplo.

Y este es todo mi pensamiento y mi afán: reunir y unificar todo cuanto es fragmento y enigma y horrible azar.

¡Y cómo podría soportar yo ser un hombre si el hombre no fuera también poeta y desentrañador de enigmas y redentor del azar!

*Redimir los pasados* y hacer que todo "fue" se transforme en un "así lo quise" — ¡solo esto sería para mí redención![141]».

En otro pasaje establece, de modo tan riguroso como es posible, lo único que puede ser «el hombre» para él — *no* un objeto de amor, y mucho menos de compasión — también de la *gran náusea* provocada por el hombre ha llegado a enseñorearse Zaratustra: el hombre es algo informe para él, una materia, una piedra en basto que necesita del escultor.

«¡No-querer-ya y no-valorar-ya y no-crear-ya! ¡Ay, que siempre permanezca lejos de mí ese gran cansancio!

También en el conocer siento solo el placer de mi voluntad de engendrar y devenir. Y si hay inocencia en mi conocimiento, esto ocurre porque hay en él voluntad de engendrar.

Esta voluntad me ha atraído lejos de Dios y los dioses, pues ¡qué habría que crear si los dioses — existieran!

[140] Za, II, «La canción de la noche».
[141] Za, II, «De la redención».

Pero hacia el hombre vuelve siempre a atraerme mi voluntad de crear; así se siente impulsado el martillo hacia la piedra.

¡Ay, hombres, en la piedra creo escondida una imagen, la imagen de mis imágenes! ¡Ay, lástima que ella tenga que dormir en la piedra más dura, en la más fea!

Ahora mi martillo se enfurece cruelmente contra su prisión. De la piedra saltan pedazos: ¿qué me importa?

Quiero completarlo: pues una sombra vino a mí — ¡la más silenciosa y ligera de todas las cosas vino una vez a mí!

La belleza del superhombre vino a mí como una sombra. ¡Ay, hermanos míos! ¡Qué me importan ya — los dioses! —[142]».

Resalto un último punto de vista: el verso subrayado da pie a ello. Para una tarea *dionisíaca*, la dureza del martillo, el *goce mismo de la destrucción* forman parte de los requisitos previos de una manera decisiva. El imperativo «¡Endureceos!»[143], la más honda certeza *de que todos los creadores son duros*, es el verdadero distintivo de una naturaleza dionisíaca. —

[142] Za, II, «De las islas afortunadas».
[143] Cfr. Za, III, «De las nuevas y viejas tablas»; y «Habla el martillo», en GD.

*MÁS ALLA DEL BIEN Y DEL MAL*
*PRELUDIO DE UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO*

1.

La tarea para los años siguientes quedaba trazada a partir de entonces de la manera más rigurosa posible. Una vez que la parte de mi tarea que dice sí había quedado resuelta, le tocaba el turno a la mitad que dice no, que *hace no*: la transvaloración misma de los valores habidos hasta la fecha, la gran guerra, — el conjuro de un día de la decisión. Aquí está incluida la mirada que se demora inspeccionando en derredor en busca de seres afines, en busca de aquellos que, por su fortaleza, me tendiesen la mano *para aniquilar*. — Desde ese momento, todos mis escritos son anzuelos: ¿quizá entienda yo de pescar con anzuelo más que nadie?... Si nada ha *picado*, la culpa no es mía. *Faltaban los peces*...

2.

Este libro (1886) es, en todo lo esencial, una *crítica de la modernidad*, sin excluir de ello las ciencias modernas, las artes modernas, incluso la política moderna, dando a la vez indicaciones para un tipo antitético, que es lo menos moderno posible, un tipo aristocrático, que dice sí. En este último sentido, el libro es una *escuela del gentilhomme* [gentilhombre], tomado este concepto de modo más espiritual *y radical* de lo que lo ha sido nunca. Hay que tener valor en el cuerpo para soportar si quiera este concepto, hay que haber aprendido a no tener miedo... Todas las cosas de las que se enorgullece esta época son sentidas como contradicción con este tipo, casi como malos modales; por ejemplo, la famosa «objetividad», la «compasión hacia todos cuantos sufren», el «sentido histórico» con su sometimiento al gusto ajeno, con su arrastrarse ante los *petits faits* [pequeños hechos], «la cientificidad». — Si se tiene en cuenta que el libro viene *después* del *Zaratustra*, tal vez se adivine también el régimen dietético a que debe su surgimiento. El ojo, mal acostumbrado por una enorme presión a mirar *a lo lejos* — Zaratustra ve más lejos todavía que el zar[144] — , se ve obligado aquí a percibir con agudeza lo más cercano, la época, *lo que nos rodea*. Se hallará en todos los apartados, sobre todo también en la forma, el mismo alejamiento *voluntario* de los instintos que hicieron posible un *Zaratustra*. El refinamiento en la forma, en la intención, en el arte de *callar*, están en primer plano, se maneja la psicología con una dureza y crueldad deliberadas, — el libro no contiene ni una

[144] Se refiere a Alejandro III de Rusia, que reinó entre 1881-1894. Nietzsche juega además con la coincidencia de sonidos en alemán al comienzo de las palabras *Tsar* y *Zarathustra*.

sola palabra benévola... Todo esto da un respiro: ¿quién sería capaz de adivinar, a fin de cuentas, qué clase de esparcimiento se requiere tras un derroche de bondad como el del *Zaratustra*?... Dicho de modo teológico — escúchese, pues rara vez hablo yo como teólogo — fue el propio Dios quien al final de su jornada de trabajo se tendió como serpiente a los pies del árbol del conocimiento: de ese modo descansó de ser Dios... Lo había hecho todo demasiado bello... El diablo no es sino la ociosidad de Dios cada séptimo día...

### *Genealogía de la Moral*
### *Un escrito polémico*

Los tres tratados de que se compone esta *Genealogía* son quizá, por lo que respecta a la expresión, intención y arte de la sorpresa, lo más inquietante que se ha escrito hasta la fecha. Dioniso es también, como se sabe, el dios de las tinieblas. — Siempre hay un comienzo que *tiene que* inducir a error, un comienzo frío, científico, irónico incluso, deliberadamente en primer plano, deliberadamente dilatorio. Poco a poco la agitación va a más; relámpagos aislados; de lejos llegan, haciéndose oir con sordos gruñidos, verdades muy desagradables. — hasta que finalmente se alcanza un *tempo feroce* [ritmo feroz], donde todo se precipita hacia delante con una enorme tensión. Por último, en medio de detonaciones absolutamente terribles, comienza a divisarse en cada caso una *nueva* verdad entre espesas nubes. — La verdad del *primer* tratado es la psicología del cristianismo: el nacimiento del cristianismo a partir del espíritu de resentimiento, no, como se cree habitualmente, a partir del «espíritu», — un contramovimiento por su esencia, la gran revuelta contra el dominio de los valores aristocráticos. El segundo tratado ofrece la psicología de la conciencia: ésta no es, como se cree habitualmente, «la voz de Dios en el ser humano», — es el instinto de crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia el exterior. La crueldad, desvelada aquí por vez primera como uno de los más antiguos e insoslayables trasfondos de la cultura. El *tercer* tratado da respuesta a la pregunta por la procedencia del enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal, a pesar de ser el ideal *nocivo par excellence*, una voluntad de final, un ideal de *décadence*. Respuesta: *no* porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree habitualmente, sino *faute de mieux* [a falta de algo mejor], — porque hasta ahora ha sido el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor. «Pues el hombre prefiere querer la nada a no querer»[145]... Sobre todo faltaba un *contra-ideal* — *hasta Zaratustra*. — Se me ha entendido. Tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores. — Este libro contiene la primera psicología del sacerdote.

[145] GM III, 28; cfr. GM III, 1.

## *Crepúsculo de los ídolos*
## *Cómo se filosofa con el martillo*

1.

Este escrito de ni tan siquiera ciento cincuenta páginas, de tono alegre y fatal a un tiempo, un *demon* que ríe —, obra de tan pocos días que no me atrevo a decir su número, es la excepción entre todos los libros: no hay nada más sustancioso, más independiente, más subversivo, — más malvado. Alguien que quiera hacerse rápidamente una idea de hasta qué punto todo estaba cabeza abajo antes de mí, que empiece por este escrito. Lo que en el título se denomina *ídolo*, es simplemente todo lo que hasta ahora ha sido llamado verdad. *Crepúsculo de los ídolos* — dicho de forma clara[146]: se llega al fin de la vieja verdad...

2.

No hay ninguna realidad, ninguna «idealidad» que no sea tocada en este escrito ( — «tocada»: ¡qué eufemismo más recatado!...). No solo los ídolos *eternos*, también los más recientes, en consecuencia, los de edad más débil. Las «ideas modernas», por ejemplo. Un gran viento sopla entre los árboles y por todas partes caen los frutos al suelo — las verdades. Es la prodigalidad de un otoño demasiado abundante: se tropieza a cada paso con verdades, incluso se pisotea alguna de ellas — hay demasiadas... Pero lo que se acaba por coger en las manos no es ya nada problemático, son decisiones. Soy el primero en tener en las manos el criterio para medir «verdades», solo yo *soy capaz* de decidir. Es como si una *segunda consciencia* hubiese crecido en mí, como si «la voluntad» hubiese encendido en mí una luz que ilumina la pendiente *oblicua* por la que hasta ahora ella había descendido... La pendiente *oblicua* — se la llamaba el camino a la «verdad»... todo «impulso oscuro» ha llegado a su fin, el hombre bueno era precisamente el que menos consciente era del camino recto[147]... Y, dicho con total seriedad, nadie antes de mí conocía el camino recto, el camino *hacia arriba*: solo a partir de mí vuelve a haber esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura[148] — *yo soy su alegre mensajero*... Justamente por eso soy también un destino.

---

[146] Nietzsche escribe literalmente: «auf deutsch» (en alemán), o sea, dicho de forma que se entiende con claridad.

[147] Alusión a los versos 328-329 de la primera parte del *Fausto* de Goethe: «Un hombre bueno, en su oscuro impulso, es consciente sin duda del camino recto».

[148] Carta de Peter Gast a Nietzsche de 25 octubre de 1888.

3.

Inmediatamente después de la conclusión de la citada obra y sin perder ni un solo día, emprendí la inmensa tarea de la *transvaloración*, en medio de un *souveraine* [soberano] sentimiento de orgullo, carente de parangón, sabedor a cada instante de mi inmortalidad e inscribiendo signo tras signo, en tablas de bronce, con la certidumbre de un destino. El prólogo se compuso el 3 de septiembre de 1888: cuando aquella mañana, tras su redacción, salí a la calle, encontré ante mí el más hermoso día que la Alta Engadina me ha mostrado jamás — transparente, resplandeciente en colores, conteniendo en sí todos los contrastes, todos los grados intermedios entre el hielo y el sur. — No abandoné Sils-Maria hasta el 20 de septiembre, retenido por unas inundaciones, siendo al final durante muchos días el único huésped de ese enclave maravilloso, al que mi gratitud quiere conceder el regalo de un nombre inmortal. Tras un viaje repleto de incidentes, incluso con riesgo para mi vida en el inundado Como, que no alcancé hasta muy avanzada la noche, en la tarde del día 21 llegué a Turín, mi lugar *probado*, mi residencia desde entonces. Volví a tomar la misma habitación que ya había ocupado en primavera, de la via Carlo Alberto, 6, III, frente al impresionante *palazzo* Carignano, en el que nació Vittorio Emanuele, con vistas a la *piazza* Carlo Alberto y, por encima de ella, a las colinas. Sin vacilación y sin dejarme distraer ni un solo momento, volví al trabajo: no quedaba por concluir más que el último cuarto de la obra. El 30 de septiembre, gran victoria; conclusión de la transvaloración; ociosidad de un dios por la orilla del Po. Ese mismo día escribí también el *prólogo* de *Crepúsculo de los ídolos*, cuya corrección de galeradas había sido mi solaz durante el mes de septiembre[149]. — Jamás he vivido un otoño semejante, tampoco he creído nunca que algo así fuera posible en la tierra, — un Claude Lorrain[150] pensado hasta el infinito, cada día de una perfección idéntica e incontenible. —

---

[149] Nietzsche menciona aquí, por tanto, dos prólogos a GD de fechas distintas: 3 y 30 de septiembre. Este último fue el que finalmente se incorporó como tal a la obra.

[150] En sus cartas a Köselitz el 30 de octubre, a Overbeck el 13 de noviembre y a Meta von Salis el 14 de noviembre de 1888, Nietzsche, eufórico por su sensación de salud recobrada y por el buen clima, compara reiteradamente la belleza del paisaje turinés con las de los cuadros de Claudio de Lorena (1604-1682), a quien nombra en francés: un «Claude Lorrain permanente», «un Claude Lorrain como nunca soñé verlo».

## *El caso Wagner*
## *Un problema para musicantes*

### 1.

Para hacer justicia a este escrito hay que sufrir por el destino de la música como se sufre por una herida abierta. — ¿*Por qué motivo* sufro cuando sufro por el destino de la música? Por el hecho de que la música haya visto quebrarse su carácter transfigurador de mundo, afirmativo, — por el hecho de que sea música de la ***décadence*** y ya no la flauta de Dioniso... Suponiendo, empero, que se sienta así la causa de la música como cosa *propia*, como historia del propio sufrimiento, se hallará a este escrito lleno de actitudes consideradas e indulgente en sumo grado. Mantenerse jovial en estos casos y mofarse de uno mismo con buen ánimo — ***ridendo dicere severum***[151] [decir riendo cosas severas] ahí donde el *verum dicere* [decir la verdad] justificaría todas las durezas — es el colmo de humanidad. ¿Quién duda cabalmente de que yo, como viejo artillero que soy, tengo en mi mano la posibilidad de dirigir contra Wagner mi artillería ***pesada***? En todo lo decisivo en este asunto me contuve — he amado a Wagner. Lo que en última instancia subyace al sentido y al curso de mi tarea es un ataque a un «desconocido» más sutil, que otro cualquiera difícilmente adivinaría— ¡oh, yo he de desenmascarar a otros «desconocidos» enteramente distintos antes que a un Cagliostro de la música[152] — más aún, se trata propiamente de un ataque a la nación alemana, que se está volviendo cada vez más perezosa y pobre de instintos, cada vez más ***honorable***, en las cosas del espíritu, una nación que sigue, con un apetito digno de envidia, alimentándose de contradicciones y que, sin problemas de digestión, tan pronto se traga la «fe» como el cientificismo, tan pronto engulle el «amor cristiano» como el antisemitismo, la voluntad de poder (de «Imperio») como el ***évangile** des humbles*[153] [evangelio de los humildes]... ¡Esa incapacidad de tomar partido entre las antítesis! ¡Esa neutralidad y «abnegación» estomacales! ¡Ese sentido de la equidad del *paladar* alemán, que a todo confiere iguales derechos, — que todo lo encuentra sabroso!... Sin duda alguna, los alemanes son idealistas... La última vez que visité Alemania me encontré con el gusto alemán esforzándose en conceder iguales derechos a Wagner y al trompetero de Säckin-

---

[151] Cfr. Horacio, *Sátiras*, 1, 1, 24. Es el lema que Nietzsche pone a WA.

[152] Sobre Wagner como «Cagliostro de la modernidad», vid. WA, 5 y FW, 89. El personaje histórico del conde Alessandro de Cagliostro (1743-1795), para algunos médico, alquimista, masón y ocultista, para otros un aventurero, charlatán y embaucador, fue inmortalizado por Alejandro Dumas en varias de sus novelas, identificándolo con Joseph Balsamo.

[153] Expresión utilizada por Ernest Renan (1823-1892) para referirse al Cristianismo.

gen[154]; yo mismo fui testigo de primera mano de cómo en Leipzig, para honrar a uno de los músicos más genuinos y más alemanes, en el viejo sentido de la palabra «alemán», no un mero alemán del *Reich*, al maestro Heinrich Schütz, se fundó una Sociedad-Liszt, con el fin de cultivar y difundir la música sacra más *artera*[155]... Sin duda alguna, los alemanes son idealistas...

2.

Pero nada ha de impedirme aquí el ponerme grosero y decirle a los alemanes unas cuantas duras verdades: *¿quién lo haría si no?* Me refiero a su indecencia *in historicis* [en asuntos históricos] — No se trata tan solo de que los historiadores alemanes hayan perdido por completo la *gran visión* para el curso, para los valores de la cultura, de que todos ellos sean bufones de la política (o de la Iglesia —): es que esta gran visión ha sido incluso *proscrita* por ellos. Hay que ser ante todo «alemán», hay que ser «raza»; solo entonces se puede decidir sobre todos los valores y no-valores *in historicis* — solo entonces se establecen... «Alemán» es un argumento, «Alemania, Alemania por encima de todo»[156], un principio; los germanos son, en la historia, «el orden moral del mundo»; en relación al *imperium romanum* [Imperio romano], son los depositarios de la libertad; en relación al siglo XVIII, son los restauradores de la moral, del «imperativo categórico»... Existe una historiografía imperial alemana, existe también, me temo, hasta una historiografía antisemita, — hay una historiografía *cortesana*, y el señor Von Treitschke no se avergüenza de ello... No hace mucho, un juicio propio de idiotas *in historicis*, una frase del por fortuna ya fallecido esteta suabo Vischer[157], recorrió todos los periódicos alemanes como una «verdad» a la que todo alemán *prestar asentimiento*: «El Renacimiento *y* la Reforma, ambos de modo conjunto, no forman sino un único todo — el renacimiento estético *y* el renacimiento moral». — Ante frases así, mi paciencia se agota y siento ganas, lo siento incluso como un deber, de decir de una vez a los alemanes todo *lo que* tienen ya sobre su conciencia. ¡*Todos los grandes crímenes contra la cultura de los últimos cuatro siglos los tienen sobre su conciencia*!... Y siempre por la misma razón, debido a su más intrínseca *cobardía* ante la realidad, por su falta de veracidad, cosa que en ellos se ha convertido en instinto, por «idealismo»... Los alemanes han hecho que Europa pierda la cosecha, el sentido de la última *gran* época, la época del Renacimiento, en un momento en el que un orden superior de los valores, los valores aristocráticos, los que dicen sí a la vida, los valores que garantizan un porvenir, habían logrado triunfar en el espacio mismo de los valores contrapues-

---

[154] Título de la novela publicada en 1853 por Joseph Victor Von Scheffel (1826-1886), quien fue uno de los inspiradores del término *Biedermeier*; así como de la popular ópera cómica compuesta en 1884 por el músico alemán Victor Nessler (1841-1890). Para imaginar qué juicio le merecían a Nietzsche estas obras, baste recordar que en su última etapa solía burlarse de Schiller llamándole «el trompetero moral de Säckingen».

[155] Juego de palabras entre el nombre propio *Listz* y el adjetivo *listig* (de *List*: ardid, treta).

[156] Comienzo del *Lied der Deutschen*, cuya letra fue compuesta en 1822 por el poeta aleman Heinrich Hoffmann von Fallersleben (1798-1874) y que fue adoptado como himno nacional de Alemania hasta 1922.

[157] Friedrich Theodor Vischer (1807-1877), poeta y filósofo alemán, seguidor de Hegel en su *Estética o ciencia de lo bello* (1846-1857), aunque con un enfoque mas positivista.

tos, de los *valores de decadencia —¡y hasta en los instintos de quienes se asentaban en ellos!* Lutero, esa fatalidad de monje, restauró la Iglesia y, lo que es mil veces peor, el cristianismo, en el momento *en que éste sucumbía*... ¡El cristianismo, esa *negación de la voluntad de vivir* convertida en religión!... Lutero, un monje imposible, que, debido a esa su propia «imposibilidad», atacó a la Iglesia y — por consiguiente — la restauró... Los católicos tendrían motivos para celebrar festividades en honor de Lutero, para componer piezas dramáticas en su honor... ¡Lutero – y el «renacimiento moral»! ¡Al diablo toda psicología! — Sin duda, los alemanes son idealistas. — En dos ocasiones ya, cuando, con enorme coraje y autosuperación se había alcanzado una manera de pensar honesta, sin ambigüedades, totalmente científica, los alemanes han sabido hallar sendas furtivas para regresar al antiguo ideal, conciliaciones entre la verdad y el «ideal», en el fondo fórmulas para tener derecho al rechazo de la ciencia, para tener derecho a la *mentira*. ¡Leibniz y Kant — esos dos obstáculos máximos para la honestidad intelectual de Europa! — Por último, cuando en el puente entre dos siglos de *décadence* se hizo visible una *force majeure* [fuerza mayor] de genio y voluntad lo bastante intensa como para hacer de Europa una unidad, una unidad política y *económica*, con el propósito de dominar el mundo, los alemanes, con sus «guerras de independencia»[158], han frustrado el sentido, la maravilla de sentido que en Europa suponía la existencia de Napoleón, —de ahí que tengan sobre la conciencia todo lo que vino, lo que hoy existe, esa enfermedad y sinrazón, la *más nociva para la cultura* que existe, el nacionalismo, esa *névrose nationale* [neurosis nacional] de la que Europa está enferma, esa perpetuación de los pequeños Estados en Europa, de la *pequeña* política: ellos han metido a Europa, su sentido, su *razón* — en un callejón sin salida. — ¿Conoce alguien, a excepción mía, un camino para salir de este callejón?... ¿Una tarea lo bastante grande como para volver a *unir* a los pueblos?...

3.

— Y, al fin y al cabo, ¿por qué no habría de dar voz a mi sospecha? Los alemanes volverán a intentar de todo también en mi caso, para que de un destino inmenso nazca un ratón[159]. Hasta la fecha se han puesto en evidencia ante mí, dudo de que en el futuro lo hagan mejor. — ¡Ah, cuánto me apetecería ser en esto un *mal* profeta!... Mis lectores y oyentes naturales son en la actualidad rusos, escandinavos, franceses, — ¿lo irán siendo cada vez más? — Los alemanes no están inscritos en la historia del conocimiento sino con nombres ambiguos, jamás han producido otra cosa que falsarios «inconscientes» ( — Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher merecen esta palabra, al igual que Kant y Leibniz, todos ellos son meros fabricantes de velos [*Schleier-macher*][160] — ): nunca han de tener el honor de que el primer espíritu *íntegro* en la historia del espíritu, el espíritu en el que la verdad lleva a juicio la falsificación de cuatro milenios, se cuente como uno con el espíritu

[158] Expresión usada para referirse a las campañas militares del ejército prusiano entre 1813 y 1815 contra la invasión napoleónica. Cfr. JGB, aforismo 244.

[159] En su *Epístola a Pisones*, 139, Horacio alude a la fábula de Esopo con las palabras «Parturient montes: nascetur ridiculus mus [parirán los montes: nacerá un ridículo ratón]», refiriéndose a los autores que ofrecen menos de lo que prometen con estilo rimbombante.

[160] En alemán, *Schleiermacher* significa «hacedor de velos».

alemán. El «espíritu alemán» es *mi* aire viciado: respiro con dificultad en las cercanías de esa suciedad *in psychologicis* [en cuestiones de psicología] hecha instinto y que se delata en cada palabra, en cada gesto de un alemán. Los alemanes nunca han pasado por un siglo XVII de riguroso autoexamen, como los franceses; un La Rochefocauld, un Descartes son cien veces superiores a los primeros de ellos en cuanto a integridad, — no han tenido hasta la fecha ni un solo psicólogo. Pero la psicología es prácticamente el único criterio de la *limpieza* o *suciedad* de una raza... Y cuando ni siquiera se es limpio, ¿cómo se va a tener *profundidad*? Con el alemán pasa casi lo mismo que con la mujer, nunca se llega al fondo, *no tiene*: eso es todo. Pero con ello ni siquiera se es superficial[161]. — Lo que en Alemania se denomina «profundo» es justamente esa suciedad de instinto para consigo mismo de la que acabo de hablar: no *quiere* uno ponerse en claro sobre sí mismo. ¿No se me permitiría hacer la propuesta de que la palabra «alemán» se emplee como moneda internacional para referirse a *esa* depravación psicológica? — En este momento, por ejemplo, el emperador alemán dice que su «deber cristiano» es liberar a los esclavos de África: entre nosotros, *los otros europeos*, a esto se le tildaría simplemente de «alemán»[162]... ¿Acaso han producido los alemanes un solo libro que posea profundidad? Carecen incluso de la noción de lo que es profundo en un libro. He conocido a eruditos que tenían por profundo a Kant; en la corte prusiana, me temo, se tiene por profundo al señor Von Treitschke. Y cuando en alguna ocasión he alabado a Stendhal como a un profundo psicólogo, me ha pasado, con catedráticos de universidad alemanes, que me han pedido que les deletrease el nombre...

## 4.

¿Y por qué no habría yo de llegar hasta el final? Me gusta hacer tabla rasa. Incluso forma parte de mi ambición el pasar por ser el despreciador *par excellence* de los alemanes. Mi *recelo* hacia el carácter alemán la expresé ya a los veintiséis años (tercera *Consideración intempestiva*, p. 71)[163] — los alemanes son, para mí, imposibles. Si me imagino a un tipo de hombre que contradiga todos mis instintos, siempre me represento a un alemán. Lo primero que me pregunto cuando «escudriño a fondo» a un hombre es si incorpora un sentimiento de la distancia, si por doquier ve rango, grado, orden entre un hombre y otro, si *hace distinciones*: con esto se es *gentilhomme*; en cualquier otro caso, se pertenece de modo irremisible a la categoría tan amplia, ay, tan mansa, de la *canaille* [chusma]. Pero los alemanes son *canaille* — ¡ay, son tan mansos!... Se rebaja uno en el trato con alemanes: el alemán *lo pone todo a su mismo nivel*... Si exceptúo mi relación con algunos artistas, sobre todo con Richard Wagner, no he vivido ni una sola hora buena con alemanes... Suponiendo que el espíritu más profundo de todos los milenios apareciese entre los

---

[161] Cfr. GD, «Sentencias y flechas», 27. Probablemente Nietzsche se inspira para esta frase en una respuesta de Gavarni a la pregunta formulada en el *Journal des Goncourt* de si ha comprendido alguna vez a la mujer: «una mujer es algo impenetrable, no porque sea profunda, sino porque es superficial».

[162] Nietzsche alude al debate sobre el comercio de esclavos sostenido por la prensa y la opinión pública alemana en noviembre de 1888, sugiriendo, en son de burla, que hay otros esclavos más cercanos de cuya liberación podría ocuparse más bien el emperador alemán. Cfr. la misma alusión en WA, «Adonde pertenece Wagner».

[163] Cfr. SE, 6. Nietzsche la escribió cuando tenía treinta años, no veintiséis.

alemanes, un salvador del Capitolio[164] cualquiera se figuraría que su nada bella alma debería ser tenida en cuenta al menos en la misma medida que dicho espíritu... No soporto a esta raza con la que siempre se está en mala compañía, que no tiene dedos para las *nuances* [matices] — ¡Ay de mí! Yo soy una *nuance* — que no tiene *esprit* [chispa] en los pies y que ni siquiera sabe andar... Al fin y al cabo, los alemanes carecen por completo de pies, solo tienen piernas... Los alemanes no tienen ni idea de lo vulgares que son, pero esto es justamente el colmo de la vulgaridad, ni siquiera se *avergüenzan* de no ser más que alemanes... hablan de todo, se tienen a sí mismos por los que deciden, hasta me temo que se han decidido respecto a mí... — Mi vida entera es la demostración *de rigueur* de estas afirmaciones. Resulta en vano que yo busque entre los alemanes una sola señal de tacto, de *délicatesse* [delicadeza] hacia mí. De judíos, sí, pero nunca hasta ahora de alemanes. Mi modo de ser quiere que sea dulce y benévolo con todo el mundo — tengo *derecho* a no hacer diferencias — ; esto no me impide tener los ojos abiertos. No hago excepciones con nadie, mucho menos que con nadie, con mis amigos — ¡espero, en fin, que esto no haya supuesto un quebranto de mi humanidad hacia ellos! Hay cinco o seis cosas de las que siempre he hecho una cuestión de honor. Pese a ello, es cierto que casi cada carta que recibo desde hace años la siento como un acto de cinismo: hay más cinismo en la benevolencia que se me dispensa que en cualquier clase de odio... A cualquiera de mis amigos le digo a la cara que nunca ha considerado lo suficientemente digno de esfuerzo el *estudiar* alguno de mis escritos; y adivino por los signos más nimios que ni siquiera saben lo que hay contenido en ellos. Por lo que respecta a mi *Zaratustra*, ¿cuál de mis amigos habrá visto en él algo más que una arrogancia ilícita, por suerte absolutamente inane?... Diez años: y nadie en Alemania ha hecho una cuestión de conciencia el defender mi nombre frente al silencio absurdo bajo el que yacía sepultado: un extranjero, un danés, ha sido el primero en tener suficiente finura de instinto y *coraje* como para rebelarse ante mis presuntos amigos... ¿En qué Universidad alemana sería posible hoy día impartir clases sobre mi filosofía, como las que ha impartido durante la última primavera el Dr. Georg Brandes en Copenhague, con lo que una vez más ha demostrado ser todo un psicólogo? — Yo mismo jamás he sufrido por nada de esto; lo que es *necesario* no me hiere; *amor fati* es mi más íntima naturaleza. Lo cual no excluye, empero, que me guste la ironía, incluso la ironía de la historia universal. Y de este modo es como, aproximadamente unos dos años antes del rayo destructor de la *Transvaloración*, que convulsionará la tierra, he entregado al mundo *El caso Wagner*: los alemanes deberían volver a atentar inmortalmente contra mí ¡*y eternizarse*!, ¡aún tienen tiempo para ello! — ¿Lo han logrado? — ¡Delicioso, señores míos alemanes! Les doy mi enhorabuena... Para que no falten tampoco los amigos, acaba de escribirme una vieja amiga, que ahora *se ríe* de mí... Y esto en un momento en que sobre mí pesa una indecible responsabilidad, — en que ninguna palabra puede ser lo bastante delicada, ninguna mirada lo bastante considerada conmigo. Pues cargo sobre mis hombros con el destino de la humanidad. —

[164] Los «salvadores del Capitolio» son, obviamente, los gansos sagrados que, según la leyenda, avisaron con sus graznidos del ataque de los galos, cuando Breno sitió Roma en el año 390 a. C. y sus habitantes, refugiados en la colina capitolina, lograron repeler el asalto.

## POR QUÉ SOY UN DESTINO

### 1.

Conozco mi suerte. Un día irá unido a mi nombre el recuerdo de algo inmenso, de una crisis como no hubo jamás ninguna en la tierra, de la más honda colisión de conciencias, de una decisión adoptada contra *todo* cuanto hasta ahora se había creído, exigido, santificado. No soy un hombre, soy dinamita[165]. — Y, pese a todo, nada hay en mí de fundador de una religión; las religiones son cosas de la plebe, yo tengo necesidad de lavarme las manos después de haber tenido contacto con hombres religiosos... No quiero «creyentes», pienso que soy demasiado malicioso como para creer en mí mismo, nunca le hablo a las masas... tengo un miedo terrible a que algún día se me declare *santo*: se adivinará por qué motivo publico este libro *antes*, hay que evitar que se cometan conmigo tropelías... No quiero ser ningún santo, preferiría ser un bufón... Quizá yo sea un bufón... Y a pesar de ello, o, más bien, *no* a pesar de ello — pues no ha habido hasta ahora nada más mentiroso que los santos — por mi boca habla la verdad. — Pero mi verdad es *terrible*: pues hasta ahora a la *mentira* se la ha llamado verdad. — *Transvaloración de todos los valores*: ésta es mi fórmula para un acto de supremo autoconocimiento de la humanidad, que en mí se ha hecho carne[166] y genio. Mi suerte quiere que yo deba ser el primer hombre *decente*, que me sepa en contradicción con la mendacidad de milenios... He sido el primero en *descubrir* la verdad, al ser quien primeramente ha sentido — que ha *olfateado* — la mentira como mentira... Mi genio está en mi nariz... Yo contradigo como jamás se ha contradicho y, a pesar de ello, soy la antítesis de un espíritu negador. Soy un *alegre mensajero*, como no hubo ningún otro, conozco tareas de una altura tal, que hasta ahora ha faltado el concepto para ellas; solo a partir de mí vuelve a haber esperanzas. Con todo, soy también, necesariamente, el hombre de la fatalidad. Pues cuando la verdad entre en combate con la mentira de milenios, tendremos convulsiones, un estallido de terremotos, un deslizamiento de montañas y valles como no se habían soñado jamás[167]. El concepto de política quedará absorbido por completo en una guerra de espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltarán por los aires — todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como no las ha habido jamás en la Tierra. Solo a partir de mí existe en la Tierra *gran política*.

---

[165] Fue V. Widmann quien en su reseña de JGB, publicada en el *Bund* en septiembre de 1886, comparó a Nietzsche con este material explosivo patentado por Alfred Nobel en 1867.

[166] Expresión del Evangelio de Juan 1: 14.

[167] Cfr. Za, II, «La más silenciosa de todas las horas». La expresión alude a la primera *Carta a los Corintios*, 13: 2; cfr también Mateo 17: 20-21; y Marcos 11: 23.

2.

¿Se quiere una fórmula para semejante destino *hecho hombre*? — Se halla en mi *Zaratustra*.

*«— y quien quiera ser un creador en el bien y en el mal, ése ha de ser antes un aniquilador y quebrantar valores.*

*Por eso el mal supremo forma parte del bien supremo: mas ésa es la bondad creadora»*[168].

Soy, con diferencia, el hombre más terrible que ha existido hasta la fecha; lo cual no excluye el que llegaré a ser el más benéfico. Conozco el placer de *aniquilar* en un grado que se ajusta al de mi *fuerza* para aniquilar, — en ambos casos obedezco a mi naturaleza dionisíaca, que no sabe separar el hacer no del decir sí. Yo soy el primer *inmoralista*: de modo que soy el *aniquilador par excellence*. —

3.

No se me ha preguntado, pero debería habérseme preguntado, qué significa precisamente en mi boca, en boca del primer inmoralista, el nombre de *Zaratustra*: pues lo que constituye la enorme singularidad de este persa en la historia es justo lo contrario. Zaratustra ha sido el primero en ver en la lucha entre el bien y el mal la verdadera rueda del curso de las cosas, — la traducción de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra *suya*. Pero esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zaratustra *creó* este error funesto, la moral: por lo tanto, también debe ser el primero en *reconocerlo*. No se trata tan solo de que él posea aquí una experiencia mayor y más amplia que ningún otro pensador — la historia toda es, de hecho, la refutación experimental del principio del así denominado «orden moral del mundo»— : más importante es el hecho de que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina y solo ella tiene a la veracidad por la más alta de todas las virtudes — esto significa la antítesis de la *cobardía* del «idealista», quien, ante la realidad, opta por la huida. Zaratustra posee más coraje en su cuerpo que todos los demás pensadores juntos. Decir la verdad y *disparar bien con el arco*, ésta es la virtud persa[169]. — ¿Se me comprende?... La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis — *en mí* — esto es lo que significa en mi boca el nombre de Zaratustra.

4.

En el fondo, son dos las negaciones que contiene en sí mi palabra *inmoralista*. Por una parte, niego un tipo de hombre que hasta ahora ha sido considerado como el tipo más alto, el de los *buenos*, los *benévolos*, los *benéficos*; por otra, niego una especie de moral que ha alcanzado validez y ha dominado como moral en sí, — la moral de la *décadence*, o, por hablar de forma más palmaria, la moral *cristiana*. Sería lícito contemplar la segunda contradicción como la más decisiva,

[168] Za, II, «De la superación de sí mismo».

[169] Cfr. Za, I, «De las mil y una metas». Nietzsche alude aquí a la descripción de los persas que hace Herodoto en *Historia* I, 136.

puesto que la sobreestimación de la bondad y de la benevolencia, consideradas las cosas a grandes rasgos, ya constituye para mí una consecuencia de la *décadence*, un síntoma de debilidad, algo incompatible con una vida ascendente y que dice sí: negar *y aniquilar* son condiciones del decir sí. En primer lugar, voy a detenerme en la psicología del hombre bueno. Para estimar el valor de un tipo humano hay que calcular el precio que cuesta su conservación, hay que conocer sus condiciones de existencia. La condición de existencia de los buenos es la mentira — : dicho con otras palabras, el no-*querer*-ver a ningún precio cómo está constituida en el fondo la realidad, esto es, que *no* está hecha de tal modo que suscite a cada instante instintos benévolos, menos aún de tal modo que permita constantemente la intervención de manos miopes y bonachonas. Considerar en general los *estados de necesidad* de toda clase como una objeción, como algo que hay que *suprimir*, es la *niaserie par excellence* [bobería por excelencia]; es, tomadas las cosas de modo global, un verdadero desastre por las consecuencias que comporta, un destino de estupidez —, algo casi tan estúpido como lo sería el deseo de suprimir el mal tiempo — por compasión por las pobres gentes, por ejemplo... En la gran economía del todo, los aspectos terribles de la realidad (en los afectos, en los deseos, en la voluntad de poder) son, en una medida incalculable, mucho más necesarios que esa forma de pequeña felicidad llamada «bondad»; para concederle un puesto a esta última, hay que ser indulgente incluso, ya que tiene por condición la mendacidad del instinto. Tendré una gran oportunidad de demostrar las consecuencias de todo punto funestas del *optimismo*, ese engendro de los *homines optimi* [mejores hombres], para la historia entera. Zaratustra, el primero en comprender que el optimismo es tan *décadent* como el pesimismo y quizá más pernicioso, afirma: *los hombres buenos no dicen nunca la verdad. Falsas costas y falsas seguridades os han enseñado los buenos; en las mentiras de los buenos habéis nacido y habéis hallado cobijo. Todo ha sido falseado y pervertido hasta el fondo por los buenos*[170]. Por suerte, el mundo no está construido sobre instintos tales que propiamente solo el bonachón animal de rebaño hallaría en él su estrecha felicidad; pretender que todo se convierta en «hombre bueno», en animal de rebaño, de ojos azules, benévolo, «alma bella» — o, como desea el señor Herbert Spencer[171], altruista — significaría privar a la existencia de la *grandeza* de su carácter, significaría castrar a la humanidad y reducirla a una miserable chinería. — ¡Y esto es lo se ha intentado hacer! A esto justamente es a lo que se le ha denominado moral... En ese sentido es en el que Zaratustra llama a los buenos tanto «los últimos de los hombres» como el «principio del fin»; sobre todo los siente como *la especie más dañina de hombre*, porque imponen su existencia tanto a costa de la *verdad* como a costa del *futuro*.

«Los buenos — los que no pueden *crear*, los que siempre son el principio del fin —

— crucifican a aquel que escribe *nuevos* valores sobre nueva tablas, sacrifican el futuro *a favor de sí mismos*, ¡crucifican todo futuro del hombre!

[170] Za, III, «De las nuevas y viejas tablas», 7 y 28.

[171] Herbert Spencer (1820-1903) aplicó las teorías evolucionistas para sostener que el sentido moral del hombre progresa desde un egoísmo primitivo hasta el despliegue de sentimientos altruistas en la sociedad.

— Los buenos — los que siempre fueron el principio del fin.

Y por mucho que sea el daño que puedan causar los calumniadores del mundo, *el daño que causan los buenos es el más dañino de todos*».

5.

Zaratustra, el primer psicólogo de los hombres buenos es — por consiguiente— un amigo de los malos. Allí donde un tipo de hombre de la *décadence* se ha elevado al rango de tipo supremo, eso solo ha podido ocurrir a costa de su tipo antitético, el tipo de hombre fuerte y seguro de la vida. Allí donde el animal de rebaño brilla en el esplendor de la virtud más pura, el hombre de excepción tiene que haber sido degradado hasta representar el Mal. Allí donde la mendacidad reivindica a toda costa la palabra «verdad» para su óptica, al hombre genuinamente veraz habrá que reencontrarlo bajo los peores nombres. Zaratustra no deja aquí ninguna duda al respecto: dice que ha sido precisamente el conocimiento de los hombres buenos, de los «mejores», lo que ha suscitado su horror por el hombre como tal; de esta repulsión le han nacido alas «para alejarse volando hacia futuros lejanos», — no oculta que *su* tipo de hombre, un tipo relativamente sobrehumano, es sobrehumano justamente en relación con los *buenos*, que los buenos y los justos llamarían *demonio* a su superhombre...

«¡Vosotros, hombres supremos a quienes mis ojos hallaron! Ésta es mi duda con vosotros y mi risa secreta! Apuesto a que a mi superhombre lo llamaríais — demonio!

Tan ajenos sois con vuestra alma a la grandeza, que el superhombre os resultaría *terrible* en su bondad...»[172].

En este pasaje, y en ningún otro, hay que apoyarse para comprender qué es lo que *quiere* Zaratustra: esta especie de hombre ideada por él concibe la realidad *tal como es*: es lo bastante fuerte como para ello —, no es una especie extraña y alejada de la realidad, es *la realidad misma*, encierra en sí todo lo terrible y problemático de ella, *pues solo así puede el hombre tener grandeza*...

6.

— Pero también en otro sentido he escogido para mí la palabra *inmoralista* como insignia, como emblema; estoy orgulloso de tener esta palabra para distinguirme de toda la humanidad. Nadie aún ha sentido la moral *cristiana* como algo situado *por debajo* suya; para esto hace falta una altura, una agudeza visual, una profundidad y una hondura psicológicas completamente inauditas hasta ahora. La moral cristiana ha sido hasta ahora la Circe de todos los pensadores, — ellos estaban a su servicio. — ¿Quién, antes de mí, se ha internado en las cavernas de donde brota el venenoso aliento de esa especie de ideal? — ¡el de la *difamación del mundo*! — ¿Quién se ha atrevido siquiera a sospechar *que* fueran cavernas? ¿Quién, antes de mí, ha sido, entre los filósofos, *psicólogo* y no más

[172] Za, II, «De la cordura respecto a los hombres».

bien lo contrario, «charlatán superior», «idealista»? Antes de mí no ha habido en absoluto psicología. — Ser aquí el primero puede resultar una maldición; en cualquier caso, es un destino: *pues también se es el primero en despreciar*... La *náusea* por el hombre es mi peligro

7.

¿Se me ha comprendido? Lo que me separa, lo que me sitúa aparte de todo el resto de la humanidad es el haber *descubierto* la moral cristiana. De ahí que yo tuviese necesidad de una palabra que contuviera el sentido de un desafío lanzado a todo el mundo. No haber abierto antes los ojos al respecto constituye para mí la mayor impureza que la humanidad tiene sobre su conciencia, un autoengaño hecho instinto, una esencial voluntad de *no* ver, por principio, ningún suceso, ninguna causalidad, ninguna realidad, un fraude *in psychologicis* [en cuestiones psicológicas] que llega a ser un crimen. La ceguera ante el cristianismo es el *crimen par excellence* — el crimen *contra la vida*... Los milenios, los pueblos, los primeros y los últimos, los filósofos y las mujeres viejas — a excepción de cinco o seis momentos de la Historia, conmigo como el séptimo - son todos ellos, en este punto, dignos los unos de los otros. El cristiano ha sido hasta la fecha *el* «ser moral», una curiosidad sin parangón y, *en cuanto* «ser moral», ha sido más absurdo, más mendaz, más fatuo, más frívolo, *más perjudicial para sí mismo* de cuanto podría haber soñado el mayor despreciador de la humanidad. La moral cristiana la forma más maligna de la voluntad de mentira, la auténtica Circe de la humanidad: esto es lo que la ha *corrompido*. *No* es el error en cuanto tal lo que a mí más me horroriza de este espectáculo, *ni* la milenaria falta de «buena voluntad», de disciplina, de decencia, de valentía en materia de espíritu que se delata en la victoria de esta moral: ¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente espantoso de que la *contranaturaleza* misma, tomada como moral, haya recibido los máximos honores y, como ley, como imperativo categórico, haya estado gravitando sobre la humanidad!... ¡Equivocarse hasta ese punto *no* como individuo, *no* como pueblo, sino como humanidad! ¡Que se aprendiera a despreciar los instintos más primarios de la vida; ¡que se *inventase* un «alma», un «espíritu», para difamar al cuerpo!; ¡que se aprendiera a sentir algo impuro en el presupuesto de la vida, en la sexualidad!; ¡que se haya buscado el principio del mal en la más profunda necesidad de desarrollarse, en el *estricto* egoísmo ( ¡ya la palabra es injuriosa! —)!; ¡y que, por el contrario, se haya querido ver en los signos típicos de decadencia y contradicción de los instintos, en lo «desinteresado», en la pérdida del centro de gravedad, en la «impersonalidad» y en el «amor al prójimo» ( — ¡*vicio* del prójimo!) el valor *más elevado*, ¡qué digo!, el *valor en sí*!... ¡¿Cómo?! ¿Estará la humanidad misma en *décadence*? ¿Lo ha estado siempre? — Lo cierto es que a la humanidad no se le han *enseñado* otros valores supremos que los valores de la *décadence*. La moral de la renuncia a sí mismo es la moral de la decadencia *par excellence*, es el hecho «yo voy a perecer» traducido al imperativo «todos vosotros *debéis* perecer» — ¡y *no solo* a imperativo!... Esta única moral que se ha enseñado hasta ahora, la moral de la autorrenuncia, delata una voluntad de final, *niega* la vida en su fundamento más básico. Quedaría aquí abierta la posibilidad de que no fuera la humanidad la que estuviese dege-

nerada, sino solo esa especie parasitaria de hombre, la especie del *sacerdote*, que, valiéndose de la moral, se ha elevado de modo fraudulento a la condición de impositora de sus valores, — esa especie que en la moral cristiana halló su medio para alcanzar el *poder*... Y, de hecho, ésta es *mi* convicción: los maestros, los guías de la humanidad, teólogos en su totalidad, han sido también, en su totalidad, *décadents*: *de ahí* la transvaloración de todos los valores en el sentido de algo hostil a la vida[173], *de ahí* la moral... *Definición de la moral*: moral — la idiosincrasia de *décadents*, con la secreta intención de vengar*se de la vida* — y una intención coronada por el éxito. Concedo alto valor a *esta* definición. —

8.

— ¿Se me ha comprendido? No he dicho ni una palabra que no hubiese pronunciado ya hace cinco años por boca de Zaratustra. — El *descubrimiento* de la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene parangón, una auténtica catásfrofe. Quien arroja luz sobre ella es una *force majeure* [fuerza mayor], un destino — escinde en dos partes la historia de la humanidad. Se vive *antes de* él, se vive *después de* él. El rayo de la verdad cayó justamente sobre lo que ahora se tenía por lo más elevado: quien comprende *qué* es lo que se ha destruido aquí, que considere si aún le resta algo en las manos. Todo lo que hasta ahora se denominó «verdad» ha sido reconocido como la forma más dañina, más insidiosa, más subterránea de la mentira; el sagrado pretexto de «mejorar» a la humanidad, reconocido como la argucia para *chupar la sangre* a la vida misma, para volverla anémica. La moral como *vampirismo*[174]... Quien descubre a la moral ha descubierto con ello el disvalor de todos los valores en los que se cree o se ha creído; en los tipos de hombre más venerados e incluso proclamados *santos* ya no ve algo digno de veneración; ve en ellos la más funesta especie de engendros, funestos *porque han fascinado*... ¡El concepto de «Dios», inventado como concepto antitético de la vida, — reunido en él, en espantosa amalgama, todo lo nocivo, venenoso, infamante, la entera enemistad mortal hacia la vida! ¡El concepto de «más allá», de «mundo verdadero», inventado para desvalorizar el *único* mundo existente, — para no dejar ni una sola meta, ninguna razón, ninguna tarea a nuestra realidad terrena! ¡El concepto de «alma», el de «espíritu», y, en fin, hasta el de «alma inmortal», inventados para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermar — hacerlo «santo» —, para contraponer una espantosa despreocupación a todas las cosas merecedoras de seriedad en la vida, las cuestiones de la alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima! ¡En vez de la salud, la «salvación del alma» — es decir, una *folie circulaire*[175] [locura circular] entre espasmos de penitencia e histerias de redención! ¡El concepto de «pecado», inventado junto con su instrumento de tortura asociado, el de «voluntad libre», para embrollar los instintos, para convertir la desconfianza hacia ellos

---

[173] Cfr. GD, Prólogo.

[174] Cfr. FW 372.

[175] Nietzsche toma este concepto de la obra del médico y científico francés Charles Fere (1852-1907), *Degeneración y criminalidad* (París, Alcan, 1888), aludida en varios fragmentos postumos de 1888. Cfr. v.g. el fragmento 14 [119]. El término lo acuñó el psiquiatra francés Jean-Pierre Fairet en un trabajo de 1851 para describir los ciclos alternantes de manía y depresión de algunos de sus pacientes.

en una segunda naturaleza! ¡Tener en el concepto de «desinteresado», de «negación de sí mismo», el verdadero distintivo de la *décadence*, el quedar *seducido* por lo que es pernicioso, el no-*poder*-ya-encontrar-el-propio-provecho, la autodestrucción, convertidos en indicios del valor en cuanto tal, en el «deber», en la «santidad», en lo «divino» del hombre! Por último —esto es lo más terrible— en el concepto de hombre *bueno* la toma de partido a favor de todo lo débil, enfermizo, mal constituido, sufriente-a-causa-de-sí-mismo, a favor de todo *cuanto debe perecer* —, la ley de la *selección* puesta cabeza abajo, un ideal extraído de la oposición al hombre orgulloso y bien constituido, que dice sí, que confía en el futuro, que garantiza el futuro — y al que a partir de ese momento se le denomina *el malo*... ¡Y todo esto ha sido creído *como moral*! ¡*Ecrasez l'infâme*! [¡Aplastad a la infame!][176] — —

9.

¿Se me ha comprendido? — *Dioniso contra el crucificado*...

[176] Fórmula empleada a menudo por Voltaire en sus cartas a Damilaville para expresar su oposición radical al fanatismo religioso, tanto de la Iglesia católica como de la protestante.

# DITIRAMBOS DE DIONISO

# PREFACIO

## 1. EL SURGIMIENTO DE LOS *DITIRAMBOS*: ORIGEN, REDACCIÓN Y PUBLICACIÓN DE LA ÚLTIMA OBRA DE NIETZSCHE

A finales de verano de 1888, al interrumpir la elaboración de su obra *La voluntad de poder*, Nietzsche decide agrupar, reuniéndolos en un nuevo cuaderno (W II 10), una serie de fragmentos poéticos de la época de su *Zaratustra* que habían quedado sin utilizar[1]. Sin duda, en aquellos últimos días de verano se tomaron numerosas decisiones que condicionaron el futuro de la obra y el legado nietzscheanos, pero al menos una de ellas afectaba directamente a ese cuaderno, pues Nietzsche confeccionó a partir de él cinco nuevos poemas («El sol se pone», «Entre aves de presa», «De la pobreza del más rico», «Fama y eternidad», «La señal de fuego»), a los que añadió finalmente un poema suelto de 1883 titulado «Última voluntad».

Pasados a limpio (Mp XVIII 1) y reunidos, tras ciertas tentativas[2], bajo el título *Las canciones de Zaratustra*, el destino de aquel cuaderno estuvo estrechamente ligado al de *Ecce homo* y *Nietzsche contra Wagner*, obras que se fraguaron también en los frenéticos meses finales de 1888. De hecho, a mediados de noviembre podemos constatar ya, en una de las *Vorstufen* del prólogo de *Ecce homo*, que «las seis primeras *Canciones de Zaratustra*» forman parte de los «regalos de este año» que el filósofo tenía pensado legar a la posteridad[3]. Por otro lado, el vínculo con *Nietzsche contra Wagner* es igual de significativo, ya que al final del polémico escrito incorporó también el poema «De la pobreza del más rico», la canción con la que se cierran los propios *Ditirambos*. En este sentido, no deja de ser llamativo que, en ambas obras, las últimas palabras que Nietzsche dejó listas para imprenta fueron las mismas: «Yo soy tu verdad».

Sea como fuere, la confección final del poemario —esta vez con el título definitivo de *Ditirambos de Dioniso*— se decidió solamente en los últimos días de Turín, entre finales de año y el 3 de enero de 1889. La exacta reconstrucción de Montinari es aquí crucial[4], porque demuestra que el manuscrito de los *Ditiram-*

[1] Cfr. FP IV, cuaderno 20.

[2] Cfr. FP IV, 20 [162-168].

[3] Cfr. FP IV, 23 [14]. Cfr. también la carta a un desconocido de 27 de noviembre (en CO VI, pp. 307 s.).

[4] Para la siguiente exposición, cfr. sobre todo KSA 14, pp. 513-516. Como es sabido, la rigurosa datación de Montinari se basa —siguiendo aquí a E. F. Podach, *Nietzsches Werke des*

*bos*, es decir, el *Druckmanuskript* que Franz Overbeck encontraría al cabo de una semana en la habitación del hostal, fue preparado durante aquellos días finales en su composición definitiva, índice incluido. Así, a los seis poemas de los *Las canciones* se le añadieron, ligeramente modificados, tres poemas de la cuarta e inédita parte de *Zaratustra* («¡Solo loco! ¡Solo poeta!», «Entre hijas del desierto» y «Lamento de Ariadna»). Tras dejarlo todo ordenado y listo para imprenta, Nietzsche se derrumbó.

El resto de la historia es quizá menos conocido: tras el colapso del filósofo, la impresión de los *Ditirambos* quedó paralizada hasta nuevo aviso. A ojos de Franz Overbeck y Heinrich Köselitz [Peter Gast], quienes asumieron inicialmente el control sobre el legado material del filósofo, la incertidumbre que rodeaba el futuro inmediato de las polémicas obras preparadas durante aquel frenético final de año (*El Anticristo*, *Nietzsche contra Wagner* y *Ecce homo*) incluía también el destino de ese inesperado poemario. En todo caso, los *Ditirambos* no fueron publicados hasta 1892, aunque no es menos cierto que vieron la luz de manera incompleta como adenda al final de la cuarta parte de *Zaratustra*, obra inédita hasta entonces y de la que Nietzsche solo había hecho imprimir cuarenta ejemplares. En esa primera publicación, editada por el propio Gast en el marco de la fallida edición de su *Gesamtausgabe* (GAG), los *Ditirambos* se presentaban equívocamente con el nombre de *Las canciones de Zaratustra* e incluían solo los seis poemas elaborados en otoño de 1888.

La ironía del destino quiso que su distribución fuera paralizada precisamente por la hermana de Nietzsche[5], quien acabó de hecho interrumpiendo toda la edición de la *Gesamtausgabe*, Pocos años después, enmarcado ya en el espíritu del *Nietzsche-Archiv*, el poemario fue publicado al fin, como obra estrictamente lírica, de la mano de la nueva y flamante editora de la obra del filósofo, Elisabeth Förster-Nietzsche[6].

## 2. LA RECEPCIÓN DEL POEMARIO: DE LA INTERPRETACIÓN PSICOPATOLÓGICA A LA REIVINDICACIÓN FILOSÓFICA

La recepción de los *Ditirambos* ha estado condicionada siempre, de un modo casi inevitable, por la imborrable imagen de los últimos días en Turín. Basta con pensar en las «notas de la locura», redactadas también a principios de enero,

---

*Zusammenbruchs*, Heidelberg, Rothe, 1961, pp. 372 s.) en una suerte de dedicatoria dirigida al escritor francés Catulle Mendès, que Nietzsche pensó incorporar inicialmente a los *Ditirambos*. La dedicatoria, que hace referencia a una obra que Mendès había estrenado en París el 26 de diciembre («Isoline, conte des fées»), solo puede explicarse a partir de la crítica que recogía el *Journal des Débats* en la edición vespertina de 30 de diciembre y que Nietzsche, a su vez, solo podría haber leído en Turín al día siguiente.

[5] Sobre la impresión de Za IV y la rápida paralización de su distribución por Elisabeth Förster-Nietzsche, cfr. W. H. Schaberg, *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*. Basilea, Schwabe & Co., 2002, pp. 236-241. Cfr. también D. M. Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, vol. 1, Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1991, pp. 7-11.

[6] F. Nietzsche, *Gedichte und Sprüche*, Elisabeth Förster-Nietzsche (ed.), Leipzig, C. G. Naumann, 1898, pp. 135-168. A partir de ese momento, los *Ditirambos* fueron incorporados en el marco de la *Großoktavenausgabe* (GOA), concretamente en GOA VIII, pp. 407-441.

para tomar conciencia de aquella llamativa simultaneidad que ya señaló Giorgio Colli, a saber: el brutal desdoblamiento que se manifiesta, por un lado, en la pulcritud y el esmero con que Nietzsche pasó a limpio el manuscrito del poemario, y, por el otro, el irreversible desgarramiento psíquico que se materializa en la escritura de los *Wahnsinnszettel*[7]. Esta simultaneidad, observada ya con cierta incomodidad por sus amigos más cercanos[8], implica en todo caso que la ineludible gestión de esta asociación se convierta siempre, para cualquier lector, en un verdadero escollo interpretativo, escollo que explicaría la ambigüedad, el desinterés y las reservas que generalmente han despertado los *Ditirambos* en la historia de la recepción de la obra nietzscheana.

El difícil encaje de este último testimonio poético fue aprovechado ciertamente por muchos de los detractores de la obra de Nietzsche, así como del nuevo culto alrededor de su figura. En una primera fase de su recepción se consolidó la llamada interpretación psicopatológica, es decir, una línea de interpretación en clave autobiográfica que veía en el exaltado ciclo poético del filósofo no solo numerosos síntomas de agotamiento y debilitamiento físicos, sino directamente signos evidentes de trastorno mental, sexual y/o moral. Numerosos tratados «científicos» de psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas de la época vieron en el poemario un suculento objeto de estudio para demostrar la degeneración integral de un verdadero enfermo neurótico y «paralítico» mental. Tristemente inaugurada por el estudio «degenerativo» de Max Nordau[9], la percepción burguesa con respecto a la peligrosidad del pensamiento nietzscheano estuvo muy extendida en la primera época de la *Rezeptionsgeschichte*, y obras tan cuestionables como las de Möbius, Bjerre, Hildebrandt o Lange-Eichbaum[10], aunque en muchos casos fueron escritas para deslegitimarse entre sí, son representativas de esta fatídica lectura de los poemas en clave psicológica, psiquiátrica o psicoanalítica. Desde luego, su aproximación pretendidamente científica al lenguaje y a la escritura de la época final del *Zaratustra* jamás estuvo interesada en la inclusión de la variable filosófica, pero lo cierto es que contribuyeron sobremanera a consolidar

---

[7] Cfr. G. Colli, «Epílogo», en KSA 6, p. 455.

[8] Basta recordar el temprano juicio de Overbeck, para quien los *Ditirambos* eran unos «himnos llenos de dolor» («*schmerzerfüllten Hymnen*») que «asumo no tuvieron tiempo de terminarse» (cfr. la carta a Heinrich Köselitz de 8 de mayo de 1890, en F. Overbeck y H. Köselitz [Peter Gast], *Briefwechsel*, D. M. Hofmann, N. Peter y T. Salfinger (eds.), Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1998, p. 300), pero también la valoración ambigua de Lou Andreas-Salomé, que habla de «un grito de dolor. Estos [los *Ditirambos*] son la última violación de Nietzsche por parte de Zaratustra» (cfr. *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena, Carl Konegen, 1894, pp. 216 ss.), o incluso la interpretación de la propia editora Förster-Nietzsche, quien no solo defendió su carácter inacabado («*nicht vollendeten Manuscript*»), sino también quiso ver en ellos una estrategia para «velar y hacer más soportable» la amargura y tristeza de sus últimos días. «Pero inexorablemente se acercó el largo, largo crepúsculo, y entonces este irrumpió de repente. ¡El sol se puso!» (F. Nietzsche, *Gedichte*..., *op. cit.*, pp. XXII).

[9] M. Nordau, *Entartung*, 2. vols., Berlin, C. Duncker, 1892/93.

[10] P. J. Möbius, *Über das Pathologische bei Nietzsche*, Wiesbaden, J. F. Bergmann, 1902, pp. 16 (nota), 50, 53 s., 60-69, 88 ss.; P. Bjerre, *Der geniale Wahnsinn. Eine Studie zum Gedächtnis Nietzsches*, Leipzig, C. G. Naumann, 1904, pp. 56-61; K. Hildebrandt, *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*, Berlin, S. Karger, 1926, pp. 4, 114-119, 122, 135 ss., 141, 159; W. Lange-Eichbaum, *Genie, Irrsinn und Ruhm*, vol. 7: *Die Philosophen und Denker*, Múnich, Ernst Reinhardt, 1930, pp. 82-95, luego tratado monográficamente en *ibid.*, *Nietzsche: Krankheit und Wirkung*, Hamburgo, Lettenbauer, 1946.

la habitual patologización del filósofo, que ya venía promoviéndose con esmero, por ejemplo, en los círculos antisemitas de Wagner, Dühring o Fritsch[11].

En cierto modo, pues, no puede sorprender que a las evidentes dificultades interpretativas que planteaban los *Ditirambos* se le acercaran intérpretes más heterodoxos. En una segunda etapa de la historia de la recepción, una serie de escritores y estudiosos, muy distintos entre sí, mostraron su unanimidad a la hora de valorar en términos positivos, desde distintos aspectos de la obra nietzscheana, la calidad de ese poemario generalmente desatendido o directamente vilipendiado. Basta con pensar en las valiosas aportaciones de Max Kommerell, Karl Kerényi o Karl Reinhardt[12] para darnos cuenta de que el interés de esa generación por el último poemario de Nietzsche seguía vivo y que exploraba, bien desde el estudio simbólico de Dioniso, bien desde el carácter expresionista de su lírica, otros caminos del pensar menos unilaterales que, por ejemplo, los de Heidegger, cuya conocida interpretación en clave nihilista del «desierto» cerraba —al tiempo que abría numerosas puertas a la interpretación filosófica— otras muchas lecturas de la poesía nietzscheana que no asumieran de entrada su premisa según la cual Nietzsche sería el último representante de la metafísica occidental[13].

Con todo, una cierta normalidad y estabilidad interpretativas solo fueron alcanzadas a partir de la confluencia de dos momentos decisivos en la década de los setenta: por un lado, la rápida consolidación institucional de la edición crítica de Colli-Montinari, por el otro, la irrupción de nuevas corrientes filosóficas y, con ellas, de nuevas herramientas críticas que permitiesen otro tipo de lecturas sobre el «texto filosófico» de marcado carácter interdisciplinar. En efecto, tanto la progresiva rehabilitación filológica y filosófica de la obra nietzscheana, como la simultánea irrupción del *linguistic* y *rethoric turn* en el paradigma filosófico, permitieron reactualizar, ya a partir de la década de los ochenta y de los noventa, un nuevo interés por los *Ditirambos*. Es cierto que, comparativamente, siguen

---

[11] Sobre los recurrentes ataques a la salud mental y al filosemitismo de Nietzsche por parte de estos tres colectivos es muy recomendable el documentado estudio de Th. Mittmann, «Der „Irrenhäusler" als „jüdisches Modestück". Nietzscheanismus und Nietzsche-Kult im Deutschland der Jahrhundertwende in der antisemitischen Kritik», en *Friedrich Nietzsche. Rezeption und Kultus*, S. Barbera *et al.* (eds.), Pisa, ETS, 2004, pp. 77-104.

[12] M. Kommerell, «Nietzsches Dionysosdithyramben», en *ibid.*, *Gedanken über Gedichte*, Francfort d.M., V. Klostermann, 1943, pp. 481-491; K. Kerényi, «Bachofen, Nietzsche und Ariadne: Präludien (1943)», en *ibid.*, *Wege und Weggenossen II*, M. Kerényi (ed.), Múnich/Viena, Langen Müller, 1988, pp. 101-132, sobre todo 122-129, pero tambien, al año siguiente, su articulo «Nietzsche und Ariadne. Gedanken über die Zukunft des Humanismus», en *Neue Schweizer Rundschau*, mayo/junio 1944, pp. 402-412; K. Reinhardt, «Nietzsches Klage der Ariadne», en *Die Antike* (1935), pp. 85-109 (reimpreso hasta en tres ocasiones, primero como librito en 1936 (Francfort d.M., V. Klostermann, 1936), luego tras la guerra (cfr. *ibid.*, *Von Werken und Formen. Vorträge und Aufsätze*, Godesberg, Küpper, 1948, pp. 458-487) y finalmente en los sesenta (cfr. *ibid.*, *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays und Geschichtsschreibung*, C. Becker (ed.), Gotinga, Vandenhoeck, 1960, pp. 310-333). A este grupo habría que incluir, como inclasificable precedente «heterodoxo», el temprano acercamiento de Jung en *Wandlungen und Symbole der Lybido* (1912), que ofrece una interpretación de los *Ditirambos* como símbolo de la líbido y de la introversión. Sobre este complejo tema, cfr. P. Bishop, *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1995, pp. 99 ss.

[13] En la expresión «el desierto crece», llegara a sentenciar Heidegger, Nietzsche «había escrito todo lo que sabía» («*alles geschrieben, was er wusste*»). Cfr. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tubinga, Klostermann, 1971, p. 21.

teniendo cierto estatus complementario, casi secundario, pero en líneas generales podemos hablar de un saludable estado de la cuestión[14].

### 2.1. El encaje de los *Ditirambos* en el conjunto de la obra nietzscheana

Llegados a este punto, ¿estamos en disposición de presentar los *Ditirambos de Dioniso* como una obra filosófica? ¿Cómo podemos defender con normalidad su integración teórica en el conjunto de la obra de Nietzsche? La respuesta a estas dos importantes cuestiones solo puede partir, en todo caso, de un rechazo rotundo a la idea —atractiva pero errónea— de que nos encontraríamos aquí ante un último producto de la inspiración y el genio nietzscheanos, ante la última y secreta palabra del filósofo elevada poéticamente a rango de *arcanum*.

En efecto, la probidad filológica exige que los *Ditirambos* se pongan en relación, por un lado —desde un punto de vista cronológico—, con los motivos y temas estrictamente filosóficos desplegados en el *Zaratustra*, sin olvidar tampoco la inseparable dimensión vivencial que subyace a su redacción, ni el carácter experimental de su lenguaje, ni la calculada tensión entre oralidad y escritura, ni su pathos *bíblico*, su intención paródica, su musicalidad, su simbolismo animal, etc. A este horizonte creativo hay que sumarle, por el otro, las implicaciones epistemológicas que se jugaron, para Nietzsche, con el abandono definitivo de *La voluntad de poder*, con la liberación de aquella presión sistematizadora —que tan ajena le era— en detrimento de sus últimos escritos, sobre todo con *Ecce homo*.

En efecto, en la inclasificable autobiografía encontramos el *partenaire* adecuado para pensar, hasta sus últimas consecuencias, el desenmascaramiento nietzscheano de la identidad subjetiva como pura ficción, como pura y simple apariencia. Pues, tras *Ecce homo*, se deja de lado, quizá de un modo ya irrecuperable, el interés por los problemas «objetivos» del conocimiento en favor de una irónica observación de sí mismo, en la que el «yo» que toma la palabra no posee ya claros rasgos individuales, sino que existe solo como movimiento abierto del lenguaje, cuyo objetivo es precisamente elevarse de la perspectiva centralizadora de todo querer decir. *Ecce homo* es importante aquí, porque mediante un calculado dispositivo retórico se ratificará la intuición nietzscheana —expresada programáticamente en los primeros compases del prólogo de *La genealogía de la moral*[15]— según la cual sería imposible conocernos a nosotros mismos, dada la extrañeza intrínseca que experimentaremos siempre con respecto a nosotros mismos. De ahí que, en consecuencia, la tortura de no saber nunca, con certeza absoluta, si la mentira o la ilusión inundan todas nuestras imágenes de la realidad

[14] Por orden de importancia habría que señalar, en primer lugar, el único y hasta la fecha mejor estudio monográfico sobre los *Ditirambos*, firmado por W. Groddeck, *Friedrich Nietzsche „Dionysos-Dithyramben“*, vol. 1: *Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften*, vol. 2: *Die „Dionysos-Dithyramben“. Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk*. Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1991. A este impresionante trabajo hay que sumarle, desde luego, los trabajos específicos en *Nietzsche-Studien* sobre alguno de los nueve poemas que iremos comentando a lo largo de esta introducción: Groddeck (1987), Meuthen (1991), Theisen (1991), Shottky (1993), Greaney (2001), Skowron (2007).

[15] «*Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst*» (KSA 5, p. 247).

y el ser humano, deba dejar paso a la risa liberadora, al parodista de sí mismo y, desde luego, a la objetividad irónica que, años después, en la hora más oscura para Nietzsche, Thomas Mann recomendó encarecidamente para no tomarse al pie de la letra lo que el filósofo nos había dejado escrito. Desde luego, quien toma a Nietzsche «en serio», al pie de la letra, el que cree en él, está perdido[16].

Así pues, la despedida de toda verdad trascendente y la subsiguiente bienvenida de la mentira de la poesía y las distintas máscaras del yo permiten, en este contexto, identificar mejor el sentido profundo de la confección en paralelo de los *Ditirambos*, cuyo medio de expresión lírico permitirá validar también la crítica nietzscheana al sujeto del conocimiento cartesiano, desenmascarando así al «yo» como simple variable en un inmenso mar de metáforas. Por consiguiente, el encaje teórico de los *Ditirambos* solo tendrá cierto sentido si entendemos el gesto de esta dimensión autorreflexiva, si comprendemos la defensa de la perspectivización poética que se juega en la radicalización de un lenguaje figurado que se niega a un cierre unívoco del discurso. Tal parece ser, a mi modo de ver, la condición de posibilidad de su anclaje en el conjunto de su obra filosófica.

Así las cosas, ¿qué són exactamente y qué características generales presentan estos *Ditirambos de Dioniso*? En primer lugar, de forma significativa, una misteriosa tautología. En su definición clásica, que el joven profesor en Basilea exploró como nadie[17], los ditirambos eran aquel género lírico popular en el que se honraba al gran dios de la vida, aquellas desenfrenadas producciones líricas inspiradas en la excitante cercanía de Dioniso que se celebraban en las ceremonias y rituales religiosos de primavera. Pero además de cantos populares recitados y bailados al ritmo de los sátiros, *dithyrambos* era también, al mismo tiempo, un viejo nombre para el propio dios, como acertadamente recuerda Groddeck[18]. En esa identidad doble, tanto de forma como de contenido, en esta aparente tautología (Dioniso = ditirambo), se juega una parte decisiva de la reflexión nietzscheana, puesto que en la identidad de Dioniso con el ditirambo se materializa, se escenifica la propia *inventio* retórica del último Nietzsche. En otas palabras, como dispositivo autorreferencial, estos *Ditirambos* solo pueden comprenderse yendo más allá de sí mismos, esto es, aceptando la disolución de la identidad de su supuesto artífice y buscando su mentira en la intertextualidad que prevalece en la escritura nietzscheana desde 1886, por ejemplo en *Ecce homo*.

> ¿Qué lenguaje hablará semejante espíritu cuando hable a solas consigo mismo? El lenguaje del *ditirambo*. Yo soy el inventor del ditirambo[19].

---

[16] Th. Mann, «Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung (1947)», en *ibid.*, *Essays VI 1945-1950*, en *Werke Briefe Tagebücher. Große kommentierte Frankfurter Ausgabe*, vol. 19/1, Francfort d.M., Fischer, 2009, p. 222.

[17] Además de las conocidas interpretaciones del «ditirambo dionisiaco» que ofrecera en *El nacimiento de la tragedia* y en los correspondientes escritos preparatorios («El drama musical griego», «Sócrates y la tragedia» y «La visión dionisíaca del mundo»), es muy conveniente fijarse también en aquellas aproximaciones al ditirambo más «técnicas» que encontramos en diferentes cursos de Basilea, como en «Introducción a la tragedia de Sófocles» (OC II, pp. 555 ss., 568 s.), «*Die griechischen Lyriker*» (KGW II/2, pp. 246 ss.) y en las tres partes de «Historia de la literatura griega» (OC II, pp. 583, 587 s., 622 ss., 764 ss.).

[18] Cfr. W. Groddeck II, *op. cit.*, p. XVIII.

EH, «Así habló Zaratustra», 7.

Nietzsche reinterpreta así, en su propia autointerpretación, el estatuto del lenguaje dionisíaco, traduciéndolo y adaptándolo a las particularidades propias del idioma alemán. Nietzsche se aleja del ditirambo clásico, de su métrica y de sus convenciones rítmicas, porque evita, primero, su naturaleza inspiracional y extática, y porque se esfuerza, segundo, por un *pathos* más declamatorio, retórico, artificial. Nietzsche piensa y ensaya con meticulosidad el idioma adecuado de un espíritu dionisíaco que quiere hablar consigo mismo, en la soledad, un lenguaje que se constituye en confrontación con el horizonte normativo de una determinada tradicion «comunicativa» basada en el uso regulativo de la razón humana. Este punto es importante. No se trata del idioma de la comunicación humana, sino que crea, por su movimiento abierto, su propia realidad, su propia «sociedad», habitada por sujetos descentrados que se exponen a sí mismos como mentira de la propia máscara, mostrando perspectivas siempre ambiguas e incluso antitéticas que nos exigirán, por consiguiente, la aceptación de la propia contradicción como momento inherente de todo decir.

En segundo lugar, los *Ditirambos* presentan numerosos aspectos relacionados con la forma y el contenido que no deben pasar desapercibidos. La composición del ciclo no es en absoluto arbitraria, pues alberga una meditada estructura narrativa que solo resuelve su tensión al final. Forma y fondo están, por tanto, indisolublemente vinculados, lo cual implica, por tanto por otro lado, que no podamos considerar aisladamente los poemas. ¿Cómo funciona esta estructura mágica? El ciclo consta, en efecto, de nueve poemas, que pueden dividirse, a su vez, en tres partes claramente diferenciables, en las que se desarrolla: 1) el recuerdo, la reminiscencia de un Zaratustra pasado; 2) la aparición de Zaratustra, ya no como sombra, sino como figura solitaria; 3) la irrupción decisiva del dios oculto, el anhelado Dioniso. Por otro lado, se puede defender también, tal como ha hecho Skowron[20], la idea de una bipartición simétrica, de justicia cuasipitagórica, en cuyo centro se hallaría el poema «La señal de fuego». En lo alto de la isla, entre dos mares o mitades, el simbólico fuego que porta Zaratustra se reivindica como calculada señalización, como cesura y punto de inflexión narrativo para orientar, como una extraña bisagra, el camino de la autosuperación del yo lírico desde la aceptación de su contradictoria condición.

Forma y fondo son interdependientes, sí, pero por encima de esta relación sobresale la absoluta libertad rítmica y métrica de los *Ditirambos*, una libertad que, dicho sea de paso, sería impensable sin los precedentes de Klopstock o Hölderlin, cuya tradición hímnica es así enriquecida. Nietzsche demuestra que la mutua penetración entre forma y contenido solo se alcanza en la medida en que se parodian abiertamente las convenciones de la lírica alemana en torno al ritmo y la rima, la cadencia y la versificación, la alternancia entre verso y prosa, etc. Es precisamente el *pathos* bufonesco del loco poeta el que conquista la anhelada musicalidad de la forma lingüística, el que hace bailar a las palabras, en vez de ser nosotros los que tropecemos con ellas (M, 47).

Otro aspecto técnico decisivo, que enlaza también con la importancia de lo hiperbólico y satírico, es el vertiginoso torrente de recursos estilísticos empleados. Así, las numerosas aliteraciones y asonancias, anáforas, paralelismos y sime-

[20] M. Skowron, «Dionysische Perspektiven. Eine philosophische Interpretation der *Dionysos-Dithyramben*», en *Nietzsche-Studien* 36 (2007), pp. 296-315, aquí pp. 300 ss.

trías, paranomasias, juegos de palabras, neologismos, etc., subrayan una y otra vez el innegable carácter expresionista, casi manierista de los *Ditirambos*. Y es precisamente en el despliegue de este recargado dispositivo retórico donde se reafirma, epistemológicamente, el único fundamento de realidad que le queda todavía al sujeto creador, a saber: el ambiguo e irónico fundamento de la metáfora de sí mismo.

## 3. LOS NUEVE POEMAS - ALGUNOS HILOS DE LOS QUE TIRAR

Quizá la mejor manera de subrayar este último pero decisivo aspecto metasemántico es presentando rápidamente cada uno de los poemas de este ciclo. Aunque desde luego no pretenda ser exhaustivo, nuestro acercamiento buscará al menos ofrecer algunas pinceladas de su riqueza y complejidad internas. De forma destacada, quisiéramos sugerir la tesis de que las numerosas correspondencias semánticas, sintácticas, métricas, numéricas, eufónicas o metafóricas, muchas de las cuales se pierden siempre en la traducción, constituyen no obstante aquella dimensión poetológica, inseparable de la nietzscheana concepción retórica del lenguaje —del lenguaje como figuración—, sin la cual no se acaba de entender, a mi modo de ver, la propuesta nietzscheana de consideración perspectivista de la realidad como pura ficción regulativa.

«¡Solo loco! ¡Solo poeta!» presenta, con algunas ligeras modificaciones, aquel nostálgico momento del *Zaratustra* en el que, por boca del viejo mago, se les canta a los llamados «hombres superiores» un seductor himno dirigido a los pretendientes de la verdad[21]. Como sugiere Meuthen, el tema principal de este primer poema podría ser, aunque de forma refractada, el problema de la representación paradójica de una «falsa verdad»[22]. Esto no explicaría solo el clásico desdoblamiento estilístico —eminentemente teatral— entre un «yo» y un «tú», sino también la programática asunción del rol bufonesco y loco —ambas dimensiones contenidas simultáneamente en el término *Narr*— como única máscara honesta o sincera del decir filosófico. La paradoja de la parodia es, en realidad, la parodia de la paradoja: así, mientras que en la célebre paradoja de Epiménides el cretense afirma de sí mismo que todos los cretenses mentirían, la exigencia de probidad que se le reclama aquí al poeta enmascarado pasa por reconocer festivamente la mentira, quitarse la máscara misma y exhibirse, al fin, como puro sujeto ficcional. La tensión provocada por el delirio de la verdad, el carácter abismal de semejante locura, se ve mitigado, finalmente, por la propia circularidad del poema, la cual diluye, a través de la melancólica imagen del amanecer, la falsa seriedad de toda esta delirante búsqueda humana.

Del segundo poema se han escrito muchas cosas, algunas acertadísimas, otras de marcado carácter especulativo[23]. Su interpretación, como bien sabía

[21] Cfr. Za IV, «La canción de la melancolía», 3.

[22] E. Meuthen, «Vom Zerreisen der Larve und des Herzens. Nietzsches Lieder der „höheren Menschen" und die „Dionysos-Dithyramben"», en *Nietzsche-Studien* 20 (1991), pp. 152-185, aquí p. 181.

[23] Durante mucho tiempo este poema se convirtió en un suculento objeto de estudio para la interpretación psicopatológica, puesto que se asoció la imagen de las hetairas a la experiencia «traumática» del joven Nietzsche —relatada en las memorias de Paul Deussen— en un

Heidegger[24], se nos muestra casi irresistible, sobre todo en vista de la innegable capacidad de sugestión que alberga su *Leitmotiv*, nuevamente circular: *Die Wüste wächst*. En efecto, en la metáfora central del desierto se despliegan numerosas reflexiones de orden filosófico, religioso o cultural. Ahora bien, estas lecturas más «integrales» —como la del propio Heidegger, que interpreta el desierto en clave nihilista—, tienden a desdibujar el trasfondo cómico que subyace a su concepción original. Como ya mostró Miller, la metafórica del desierto es deudora no tanto del *Diván de Oriente y Occidente* goetheano —aunque también—, sino sobre todo del imaginario oriental de Ferdinand Freiligrath y su amanerada «poesía del desierto»[25]. Desde este importante contexto de inspiración que le ofrecieron sus poemas (el rugido del león, la palmera, el oasis, el europeo, etc.), Nietzsche construye un inclasificable *stream of consciousness* en el que, a su vez, deja rienda suelta a su irreverencia como inmoralista: el *pathos* bíblico (Jonás en el vientre de la ballena, Jesús en el desierto, el símbolo de la piedra) y el *pathos* luterano («Aquí estoy yo sentado», «¡Quiera Dios mejorarlo! ¡Amén!») son entremezclados provocativamente con la densidad erótica que acompaña el juego de las hetairas goetheana y byroniana, Suleika Dudú, hasta el punto de confundir el bíblico vientre del Leviatán con el vientre-oasis de las hijas del desierto:

¡Gloria, gloria a aquella ballena,
si permite a su huésped
encontrar el bienestar! — ¿comprendéis
mi docta alusión?...
Gloria a su vientre,
si fue
un vientre-oasis tan delicioso
como éste: lo cual pongo en duda.
Para ello vengo de Europa,
la más desconfiada de todas las casaditas.
¡Quiera Dios mejorarlo!
¡Amén!

La ridiculización no me es, con todo, tan gratuita como parece. En esta parodia del romanticismo oriental y de sus lugares comunes, en esta burlesca versión del «retorno a la naturaleza», la figura del europeo se nos presenta como caricatura de sí mismo, como «mono» o «león moral», de modo que entre la parodia y el recargado torrente de imágenes oníricas debemos ser capaces de entreoír la voz de aquel

---

burdel de Colonia. Además de Möbius (*op. cit.*, pp. 68 ss.), me parece destacable aquí la cuestionable lectura «freudiana» de H. W. Brann, *Nietzsche und die Frauen*, Leipzig, F. Meiner, 1931, pp. 132 ss., pero también la del propio Th. Mann (*op. cit.*, pp. 189 s.), que incurre en la misma asociación biográfica de corte freudiano para justificar las inhibiciones sexuales de Nietzsche.

[24] Cfr. nota 13.

[25] C. A. Miller («Nietzsche's "Daughters of the Desert": A Reconsideration», en *Nietzsche-Studien* 2 (1973), pp. 157-195, sobe todo pp. 166 ss.) demostró cómo los cantos de temática oriental de la cuarta parte del *Zaratustra* coincidieron en el tiempo con la última reconciliación en Zúrich, en septiembre de 1884, de Nietzsche y su hermana. Nietzsche se pasaba tardes enteras parodiando el *ductus* retórico de la poesía manierista de Freiligrath (un poeta muy de moda en aquella época) y su sugerente imaginario del desierto, por ejemplo, en «Der Wecker in der Wüste», «Ammonium» o «Unter den Palmen» (*ibid.*, p. 167 nota).

que es interpelado. Pues a todas luces necesita ayuda. Pero ante esta incapacidad del hombre europeo «que no puede hacer otra cosa», que como «escéptico» (*Zweifler*) desconoce la necesidad de aceptar la extrañeza con respecto a sí mismo, el poema se desentiende, dejando en el aire la pregunta de si el desierto es el genuino hogar del solitario poeta o simplemente el lugar de su punto y final: «No olvides, hombre [...] eres la piedra, el desierto, eres la muerte...».

La transición entre el segundo y el tercer poema viene habilitada así por el tema de la muerte. La breve poesía «Última voluntad» —*Letzter Wille*, otra expresión jurídica para hablar de *Testament*—, nos retrotrae a otoño de 1883 y a las dificultades que tuvo Nietzsche, en los esbozos de la tercera y cuarta parte de su *Zaratustra*, para hacer morir a su protagonista[26]. ¿Cómo debe morir Zaratustra? ¿Existe una ejemplaridad de la muerte, una forma de morir paradigmática? Sorprende la serenidad con la que se canta aquí esta muerte vencedora, acaso presintiendo la conquista personal que implica la aceptación del propio destino, «manteniendo un destino sobre su destino». Por otro lado, la muerte que relata el yo lírico parece más bien un recuerdo del pasado, de «mi oscura juventud», que una presencia cercana y viva. La reminiscencia de la muerte se siente lejana, porque la presencia de Zaratustra en esta primera tríada del ciclo poético es una calculada no-presencia, es decir, una figura histórica que es cantada por otros, como el mago (1.^er^ poema) o como el caminante (2.º poema), que se dirige de hecho a la sombra del Zaratustra. En esta modalidad anamnética vuelve a reafirmarse, por tanto, la idea de una estructura narrativa interna, con la que se cierra el primer movimiento de los *Ditirambos*.

El cuarto poema, «Entre aves de presa», inaugura la segunda tríada con la potente puesta en escena de Zaratustra. La sombra del profeta ha quedado atrás, y la clara presencia de su figura permite ahora desarrollar mejor el hilo conductor de la soledad como genuino hogar del espíritu libre. En todo caso, la reivindicación del *topos* nietzscheano de la soledad, entendida no como huída, ni escapatoria, sino siempre como verdadera profundización *en* la realidad (GM II, 24), no debe hacernos pasar por alto otros temas igual de cruciales, a saber: la crítica al afán de conocimiento de sí y del mundo, así como el desmontaje hermenéutico de la voluntad de verdad como mera voluntad de muerte. En todos estos casos, la amenaza mortal se objetiva, en el poema, como peligrosa experiencia al borde del abismo. En este imaginario neoprometeico, el águila y el Zaratustra, por así decirlo, «encadenado al árbol», parecen remitirnos a una suerte de conflicto originario, en el cual se jugaría quizá la muerte simbólica del sujeto. En este sentido, pues, la *Selbsterkenntnis* no solo coquetea con el campo semántico de la soga y el verdugo, que somos siempre nosotros (*Selbsthenker*). Antes bien, el conocimiento de sí mismo es mortal, porque la desilusión que sigue a la caída del velo de Maya hace que Zaratustra se vea a sí mismo como «interrogante», como «enigma». La visualización de la encrucijada se realza, entonces, con la propia figura curva, curvada, de quien se muestra literalmente cuestionado al borde del precipicio (como *Fragezeichen*, es decir, como «signo de interrogación, como «?»), al tiempo que dificulta la definición y determinación unívocas por parte de los animales de presa. Nótese en ello la

---

[26] Cfr. por ejemplo FP III, 20 [10, 11, 12] y 21 [3].

disposición tipográfica en forma de cascada, en un calculado movimiento descendente al más puro estilo barroco:

> Ahora -
> encorvado
> entre dos nadas,
> un interrogante,
> un acertijo fatigado,
> acertijo para *aves de presa*...[27]

Por último quizá debiéramos destacar algunos aspectos estilísticos más. Pocas veces encontraremos una voluntad expresiva, una voluntad de estilo más decidida y meditada. A través de la desbordante fuerza expresiva de sus imágenes, Nietzsche despierta un *pathos* retórico admirable, combinando anáforas, aliteraciones, enumeraciones, paralelismos, paranomasias, etc., al tiempo que plasma la tensión y la violencia del peligroso momento a través de un sutil juego rítmico de cesuras, pausas y contrastes entre cadencias.

«La señal de fuego» prolonga ciertamente la reflexión acerca de la soledad, pero lo hace ya con Zaratustra tomando la palabra y, por tanto, asumiendo la iniciativa desde un punto de vista narrativo. De hecho, del mismo modo que nos encontramos a mitad del poemario, también Zaratustra se sitúa como una especie de «señal» (*Zeichen*) entre dos mares o mitades, en la cima de una solitaria isla. Solo desde la visualización de ese potente escenario mitopoiético puede entenderse, a mi modo de ver, la sutil ambigüedad que se expresa en la capacidad orientativa de semejante *Feuerzeichen*. Nada es gratuito aquí: el juego de palabras entre *Fragezeichen* y *Feuerzeichen*, entre la «señal de fuego» y el «signo de interrogación», subraya la idea de una respuesta siempre ambigua, abierta y enigmática a la doble pregunta que sobrevuela este poema: la primera, de irónico resabor bíblico, acerca de la anhelada *séptima* soledad, la segunda, más latente —que se articulará progresivamente en el resto del poemario—, sobre la verdadera identidad de Zaratustra.

Se ha querido ver en el sexto poema, «El sol se pone», una respuesta precisamente a la primera pregunta[28]. Esta interpretación toma, por regla general, la identificación del sol como símbolo de seguridad, cercanía y orientación para el extraviado navegante, recurriendo para ello a la relación metonímica que se establece con el «corazón», hogar de la intimidad y el calor más propios. En este sentido, se trata de un tipo de lectura cuyo rendimiento teórico me parece indiscutible, puesto que permite seguir pensando el trabajo intertextual que exige uno de los símbolos zaratustrianos por excelencia. Desde su temprana aparición en el prólogo de *Así habló Zaratustra*, el *topos* literario del sol se convierte, para Nietzsche, en un sugerente campo de experimentación *metaliterario* en el que se dan cita numerosos estratos de la tradición poética. «El sol se pone» condensa este momento, lo lleva a un irónico apogeo de complejidad retórica. En primer

[27] Sobre el sugerente oxímoron «entre dos nadas», probablemente inspirado en la atenta lectura de P. Bourget, cfr. R. Schottky, «Nietzsches Dithyrambus „Zwischen Raubvögeln"», en *Nietzsche-Studien* 22 (1993), pp. 1-27, aquí pp. 10 s., pero también W. Groddeck II, *op. cit.*, pp. 320 s.

[28] Cfr. M. Skowron, *op. cit.*, p. 310. Recomendable aquí el trabajo seminal de W. Groddeck, «Nietzsches Gedicht „Die Sonne sinkt". Eine philologische Lektüre des sechsten Dionysos-Dithyrambus», en *Nietzsche-Studien* 16 (1987), pp. 21-46.

lugar, el innegable guiño a Goethe, esto es, a la segunda parte del *Fausto*, donde leemos

> Die Sonne sinkt, die letzten Schiffe
> Sie ziehen munter hafenein.
> Ein großer Kahn ist im Begriffe
> Auf dem Canale hier zu seyn[29].

El *topos* literario del sol se amplia, en segundo lugar, con la reiterada referencia al «¡Día de mi vida!», una metáfora según la analogía que, siguiendo el ejemplo clásico de Aristóteles (*Poética*, 21), el joven profesor de filología gustaba de poner como ejemplo en sus cursos de retórica[30]. Por último, la humanización del astro como «ojo» vuelve a enlazar con Goethe, aunque no es menos cierto que su origen se remonta, metaforológicamente, a la tradición platónica y plotiniana. De este modo, pues, una rápida mirada a los distintos estratos que componen este lugar común refuerza, entre otros muchos aspectos retóricos, la hipótesis de un meditado arte de los estilos, un interesante diálogo con la tradición en la que que se reafirma nuevamente la importancia de la simple dimensión retórica, único fundamento de realidad tras la despedida de toda verdad trascendente.

Por su carácter enigmático, así como por su inevitable asociación con el *Themenkomplex* Cosima Wagner, «Lamento de Ariadna» ha sido ciertamente uno de los poemas más estudiados y discutidos no solo en la obra poética de Nietzsche, sino en su obra en general. Deleuze, por ejemplo, habla de un verdadero *mystère*, de una afirmación laberíntica de Dioniso como *affirmation pure*[31]. Reinhardt, menos críptico, sugería ya en los años treinta una interpretación de Ariadna que fuera inseparable del «complejo problema de la máscara», es decir, de la máscara que se observa a sí misma como máscara, del texto que se interpreta a sí mismo como interpretación[32]. Sea como fuere, interpretaciones tan sugerentes como éstas siguen siendo importantes, porque supieron escapar de aquel tipo de hermenéutica facilona, criticada en su momento por Heftrich y Salaquarda[33], que solo sabía leer este poema vinculándolo biográficamente a las asociaciones Ariadna/Cosima Wagner, Teseo/Richard Wagner y Nietzsche/Dioniso.

Frente a esta ya superada unilateralidad interpretativa, «Lamento de Ariadna» puede no obstante defender su autonomía sin recurrir a más argumentos que aquellos que ofrece su innegable riqueza poetológica[34]. No es para menos, a la

---

[29] Cfr. J. W. Goethe, *Fausto II*, vv. 11143-11150. Ahora bien, un primer guiño está codificado ya en el diálogo final de «El caminante y su sombra» (OC III, pp. 371 s.). Sobre la relación de este diálogo para el conjunto de los *Ditirambos*, cfr. W. Groddeck II, *op. cit.*, pp. 50 s. y nota.

[30] Cfr. «Descripción de la retórica antigua», en OC II, p. 833.

[31] G. Deleuze, «Mystère d'Ariane», en *Bulletin de la Société française d'etudes nietzschéennes* (1963), pp. 12-15. Citamos por la reimpresión en *Philosophie* 17 (1988), pp. 67-72, aquí p. 71.

[32] K. Reinhardt, *op. cit.*, p. 29.

[33] Dirigidas sobre todo contra la cuestionable lectura psicológica de Hofmiller y su discípulo Podach, cfr. E. Heftrich, «Die Grenzen der psychologischen Nietzsche-Erklärung (1964)», en *Nietzsche*, J. Salaquarda (ed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996 (1.ª ed., 1980), pp. 169-184; J. Salaquarda, «Noch einmal Ariadne», en *Nietzsche-Studien* 25 (1996), pp. 99-125, sobre todo pp. 101-105.

[34] Aunque no comparta su lectura de marcado corte derrideano, recomiendo sin embargo la enriquecedora interpretación que firma sobre este poema B. Theisen, «Die Gewalt des Notwen-

vista de su importante *finale*. En efecto, en sus versos finales asistimos por fin a la irrupción del dios oculto, aunque no olvidemos la letra pequeña: se trata de un irrupción como *deus ex machina*, sí, pero como acotación, en una calculada escenificación como truco artificioso, como desilusión teatral, pura bambalina al más puro estilo barroco en la que nuevamente se subraya la necesidad del actor y de la máscara de la máscara. Esta curiosa epifanía viene precedida, desde luego, por el largo monologo de Ariadna. La repartición de roles es aquí decisiva: Ariadna y Dioniso impostan ambos su representación teatral, miden estratégicamente la dialéctica de su relación, así como la transparencia de su «yo» y su identidad. Pero la sátira parece ganar la partida, porque el problema «filosófico» de la autoría dionisíaca (¿Quién habla en realidad? ¿Quién es el laberinto?) queda relegado a un segundo plano en la escenificación erótica de la caza mayor. En la picaresca visita nocturna del dios se difumina cualquier preocupación identitaria, y lo que pareciera una paródica versión del rapto mitológico deja paso, en realidad, a una ardiente escena amorosa en la que se sugiere la aceptación de ese su destino.

«Fama y eternidad», el octavo poema de los *Ditirambos*, es un buen ejemplo para ejercitarse en el característico movimiento intertextual que nos propone casi siempre la obra tardía nietzscheana. La «maldición» (*Fluch*) que Zaratustra dirige a la fama (*Ruhm*) nos remite, por ejemplo, al capítulo «De las moscas del mercado», en el que Zaratustra se lamenta de que «el pueblo y la fama giran en torno a los comediantes», de ahí que «todo lo grande se aleja del mercado y la fama: todos los inventores de nuevos valores vivieron siempre lejos del mercado y de la fama»[35]. En este sentido, la poesía enriquece la inversión paródica del escenario bíblico y pseudomitológico: a la incubación simbólica del «huevo de basilisco» (*Jes.* 59, 2-5) se le suma la devaluación de la «moneda», metáfora de la metáfora, cuya falsedad constitutiva[36] nos retrotrae también a una de las enseñanzas del cinismo (*Diog. Laercio* VI, 20-21).

«De la pobreza del más rico» —el noveno y último poema del ciclo— presenta el desenlace de la larga confrontación entre Zaratustra y la figura alegórica de la verdad[37]. Esos «diez años» que encabezan el poema nos remiten ciertamente al paisaje melancólico del primer poema, también al ambiguo estatus del «amarillo desierto». Pero el desarrollo interno de la propia narración de los *Ditirambos* desemboca, al final, en lo que parece ser la firme aceptación del destino («Hoy tiendo la mano hacia los rizos del azar»). El eterno sí de Zaratustra implica regalarse a sí mismo, voluntariamente, a fin de ponerse en manos de los demás. El poemario concluye así, por un lado, con la reivindicación de una difícil virtud humana, la virtud de más pobre, el gesto de quien se sacrifica a sí mismo aun en la mayor de

---

digen. Überlegungen zu Nietzsches Dionysos-Dithyrambus „Klage der Ariadne", en *Nietzsche-Studien* 20 (1991), pp. 186-209.

[35] Cfr. Za I, «De las moscas del mercado».

[36] Desde luego, resulta casi inevitable pensar aquí en la célebre definición de la verdad por parte del joven Nietzsche: «las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal» (WL, 1, en OC I (2.ª ed., 2016), p. 623).

[37] Para profundizar en este último poema recomiendo el sugerente trabajo de P. Greaney, «The Richest Poverty: The Encounter between Zarathustra and Truth in the *Dionysos-Dithyramben*», en *Nietzsche-Studien* 30 (2001), pp. 187-199.

las sobreabundancias. Por el otro, el último verso («Yo soy tu verdad»), igual que en *Nietzsche contra Wagner*, nos invita a cuestionar la idoneidad de resolver el enemiga de la propia autoría dionisíaca: el hecho de que la identidad de la verdad permanezca abierto, irresuelto; el hecho de que quien hable sea la verdad, Zaratustra, Dioniso o Nietzsche, esa indeterminación permite disfrutar como pocas veces de ese movimiento abierto y ambiguo de la escritura nietzscheana. Se trata de un último y potente gesto irónico que, más que un ingenioso y solemne rompecabezas —que también—, me parece ante todo un momento de pura libertad creativa, un punto álgido en la parodización de sí mismo y en la dimensión autoafirmativa y autorreferencial de la metáfora que se niega a un cierre unívoco del discurso. En este último gesto encontramos, sin duda, uno de los retos más interesantes para seguir pensado una hermenéutica bajo el signo de Nietzsche.

KILIAN LAVERNIA BIESCAS

# Ditirambos de Dioniso

**¡Solo loco! ¡Solo poeta!**

Aire que palidece,
cuando ya el consuelo del rocío
se vierte sobre la tierra,
invisible, también inaudible
— pues delicado es el calzado
del rocío consolador, como todo dulce consuelo —
entonces recuerdas, recuerdas, ardiente corazón,
cuán sediento estabas
de lágrimas celestiales y gotas de rocío,
abrasado, cansado, sediento,
mientras por senderos de amarilla hierba
vespertinas miradas del sol corrían
maliciosas por entre negros árboles en torno a ti,
deslumbrantes, malignas, solares miradas de fuego.

«¿Tú — el pretendiente de la *verdad*?» así se burlaban
«¡No! ¡Solo un poeta!
Un animal astuto, rapaz, huidizo,
que ha de mentir,
que premeditada, intencionadamente ha de mentir,
ávido de presas,
enmascarado de colores,
máscara para sí mismo,
presa para sí mismo,
¿*eso* — el pretendiente de la verdad?...
¡Solo loco! ¡Solo poeta!
Solo un multicolor charloteo,
excusándose desde multicolores máscaras de loco,
trepando por falaces puentes de palabras,
por arcos iris de mentira
entre falsos cielos
vagando, divagando
¡*Solo* loco! ¡*Solo* poeta!...

¿Eso — el pretendiente de la verdad?...

Ni inmóvil, ni rígido, ni frío,
ni convertido en efigie,
ni en columna divina;
ni erigido frente a templos,
ni celadores de un dios:
¡No! Hostil a semejantes estatuas de virtud,
más recogido en cualquier desierto que en templos,
lleno de insolencia felina
saltando por todas las ventanas
¡zas! y en cada lance,
husmeando cualquier jungla,
tú, que por junglas corrías
entre fieras de abigarrado pelaje,
sano y hermoso y coloreado como el pecado,
con belfos codiciosos,
dichosamente burlón, dichosamente infernal, dichosamente sanguinario,
corrías robando, rastreando, *mintiendo*...

O como el águila, que largo,
largo tiempo fija su mirada en abismos,
en *sus* abismos...
— ¡Oh, cómo se enroscan abajo,
hacia abajo, hacia dentro,
hacia profundidades cada vez más profundas!
Entonces,
de repente,
en vuelo preciso
con trazo resuelto
caer sobre los *corderos*,
brusco descenso, voraz,
ávida de corderos,
enfadada con todas las almas de cordero,
rabiosamente enfadada con todo lo que mire
virtuoso, ovejuno, rizadamente lanoso,
necio, con benevolencia de leche de cordero...

Así,
aguileños, leopardinos
son los anhelos del poeta,
son *tus* anhelos bajo miles de máscaras,
¡tú, loco! ¡tú, poeta!...

Tú, que en el hombre viste
tanto al *dios* como a la *oveja*
*desgarrar* al dios en el hombre
igual que a la oveja en el hombre,
y *reírse* al desgarrar

*¡esto, esto es tu dicha,*
la dicha de una pantera y de un águila,
la dicha de un poeta y de un loco!»...

Aire que palidece,
cuando ya la hoz de la luna
se desliza verde y envidiosa por entre
rojos púrpuras,
hostil al día,
con cada paso, sigilosa,
siega las colgaduras de la rosa,
hasta que caen,
hundidas en la palidez de la noche:
así caí yo mismo en otro tiempo,
desde mi delirio de verdad,
desde mis anhelos de día,
cansado del día, enfermo de luz,
— caí muy hondo, hacia el ocaso, hacia las sombras,
abrasado y sediento
de una sola verdad
¿aún recuerdas, recuerdas, ardiente corazón,
cuán sediento estabas?
*¡sea yo desterrado*
*de toda verdad!*
¡*Solo* loco! ¡*Solo* poeta!...

## Entre hijas del desierto

**1.**

«¡No te vayas!» dijo entonces el caminante que se llamaba a sí mismo la sombra de Zaratustra, «quédate con nosotros, — de lo contrario, podría volver a asaltarnos la vieja y sorda tristeza.

Ya aquel viejo mago nos ha recitado lo peor de sí, pero fíjate, el buen papa piadoso tiene lágrimas en los ojos y ha vuelto a embarcarse en el mar de la melancolía.

Estos reyes me parece que nos quieren poner todavía buena cara: pero si no tuvieran testigos, apuesto a que también entre ellos empezaría el malvado juego,

¡el malvado juego de las nubes pasajeras, de la húmeda melancolía, de los cielos cubiertos, de los soles robados, de los bramadores vientos otoñales,

— el malvado juego de nuestro lamento y nuestro grito de socorro: quédate con nosotros, Zaratustra! ¡Aquí hay mucha miseria oculta que quiere hablar, mucho crepúsculo, mucha nube, mucho aire opaco!

Tú nos alimentaste con intensos alimentos y vigorosas sentencias: ¡no permitas que para el postre nos asalten los blandos y afeminados espíritus!

¡Tú eres el único que vuelve fuerte y claro el aire a tu alrededor! ¿Alguna vez he encontrado sobre la tierra un aire tan bueno como junto a ti, en tu cueva?

No obstante he visto numerosos países, mi nariz aprendió a examinar y a evaluar toda clase de vientos: ¡pero en tu casa mis ollares saborean su máximo placer!

A menos que —, a menos que —, ¡oh, perdona un viejo recuerdo! Perdóname una vieja canción de sobremesa que compuse en otro tiempo, entre hijas del desierto.

Junto a ellas, en efecto, había también un aire puro y luminoso; ¡allí es donde más alejado estuve de la vieja Europa nubosa, húmeda y melancólica!

Yo entonces amaba a tales muchachas orientales y otros azules reinos celestiales, sobre los cuales no cuelgan ni nubes ni pensamientos.

No creeréis de qué modo tan gentil estaban sentadas cuando no bailaban, profundas, pero sin pensamientos, como pequeños secretos, como enigmas engalanados, como nueces de sobremesa —

¡multicolores y extrañas, por cierto! pero sin nubes: enigmas que se dejan adivinar: por amor a tales muchachas imaginé yo entonces un salmo de sobremesa.»

Así habló el caminante que se llamaba a sí mismo la sombra de Zaratustra; y antes de que alguien le respondiese ya había tomado el arpa del viejo mago, cruzado de piernas, y miraba paciente y sabio a su alrededor: — pero con los ollares tomó aire lentamente, sin comprender, como alguien que en nuevos países saborea un aire nuevo. Finalmente, con una especie de rugido, empezó a cantar.

**2.**

*El desierto crece: ay de aquel que encierre desiertos…*

**3.**

¡Ah!
¡Solemne!
¡Un digno comienzo!
¡Africanamente solemne!
Digno de un león
o de un rugiente mono moral…
pero nada para vosotras,
encantadoras amigas,
a cuyos pies yo,
un europeo entre palmeras,
tuve el placer de sentarme. Sela.

¡Verdaderamente asombroso!
Aquí estoy yo sentado,
cerca del desierto y ya
tan lejos otra vez del desierto,
y todavía en nada desértico:
esto es, engullido
por este minúsculo oasis
que abría bostezando

su linda boca;
la más perfumada de todas las boquitas:
entonces caí dentro de él,
hacia abajo, a través — hasta vosotras,
¡encantadoras amigas! Sela.

¡Gloria, gloria a aquella ballena,
si permite a su huésped
encontrar el bienestar! — ¿comprendéis
mi docta alusión?...
Gloria a su vientre,
si fue
un vientre-oasis tan delicioso
como éste: lo cual pongo en duda.
Para ello vengo de Europa,
la más desconfiada de todas las casaditas.
¡Quiera Dios mejorarlo!
¡Amén!

Aquí estoy yo sentado,
en este minúsculo oasis,
semejante a un dátil,
bronceado, endulzado, sabrosamente dorado,
ávido de una redonda boca de doncella,
pero más aún de glaciales
blancos dientes cortantes
de doncella: pues por ellos suspira
el corazón de todo dátil ardiente. Sela.

Parecido, demasiado parecido
a dichos frutos meridionales
estoy aquí tendido, entre
pequeños escarabajos alados
que bailan y juegan a mi alrededor,
también de aún más pequeños,
más locos, más malignos
deseos y ocurrencias, —
rodeado por vosotras,
doncellas-gatas,
mudas, preñadas de aprensión,
Dudú y Suleika,
— *esfingeado*, embutiendo numerosas
sensaciones en una sola palabra
(—¡Dios me perdone
este pecado del lenguaje!...)
— estoy aquí sentado, olfateando el mejor aire,
aire del paraíso, en verdad,
aire claro, ligero, rayado en oro,

solo de la luna
caía antaño un aire tan bueno,
¿ocurrió por azar
o por desbordante alegría?
como cuentan los viejos poetas.
Pero yo, escéptico, lo pongo en duda,
para ello vengo
de Europa,
la más desconfiada de todas las casaditas.
¡Quiera Dios mejorarla!
Amén.

Respirando este aire, el más hermoso,
con hollares hinchados como vasos,
sin futuro, sin recuerdos,
así estoy sentado aquí,
encantadoras amigas,
y veo cómo la palmera,
igual que una bailarina,
se curva y doblega y balancea la cadera
    acaba una imitándola si se la mira mucho...
¿igual que una bailarina que, según me parece,
por largo tiempo, peligrosamente largo,
se sostuvo siempre, siempre sobre *una sola* piernecita?
— ¿olvidó por eso, segun me parece,
la *otra* piernecita?
Yo, al menos,
busqué en vano la extrañada
alhaja gemela
— es decir, la otra piernecita
en la sagrada cercanía
de su encantadora, delicadísima
faldilla de abanico de encaje flotante.
Sí, bellas amigas, si vosotras
queréis creerme del todo,
la ha *perdido*...
¡uy, uy, uy!...
¡Desapareció,
desapareció para siempre,
la otra piernecita!
¡Oh, qué lástima de adorable piernecita!
¿Dónde esperará y plañirá abandonada,
esta piernecita solitaria?
¿Atemorizada quizá ante una
feroz fiera leonina amarilla
de rubios rizos? o incluso ya
roída, mordisqueada —
¡infelizmente doloroso! ¡doloroso! ¡mordisqueada! Sela.

¡Oh, no me lloréis,
tiernos corazones!
¡No me lloréis,
corazones de dátil! ¡Senos de leche!
¡Bolsitas
de corazón de regaliz!
¡Sé un hombre, Suleika! ¡Valor! ¡Valor!
¡No llores más,
pálida Dudú!
– ¿O acaso sería
conveniente aquí
algo más fortificante, de corazón reconfortante?
¿una oración ungida?
¿un consejo solemne?...

¡Ah!
¡Arriba, dignidad!
¡Sopla, sopla de nuevo,
fuelle de la virtud!
¡Ah!
¡Rugir una vez más,
rugir moralmente,
rugir como un león moral ante las hijas del desierto!
¡Pues el bramido de la virtud,
encantadoras doncellas,
es ante todo
ardor de europeo, voracidad de europeo!
Y heme aquí de pie,
como europeo,
no puedo hacer otra cosa, ¡Dios me valga!
¡Amén!

El desierto crece: ¡ay de aquel que encierre desiertos!
La piedra cruje contra la piedra, el desierto engulle y estrangula.
La muerte terrible mira con pardo ardor
y *mastica*, – su vida es su masticar...

*No olvides, hombre, el del placer extinto:*
*tú – eres la piedra, el desierto, eres la muerte...*

## Última voluntad

Morir así,
como un día lo vi morir –,
al amigo que rayos y miradas
lanzó divinamente en mi oscura juventud.

Atrevido y profundo,
un bailarín en la batalla —,

el más risueño entre guerreros,
el más grave entre vencedores,
manteniendo un destino sobre su destino,
duro, pensativo, circunspecto —:

estremeciéndose *porque* vencía,
exultante porque *muriendo* vencía —:

dando órdenes mientras moría
— y ordenó que se *destruyese*…

Morir así,
como un día lo vi morir:
venciendo, *destruyendo*…

**Entre aves de presa**

¡Qué rápido
engulle el abismo
a quien aquí quiere descender!
— Pero tú, Zaratustra,
¿amas todavía, como el *abeto*,
el precipicio? —

El se enraíza allí donde
incluso la roca temblorosa
se asoma al abismo ––,
vacila ante precipicios
donde todo en derredor
quiere caer:
entre la impaciencia
de aludes salvajes, torrentes precipitados,
pacientemente aguanta, firme y callado,
solitario…

¡*Solitario*!
¿Quién se atrevería
a ser huésped aquí,
a ser *tu* huésped?…
Un ave de presa tal vez:
ella bien se colgaría
con malicia del pelo
de quien tolera con firmeza,
con locas carcajadas,
carcajadas de aves de presa…

¿*A qué* tanta firmeza?
— se mofa, cruel:
cuando se ama el abismo hay que tener alas...
no hay que quedarse colgando,
como tú, ¡ahorcado! —

¡Oh Zaratustra,
Nemrod despiadado!
¡Hace poco aún cazador de Dios,
red para todas las virtudes,
flecha del mal!
Ahora —
cazado por ti mismo,
tu propia presa,
penetrado en ti mismo...

Ahora —
solitario contigo,
desdoblado en tu propio saber,
falso delante de ti mismo
entre cientos de espejos,
incierto
entre cientos de recuerdos,
fatigado por cada herida,
enfriado por cada helada,
estrangulado con tu propia soga,
¡*conocedor de ti mismo*!
¡*Verdugo de ti mismo*!

¿Por qué te ataste
con la soga de tu sabiduría?
¿Por qué te sedujiste
hasta el paraíso de la vieja serpiente?
¿Por qué te deslizaste
en *ti* — en *ti*?...

Ahora, enfermo,
por el veneno de serpiente enfermo;
ahora, prisionero,
a quien le tocó la peor suerte:
en el propio foso
trabajando encorvado,
encorvado en ti mismo,
enterrándote a ti mismo,
torpe,
rígido,
un cadáver —,
abrumado por mil cargas,

sobrecargado de ti,
¡uno que *sabe*!
¡un *conocedor de si mismo*!
¡el *sabio* Zaratustra!...

Buscabas el peso más grave:
y *te* encontraste —,
no te desharás de ti...

Acechando,
acuclillado,
¡uno que ya no se tiene en pie!
¡Y encima me tomas la forma de tu tumba,
espíritu *deforme*!...
¡Y hace poco todavía tan orgulloso
sobre todos los zancos de tu orgullo!
¡Hace poco todavía el eremita sin Dios,
el biеremita con el diablo,
el príncipe escarlata de toda insolencia. ...!

Ahora —
encorvado
entre dos nadas,
un interrogante,
un enigma fatigado,
enigma para *aves de presa*...

ellas ya te «solucionarán»,
hambrientas ya de tu «resolución»,
ya revolotean alrededor de ti, su acertijo,
de ti, ¡ahorcado!...
¡Oh Zaratustra!...
¡*Conocedor de ti mismo*!...
¡*Verdugo de ti mismo*!...

### La señal de fuego

Aquí, donde entre mares creció la isla,
un altar de sacrificio inesperadamente levantado,
aquí enciende bajo un cielo negro
Zaratustra sus fuegos de altura,
señales de fuego para extraviados navegantes,
signos de interrogación para quienes tienen la respuesta.

Esta llama de vientre blanquecino
flamea su avidez hacia frías lejanías,
dobla el cuello hacia alturas siempre más puras

una serpiente erguida de impaciencia:
esta señal he colocado delante de mí.

Mi propia alma es esta llama,
insaciable de nuevas lejanías
asciende, asciende flameante su callado ardor.
¿Por qué huyó Zaratustra de hombres y animales?
¿Por qué evitó de repente toda tierra firme?
*Seis* soledades conoce ya —,
pero ni el propio mar fue para él lo bastante solitario,
la isla le dejó ascender, sobre el monte se hizo llama,
y ahora, tras una *séptima* soledad,
arroja anhelante el anzuelo sobre su cabeza.

¡Extraviados navegantes! ¡Ruinas de viejas estrellas!
¡Mares del futuro! ¡Cielos ignotos!
hacia todos los solitarios arrojo ahora el anzuelo:
¡responded a la impaciencia de la llama,
capturad para mí, un pescador de altas montañas,
mi séptima, mi *última* soledad! — —

## El sol se pone

**1**

¡Pronto se apagará tu sed,
corazón abrasado!
Hay una promesa en el aire,
soplos me llegan desde bocas desconocidas
— se acerca el frío intenso...

Mi sol caía ardiente sobre mí al mediodía:
¡sed bienvenidos, vosotros que llegáis,
vientos súbitos,
fríos espíritus del atardecer!

Pasa la brisa, extraña y pura.
¿No me mira de soslayo la noche
con su torcida
mirada seductora?...
¡Mantente firme, valiente corazón!
No preguntes: ¿por qué? —

**2**

¡Día de mi vida!
El sol se pone.

Ya el agua lisa
    se cubre de oro.
Cálido aliento de roca:
    ¿tal vez durmió sobre ella
la dicha su siesta al mediodía?
    Entre verdes luces
todavía prueba suerte el oscuro abismo.

¡Día de mi vida!
¡Se acerca la noche!
Ya enrojecen tus ojos
    medio cerrados,
ya caen, gota a gota,
    lágrimas de tu rocío,
ya se extiende silencioso sobre blancos mares
tu purpúreo amor,
tu última vacilante felicidad...

3

¡Ven, áurea serenidad!
    ¡Tú, el más secreto, el más dulce
gusto previo de la muerte!
    ¿Recorrí demasiado rápido mi camino?
Justo ahora, cuando los pies se han cansado,
    me alcanza tu mirada,
    me alcanza tu *felicidad*.

Solo olas y juego alrededor.
    Todo lo que alguna vez fue grave,
se hundió en un azul olvido,
ociosa está ahora mi barca.
¡Tormenta y viaje — cómo olvidarlos!
    Ahogados el deseo y la esperanza,
    lisos el alma y el mar.

¡*Séptima* soledad!
    Nunca sentí
tan cercana la dulce seguridad,
tan cálida la mirada del sol.
— ¿No arde todavía el hielo de mis cumbres?
    Plateado, ligero, un pez
    desliza ahora mi barca...

## Lamento de Ariadna

¿Quién me da calor, quién me ama todavía?
¡Dadme manos ardientes!
¡Dadme un brasero para el corazón!
Tendida, temblorosa,
como un moribundo al que calientan los pies,
sacudida ¡ay!, por fiebres desconocidas,
tiritando ante afiladas flechas de hielo,
acosada por ti, ¡pensamiento!
¡Innombrable! ¡Oculto! ¡Aterrador!
¡Cazador tras las nubes!
¡Fulminada por tu rayo,
ojo burlón que me espía desde lo oscuro!
Así yazgo,
me encorvo, me retuerzo, atormentada
por todos los martirios eternos,
herida
por ti, el más despiadado cazador,
tú, desconocido — *Dios*...

¡Hiere más hondo!
¡Hiere de nuevo!
¡Atraviesa, rompe este corazón!
¿A qué viene esta tortura
con flechas de dientes romos?
¿Por qué vuelves a mirar,
sin cansarte del tormento humano,
con maliciosos ojos-de-rayo-divinos?
Matar no quieres,
¿solo torturar, torturar?
¿Para qué — *me* torturas,
tú, Dios desconocido, malicioso?

¡Ay, ay!
¿Te acercas reptando
a esta hora de la medianoche?...
¿Qué quieres?
¡Habla!
Me acosas, me oprimes,
¡Ay! ¡Demasiado cerca ya!
Me oyes respirar,
espías mi corazón,
¡tú, celoso!
— pero, ¿celoso de qué?
¡Fuera! ¡Fuera!
¿para qué esa escalera?
¿quieres *entrar*

hasta el corazón, subir
hasta mis más secretos
pensamientos?
¡Desvergonzado! ¡Desconocido! ¡Ladrón!
¿Qué quieres robar?
¿Qué quieres espiar?
¿Qué quieres atormentar?
¡Tú, torturador!
¡Tú — Dios-verdugo!
¿O es que debo, como un perro,
revolcarme ante ti?
¿Entregada, entusiasmada fuera de mí
menear la cola — por amor?
¡En vano!
¡Sigue mordiendo!
¡Despiadado aguijón!
No soy un perro — solo tu presa,
¡despiadado cazador!
tu más orgullosa prisionera,
ladrón tras las nubes...
¡Habla ya!
¡Oculto por el rayo! ¡Desconocido! ¡Habla!
¿Qué quieres, salteador de caminos, de — *mí*?...

¿Cómo?
¿Un rescate?
¿Qué quieres como rescate?
Pide mucho — ¡eso aconseja mi orgullo!
y habla poco — ¡eso aconseja mi otro orgullo!

¡Ay! ¡Ay!
¿A *mí* — me quieres? ¿A mí?
¿a mí — entera?...

¡Ay! ¡Ay!
¿Y me torturas, necio de ti,
atormentas mi orgullo?
Dame *amor* — ¿quién me calienta todavía?
    ¿quién me ama todavía?
dame manos ardientes,
dame braseros para el corazón,
dame, a mí, a la más solitaria,
a la que el hielo, ¡ay! siete capas de hielo
incluso a los enemigos,
a enemigos enseña a languidecer,
dame, sí, ríndete
despiadado enemigo,
a mí — ¡*a ti*!...

¡Se fue!
Así huyó él mismo,
mi único compañero,
mi gran enemigo,
mi desconocido,
¡mi Dios-verdugo!
¡No!
¡Vuelve!
¡*Con* todos tus martirios!
Todas mis lágrimas recorren
su camino hacia ti
y la última llama de mi corazón
arde para ti.
¡Oh, vuelve,
mi Dios desconocido! ¡Mi *dolor*!
  ¡Mi última felicidad!...

Un rayo. Dioniso aparece con esmeraldina belleza.

*Dioniso*:

¡Sé prudente, Ariadna!...
Tienes orejas pequeñas, tienes mis orejas:
¡mete en ellas palabras prudentes! —
¿No hay que odiarse primero, cuando se
  debe amar?...
*Yo soy tu laberinto...*

## Fama y eternidad

**1**

¿Cuánto tiempo llevas ya sentado
  sobre tu desdicha?
¡Ten cuidado! Me vas a incubar
  un huevo,
  un huevo de basilisco
puesto en tu largo gemido.

¿Por qué se desliza Zaratustra por las montañas? —

Desconfiado, llagado, sombrío,
un paciente emboscado —,
pero de repente un rayo,
luminoso, terrible, una descarga
desde el abismo hasta el cielo:

incluso las entrañas de la montaña
se estremecen...

Allí donde odio y centellas
se hicieron uno, una *maldición* —,
sobre las montañas asola ahora la ira de Zaratustra,
se arrastra por su camino cual nube tempestuosa.
¡Guarézcase quien tenga un techo todavía!
¡A la cama con vosotros, debiluchos!
Ya retumban los truenos sobre las bóvedas,
ya tiemblan las vigas y los muros,
ya se estremecen rayos y sulfúricas verdades
Zaratustra *maldice*...

**2**

Esta moneda, con la que
todo el mundo paga,
*la fama* —,
esta moneda, la tomo con guantes,
con asco la piso *debajo* de mí.

¿*Quién* quiere ser comprado?
Los que se dejan comprar...
Quien es *vendible* extiende
sus grasientas manos
hacia la gloria, ¡esa universal y ruidosa hojalata!

¿*Quieres* comprarlos?
Todos se dejan comprar.
¡Pero puja alto!
¡Haz sonar tu bolsa llena!
— de lo contrario, los *fortaleces*,
de lo contrario, fortaleces su *virtud*...

Todos son virtuosos.
Fama y virtud que bien que riman
Mientras viva el mundo,
pagará con virtuoso parloteo.
con el traqueteo de la fama —,
el mundo *vive* de este ruido...

Ante todos los virtuosos
quiero ser culpable,
¡culpable de toda gran culpa!
Ante todos los vocingleros de la fama
mi ambición se convierte en gusano —,

entre tales tipos me divierte
ser el más *insignificante*...

Esta moneda, con la que
todo el mundo paga,
*la fama* —,
esta moneda, la tomo con guantes,
con asco la piso *debajo* de mí.

3

¡Silencio! —
Sobre cosas grandes — ¡y *veo* grandeza!
hay que callar
o hablar a lo grande:
¡habla a lo grande, extasiada sabiduría mía!

Miro hacia arriba
allí se agitan mares luminosos:
— ¡oh noche, oh silencio, oh mudo estrépito de muerte!...

Veo una señal —,
desde las más lejanas lejanías
desciende hacia mí lenta, fulgurante una constelación...

4

¡Astro supremo del ser!
¡Tabla de esculturas eternas!
¿Vienes *tú* hacia mí?
Lo que nadie ha contemplado,
tu muda belleza,
¿cómo? ¿no huye de mi mirada?

¡Escudo de la necesidad!
¡Tabla de esculturas eternas!
— pero tú bien lo sabes:
lo que todos odian,
lo que solo *yo* amo,
¡que eres *eterna*!
¡que eres *necesaria*!
Mi amor solo se enciende
eternamente ante la necesidad.

¡Escudo de la necesidad!
¡Astro supremo del ser!
 que ningún deseo alcanza,

  que ningún No mancha,
eterno Sí del ser,
eternamente seré tu sí:
*porque te amo, ¡oh eternidad!* —

**De la pobreza del más rico**

Diez años han pasado —,
ni una gota me ha llegado,
ningún viento húmedo, ningún rocío de amor
— una tierra *sin lluvia*...
Ahora ruego a mi sabiduría
no volverse avara en esta sequía:
¡desbórdate, gotea tu rocío,
sé lluvia para el amarillo desierto!

En otro tiempo pedí a las nubes
que se alejaran de mis montañas.
en otro tiempo dije «¡más luz, sombrías!»
Hoy las seduzco para que vengan:
¡oscureced mi alrededor con vuestras ubres!
  ordeñaros quiero,
¡reses de las alturas!
Sabiduría de cálida leche, dulce rocío de amor
derramo sobre la tierra.

¡Alejaos, alejaos, verdades
de lúgubre mirada!
No quiero ver sobre mis montañas
verdades impacientes y amargas.
Dorada por la sonrisa
hoy la verdad se me acerca,
endulzada por el sol, bronceada por el amor, -
del árbol solo arranco, *madura*, una verdad.

Hoy tiendo la mano
hacia los rizos del azar,
lo bastante astuto
para conducir y engañarlo, como a un niño.
Hoy quiero ser hospitalario
con lo inesperado,
ni ante el destino mismo quiero ser punzante,
  Zaratustra no es un erizo.

Mi alma,
insaciable con su lengua,
ha lamido ya todas las cosas, buenas y malas,

se ha sumergido en cada profundidad.
Pero siempre, como el corcho,
siempre emerge a la superficie,
flota como aceite sobre mares de bronce:
por causa de esta alma me llaman dichoso.

¿Quiénes son mi padre y mi madre?
¿No es mi padre el príncipe abundancia
y mi madre la risa sosegada?
¿No me engendró su maridaje
a mí, animal de enigmas,
a mí, monstruo de luz,
a mí, dilapidador de toda sabiduría, Zaratustra?

Hoy, enfermo de ternura,
como un viento de deshielo,
espera sentado Zaratustra, espera sobre sus montañas, —
endulzado y cocido
en su propio jugo,
*debajo* de su cima,
*debajo* de su hielo,
cansado y dichoso,
un creador en su séptimo día.

¡Silencio!
Una verdad planea sobre mí
como una nube, —
con rayos invisibles me alcanza.
Su felicidad asciende hasta mí
por amplias, lentas escaleras:
¡ven, ven, verdad amada!

- ¡Silencio!
¡Es *mi* verdad!
Con ojos vacilantes,
con escalofríos de terciopelo
me alcanza su mirada,
encantadora, malvada, una mirada de muchacha...
Descubrió la *razón* de mi felicidad,
*me* descubrió ¡ah! ¡qué tramará?
Purpúreo acecha un dragón
en el abismo de su mirada de muchacha.

— ¡Silencio! ¡*Habla* mi verdad!

¡Ay de ti, Zaratustra!
Te pareces a uno
que ha tragado oro:
¡aún te abrirán el vientre!...

¡Eres demasiado rico,
tú, corruptor de muchos!
A demasiados vuelves envidiosos,
a demasiados haces pobres…
A mí mismo tu luz me arroja sombra —,
me haces temblar: ¡vete, rico,
vete, Zaratustra, huye de tu sol!…

Quisieras regalar, obsequiar tu exceso,
¡pero tú mismo eres el más superfluo!
¡Sé prudente, tú que eres rico!
¡*Primero regálate a ti mismo*, oh Zaratustra!

Diez años han pasado —,
¿y ni una gota te ha llegado?
¿Ningún viento húmedo? ¿Ningún rocío de amor?
¿Pero quién te *habría* de amar,
a ti, ubérrimo?
Tu felicidad provoca sequías en derredor,
crea pobreza de amor
    una tierra *sin lluvia*…

Ya nadie te agradece,
pero tú agradeces a todo aquel
que toma de ti:
por eso te reconozco,
a ti, ubérrimo,
¡*el más pobre* de todos los ricos!

Te sacrificas, te *atormenta* tu riqueza —,
te entregas,
no te cuidas, no te amas:
el gran tormento te constriñe en cada instante,
el tormento de un granero *rebosante*, de un corazón *rebosante*
pero ya nadie te agradece…

Tienes que volverte *más pobre*,
¡sabio sin sabiduría!,
si quieres ser amado.
Solo se ama a los que sufren,
solo se da amor a los hambrientos:
¡*primero regálate a ti mismo*, oh Zaratustra!

    Yo soy tu verdad…

# NIETZSCHE CONTRA WAGNER
## *Documentos de un psicólogo*

# PREFACIO

Dentro del conjunto de obras del último período elaboradas por Nietzsche a partir de la primavera de 1888, en esa «época de la gran cosecha», en medio de arrebatos de inspiración y de fuertes tensiones anímicas que anteceden —pero que todavía no son sin más síntoma de ello— la euforia de Turín y su definitivo hundimiento psíquico, el escrito *Nietzsche contra Wagner* ocupa sin lugar a dudas un lugar muy peculiar, dadas sus características[1]. Primero, porque no se trata propiamente de una nueva obra de Nietzsche, sino de una recopilación de textos pertenecientes a varios de sus libros anteriores y en los que ahora realiza una serie de modificaciones, omisiones, añadidos y demás correcciones tanto estilísticas como de contenido. Segundo, por los motivos específicos que le indujeron a preparar esta antología antiwagneriana. Pues si bien en toda la producción literaria de este período se hace cada vez más palpable la necesidad que Nietzsche siente de «ponerse en claro», de aclarar posibles equívocos en torno a su pensamiento[2] y, al mismo tiempo, de llegar a un público más amplio e influirle, en *Nietzsche contra Wagner* dicha pretensión se extrema y adquiere unas connotaciones singulares, que arrojan un significativo saldo de cara a una comprensión más exhaustiva de su última filosofía[3]. Como decimos, en gran medida ello se

[1] Los datos relativos a las circunstancias biográficas y a la génesis de la obra han sido extraídos principalmente del monumental trabajo de Curt Paul Janz. *Friedrich Nietzsche. Biografía* (Madrid, Alianza editorial), vols. 3 y 4, traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1985 y 1987; así como de la Crónica de la vida de Nietzsche, vol. 15 de la *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (=KSA), München-Berlin, Dtv/De Gruyter, 1980, a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, que a su vez se sirve de ésta y otras aportaciones de Janz.

[2] Y no sólo en lo tocante a su producción teórica, sino también en sus actitudes y relaciones personales. Así puede comprobarse en su carta a Malwida von Meysenbug de 20 de octubre de 1888, en la que Nietzsche fuerza la ruptura de sus relaciones con aquella vieja amiga a causa de la predilección de ésta por Wagner: «Poco a poco he ido rompiendo casi todas mis relaciones humanas por repugnancia a que se me tome por algo distinto a lo que soy. Ahora está usted en la lista. Desde hace años le envío mis escritos, para que ahora al final venga usted a manifestarme, honrada e ingenuamente, "repudio cada una de sus palabras". (...) ¡Aclárese, por fin, entre Wagner y Nietzsche!» (*Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (=KGB) a cargo de G. Colli y M. Montinari, München-Berlin, Dtv/De Gruyter, 1986. vol. 8, pp. 457-8).

[3] No obstante, Janz considera preciso tener en cuenta además en este punto el importante papel desempeñado por el nuevo editor, C. G. Naumann, quien influyó de modo notable en las decisiones de Nietzsche sobre la secuencia de publicación de sus obras. Entre otros testimonios en favor de tal consideración, Janz aduce la carta de Naumann a Franz Overbeck, de 21 de febrero de 1889: «Cuando el Prof. Nietzsche me visitó la última vez [mayo de 1886], le invité a escribir, antes de la publicación de su "transvaloración", algunos pequeños opúsculos, baratos

debe justamente a los motivos que están a la base de la génesis de la obra y que, por tanto, merece la pena recordar ahora.

*El Caso Wagner*, ese otro gran documento del antiwagnerismo nietzscheano, había aparecido a mediados de septiembre de 1888. Pese a las grandes expectativas depositadas en él por Nietzsche y a que la primera edición se vendió casi de inmediato, el libro no había obrado el efecto deseado: el sentido más hondo de su apasionada y desgarradora polémica con Wagner, su lugar específico en el contexto general de la tarea de transvaloración de todos los valores, continuaba siendo una incógnita para sus contemporáneos[4]. Y las reacciones de incomprensión no se hicieron de esperar. Por supuesto, Nietzsche contaba de antemano con la animadversión de personajes como el furibundo wagneriano y biógrafo del maestro, Richard Pohl, quien se apresuró a replicar con un ataque frontal *ad hominem* titulado «El caso Nietzsche, un problema psicológico», en el que prácticamente se limitaba a acusarle de celos de músico frustrado, disparatando sobre el falso supuesto de la existencia de una ópera compuesta en tiempos por Nietzsche y criticada por Wagner como único motivo real de la ruptura entre ambos. Menos podía esperarse, en cambio, la discreta acogida que su escrito tuvo por parte de Ferdinand Avenarius, editor por aquel entonces de la revista *Kunstwart*. En el mismo número en que Heinrich Köselitz —su fiel amanuense, Peter Gast— reseñaba el libro, Avenarius venía a comentarlo en términos tan poco favorables como los siguientes: «Es un hecho declarado el cambio de sensibilidad de uno de los más destacados, quizá el más destacado, de los "wagnerianos". Si éste nos hubiera hecho, tranquila y objetivamente, una exposición de las razones que invalidan sus razones anteriores — no podríamos hacer otra cosa que agradecérselo: más improbablemente porque nos convenciera, más probablemente por que nos hubiera proporcionado ocasión para el análisis agudo, en orden a la refutación —. Tal como se nos presenta el escrito, aparece casi como el regalo de un folletinista muy ocurrente, que juega a las grandes ideas»[5].

De este modo, Nietzsche pudo tomar conciencia bien pronto de cómo, de cara a la opinion general, su intempestivo escrito pasaba por ser el fruto de una repentina conversión por parte del que hasta entonces había seguido siendo, a ojos de la mayoría, un ferviente admirador de la música de Wagner. Toda la intensidad de la crítica nietzscheana quedaba así rebajada, en la misma medida en que, desconociendo la evolución de sus ideas, en particular por lo referente a esta cuestión, se la malinterpretaba poco menos que como expresión de una súbita apostasía y de un improvisado ataque. Nietzsche comprendió entonces que había

de lanzar, en lo que se refiere repetidamente a su obra capital; él aceptó la idea de inmediato y me aseguró que la llevaría a cabo. No creo que sea apenas necesario ni justificar ahora que con ello pensé en el "Caso Wagner", aunque más bien eran opusculos del tipo del "Crepusculo de los ídolos" los que tenía en mente. Es un hecho en contra que el "Caso Wagner" ha revitalizado extraordinariamente el interés por el profesor Nietzsche en amplios circulos, así como el "Crepúsculo de los ídolos" no hará menos en otras esferas. Donde mejor se manifiesta esto es en la buena situación económica de la editorial». (Citado por Janz, op. cit. vol. 3, p. 513).

[4] Sentido que Mazzino Montinari subraya y sintetiza de la manera más pregnante con estas palabras: «No se debe olvidar lo antinacionalista, antigermánico, antirromántico, antiantisemitico, antioscurantista, antimetafisico, anti-irracionalista, antimítico (e.d., antijesuitico) de la lucha antiwagneriana de Nietzsche» (Montinari, *Nietzsche lesen*, Berlin, de Gruyter, 1982, p. 53).

[5] Citado por Janz, *op. cit.*, III, 526.

de aducir pruebas de lo contrario, pero, en su precipitación y vehemencia en deshacer el equívoco, erró en sus cálculos de cómo llevar esto a cabo. Decidió en principio que lo mejor era que no fuese él mismo, ni tampoco, claro está, Köselitz, sino una tercera persona quien se encargara de ello, y escogió para tan delicado asunto al crítico de arte Carl Spitteler, a la sazón reconocido adversario de la «música del futuro», que acababa además de escribir una carta felicitando a Nietzsche por su trabajo y había manifestado su coincidencia con los gustos musicales de éste en un artículo publicado el 8 de noviembre en el *Bund*, una revista editada en Berna. Nietzsche se apresuró, pues, a escribirle el 11 de diciembre, ya con la mente puesta en la edición de una recopilación de sus textos: «Quiero hacerle hoy una proposición a la que le ruego encarecidamente que no se niegue. Mi lucha contra Wagner ha fracasado porque nadie conoce mis escritos: de modo que el "cambio de sensibilidad", como se expresa Avenarius, por ejemplo, pasa por ser algo sucedido al mismo tiempo, más o menos, que el "Caso Wagner". De hecho, llevo luchando ya diez años. El propio Wagner era quien mejor lo sabía —: no he enunciado en el "Caso Wagner" ninguna proposición general, de orden psicológico o estrictamente estético, que no haya expuesto ya con la mayor gravedad en mis escritos anteriores. Bajo estas circunstancias, para avivar la cuestión al máximo y llevarla hasta la guerra, quiero ahora publicar otro escrito de la misma presentación y amplitud que el "Caso Wagner", que se componga sólo de ocho trozos grandes y cuidadosamente elegidos entre mis obras, bajo el título "Nietzsche contra Wagner. Documentos sacados de las obras de Nietzsche". Estimado señor, usted es el que ha de publicarlo y escribir un largo prólogo que sea una auténtica declaración de guerra»[6].

Como sucede con otros muchos juicios vertidos por Nietzsche en su intensa correspondencia de estos meses finales de 1888, su afirmación de que *El caso Wagner* no añade nada sustancial a lo expuesto por él sobre este asunto en trabajos anteriores requiere ser matizada. Hay al menos un aspecto fundamental en el que *El caso Wagner* representa un avance respecto a tratamientos previos de la cuestión: el del establecimiento de una íntima correlación entre wagnerismo y hegelianismo, o, si queremos ser más precisos (puesto que Wagner y Hegel son interpretados aquí en función de las vulgarizaciones que de sus respectivos pensamientos realiza la época, y por tanto poseen más bien el valor de metáfora y síntoma de ésta), el del reconocimiento de la connivencia entre romanticismo y ultrarracionalismo modernos dentro de una única dinámica nihilista. El paralelismo trazado ahí entre las posiciones hegeliana y wagneriana —al cual Nietzsche sólo había aludido antes, de pasada, en un par de ocasiones[7]— se convierte ahora en una de las principales claves de la dimensión filosófica de su controver-

[6] Citamos la carta por la traducción de J. Muñoz e I. Reguera que aparece en Janz, III, 526-7, restituyendo al texto las cursivas en base al trabajo de edición crítica de Colli y Montinari, KGB, 8, 523-4.

Hemos localizado dos referencias, una en el aforismo 99 del libro segundo de *La Gaya Ciencia*: «Richard Wagner se ha dejado extraviar por Hegel hasta mitad de su vida; después, ha vuelto a hacer lo mismo interpretando sus figuras a partir de la doctrina de Schopenhauer y comenzando a formularse a sí mismo en términos de "voluntad", "genio" y "compasión"» (KSA, 3, 455); y otra en el aforismo 244 de *Más allá del Bien y del Mal*: «Los extranjeros se detienen, asombrados y atraídos, ante los enigmas que les plantea la naturaleza contradictoria que hay en el fondo del alma alemana (naturaleza contradictoria que Hegel redujo a sistema, y Richard Wagner, aun más recientemente, a música» (KSA, 5,184).

sia con Wagner, y lo hace justo en esa época en la que Nietzsche retorna a la temática de *El nacimiento de la tragedia*, reformulándola sensiblemente: retorna al arte como tarea de afirmación vital contra la *décadence* y como actividad postmetafísica. A tal fin, al mismo tiempo que trata de recobrar todo aquello que pudo constituir su «primera transvaloración de todos los valores», lucha por desembarazarse definitivamente de los perturbadores influjos de sus maestros de juventud, desde el postulado transfenoménico de un Uno-primordial hasta la hipoteca romántica del genio. Las anotaciones para la obra proyectada bajo el título de *La voluntad de poder* recogen numerosos testimonios de su litigio con Schopenhauer, mientras que este escrito — como luego *Nietzsche* contra *Wagner* — se concentra en su otro gran adversario.

Hecha, pues, esta salvedad, sí que puede considerarse por lo demás que, en efecto, los «documentos sacados de las obras de Nietzsche» testimoniaban, contra Avenarius, Pohl y otros, que su polémica con Wagner venía de antiguo y que los términos esenciales de la misma no habían experimentado una repentina y caprichosa variación. En la misma carta antes referida, Nietzsche indicaba ya a Spitteler qué documentos, e. d., qué pasajes de sus obras eran los escogidos para demostrar esto[8]. Se trataba empero de una primera selección, que no sería la definitiva, y que aparecía pergeñada en una de sus misivas del día anterior a F. Avenarius, en la que por una parte agradecía a éste, no sin cierta ironía contenida, su crítica, pero por otra le reprochaba el no haber sabido reparar en lo esencial — «die Hauptsache» — y comunicárselo a sus lectores[9].

No obstante, Nietzsche se arrepintió de inmediato de la idea de recurrir a terceros para dilucidar la cuestión, escribiéndole el 12 de diciembre a Spitteler su cambio de parecer y su decisión de publicar él mismo el texto, aunque ya un nuevo equívoco al respecto había sido sembrado, puesto que Spitteler interpretó todos estos vaivenes como un intento de manipularle[10]. No acabaron ahí, sin embargo, las dudas de Nietzsche sobre la conveniencia de publicar esa aclaración,

---

[8] La selección propuesta por Nietzsche en su carta a Spitteler era la siguiente: 1. Dos antípodas (*Gaya Ciencia*, pp. 312-16) 2. Un arte sin futuro (*Humano, demasiado humano*, 76-78) 3. Barroco (*Humano*, tomo 2, 62-64) 4. Lo expresivo a toda costa (*El caminante y su sombra*, p. 93) 5. Wagner, actor y nada más (*Gaya ciencia*, pp. 309-11) 6. Wagner pertenece a Francia (*Más allá del bien y del mal*, 220-24) 7. Wagner, apóstol de la castidad (*Genealogía de la moral*, pp. 99-105) 8. Ruptura de Nietzsche con Wagner (*Humano, demasiado humano*, tomo 2, prólogo, pp. VII-VIII). De esta selección inicial, hecha a partir de las referencias indicadas en una carta previa a Avenarius, Nietzsche excluyó un par de pasajes e incluyó otros en la versión definitiva.

[9] KGB, 8, 517-8. En esta carta, a la que Montinari ha calificado de verdadera «clave» de la obra, Nietzsche señala ya cinco textos — nueve citas— en los que puede constatarse cómo «su lucha contra la corrupción de Bayreuth», la disputa entre una «naturaleza dionisíaca» y la de un «décadent», databa ya de 1876. Además de *La gaya ciencia*, 312 ss., encontramos ahí las siguientes referencias: «*Humano, demasiado humano* (escrito hace más de diez años) 2, 62 ss: décadence y berninismo en el estilo de Wagner; 2, 51: su sensualidad neurótica; 2, 60: barbarie rítmica; 2, 76: catolicismo del sentimiento; sus «héroes», fisiológicamente imposibles). *El caminante y su sombra*, 93: contra lo *espressivo* a toda costa. *Aurora*, 225: el arte de Wagner para falsear en música el dolor. *Gaya Ciencia*, 309: Wagner actor, también como músico. 110: Digno de admiración en el refinamiento del dolor sensual. *Más allá del bien y del mal*, 221: Wagner, perteneciente al París enfermo, propiamente un tardorromántico francés como Delacroix, como Berlioz, todos ellos con un fondo de incurabilidad a la base y, por consiguiente, fanáticos de la expresión» (idem).

[10] Vid. KGB, 8, 525 para la reacción de Spitteer, cfr. Janz, *op. cit.*, III, 527-8 y IV, documento 12.

ni sobre cómo y cuándo hacerlo. Las indecisiones, los cambios de planes fueron constantes: Nietzsche pensó inicialmente en postponer la publicación de *Ecce homo* en favor del nuevo manuscrito, enviado a Naumann el 15 de diciembre, y así se lo hizo saber a Peter Gast al día siguiente[11]; pero cuando a los pocos días recibió de su editor las primeras pruebas de corrección de *Ecce homo*, volvió a modificar sus planes de edición, comunicándole entonces a Köselitz el 22 de diciembre: «No vamos a imprimir el escrito "Nietzsche contra Wagner". El "Ecce" contiene todo lo esencial también a este respecto. La parte que, entre otras, recuerda al maestro "Pietro Gasti" ya está incluida en "Ecce". Quizá inserte también la canción de Zaratustra —es decir: "De la indigencia del más rico" como interludio entre dos apartados fundamentales»[12].

Tampoco en esta ocasión la advertencia a Naumann llegaría a tiempo: la celeridad del editor obligaría de nuevo a Nietzsche a rectificar sus planes sobre la marcha y, aun a pesar de insistir por última vez el 2 de enero de 1889 en su renuncia a editar la obra, los acontecimientos, junto con la crisis, acabarían precipitándose. Cuando el 8 de enero Franz Overbeck encontró a Nietzsche en su habitación de una pensión turinesa, sumido en las primeras tinieblas de la locura y rodeado de montones de papeles que ya no era capaz de descifrar, entre éstos se hallaban las primeras pruebas de imprenta de *Nietzsche contra Wagner*. La obra aparecería publicada por primera vez ese mismo año, en una edición privada, y más tarde sería dada a conocer al público en 1895, dentro del octavo volumen de la *Grossoktavausgabe*. Hasta las decisivas aportaciones de Erich Podach[13] y la aparición de la *Kritische Gesamtausgabe* a cargo de Colli y Montinari, las sucesivas reediciones hechas desde 1899, incluida la de Karl Schlechta (Munich, Hauser, 1954/6), se atuvieron al texto de esta edición de 1895, que difiere en puntos importantes de la versión original: se omitió el capítulo titulado «Intermezzo», así como los poemas «Venezia» (también conocido como «Canción de góndola»), con el que concluía dicho capítulo, y «De la indigencia del más rico», que debía haber ido situado al final del libro. Pero a diferencia de otras mutilaciones y falsificaciones sufridas por los textos nietzscheanos, la razón, menos escabrosa, de estas omisiones hay que buscarla en la carta de

[11] KGB. 8, 527: «Ayer envié a C. G. Naumann un manuscrito que hay que publicar inmediatamente, por tanto, antes que "Ecce homo". No encuentro traductor para "Ecce": así que aún debo retrasar la impresión unos meses. A fin de cuentas, no corre prisa. Lo nuevo le va a gustar —usted también aparece— ¡y cómo! Se titula *Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo*. Se trata esencialmente de una caracterización de antípodas, en la que he empleado una serie de pasajes de mis escritos anteriores y de ese modo he dado una contrapartida muy seria al "Caso Wagner". Ello no es óbice para que los alemanes sean tratados ahí con maldad española —el escrito (unos tres pliegos) es extremadamente antialemán». Resulta sugestivo preguntarse en qué medida la «maldad española» a la que Nietzsche alude en su carta no ha procurado expresarla ya en el título mismo de la obra, que es literalmente el de «Nietzsche *contra* Wagner», así escrito, en la fórmula latina empleada para incoar procesos judiciales, coincidente con la expresión en castellano, y no «Nietzsche gegen Wagner», como se diría en alemán. En esa carta, Nietzsche introduce además un juego de dobles sentidos a propósito de una referencia previa a la opereta española de Federico Chueca, «La gran vía»: «Este nuevo escrito será quizá muy leído, debido a la curiosidad que ha suscitado el "Caso Wagner" y como ahora no escribo una palabra en la que yo no me muestre a la luz por completo, esta antítesis-de-psicólogo es ya, en definitiva, el camino para entenderme — la gran vía...» (ibid. 528).

[12] KGB. 8, 545-6.

[13] Erich F. Podach, *Friedrich Nietzsche. Werke des Zusammenbruchs*. Heidelberg, W. Rothe, 1961.

Nietzsche a Köselitz que citábamos más arriba, ya que los fragmentos suprimidos en la edición de 1895 corresponden a los que en ella se mencionaba como objeto de un posible traslado al otro libro entonces en prensa. Claro que lo que Nietzsche argumentaba ahí era únicamente que *Ecce homo* podía recoger esos textos aun en el caso de que, como al fin había decidido, no se publicara *Nietzsche contra Wagner*, la obra que los incluía. Pero en absoluto daba pie al proceder editorial seguido, como si lo resuelto por él hubiese sido suprimir tan sólo esos pasajes y publicar el resto.

De esta carencia fundamental se vinieron resintiendo igualmente las diversas traducciones que en nuestro país se hicieron de la obra, desde las de Luciano de Mantua (1904) y Pedro González-Blanco (Valencia, Sempere, 1906) hasta las de J. E. de Muñagorri (Caro Raggio, 1930) o, incluso, la de Eduardo Ovejero y Mauri (Madrid, Aguilar, 1932), basada en la edición de Kröner y en la Musarion-Ausgabe. Una primera traducción, publicada por Manuel Barrios en el número 14 de *Er, revista de filosofía*, en 1992, fue, que sepamos, la primera vez que se publicó íntegramente en castellano *Nietzsche contra Wagner* según su edición original. Joan B. Linares ofreció una nueva versión en su edición de *Escritos sobre Wagner* para Biblioteca Nueva (2003). Se han revisado aquí ambas versiones y se han unificado criterios hasta proponer una traducción completamente remozada de este escrito peculiar — un escrito en el que, como ya indicamos antes, Nietzsche muestra, en sus propios textos, la genealogía de su antiwagnerismo. En ello reside el mayor interés y atractivo de esta obra, nacida en cierto modo de la obsesión del último Nietzsche por afrontar una y otra vez esa insistente pregunta con la que prácticamente concluye *Ecce homo*: «¿se me ha entendido?» A su manera, *Nietzsche contra Wagner* es otro «Ecce homo», contemplado sola y exclusivamente desde el prisma negativo de su oposición a Wagner. Las dudas de Nietzsche sobre si publicar con antelacion uno u otro libro no hacen sino subrayar este íntimo parentesco desde un punto de vista extrínseco. Más profundamente, podríamos añadir: si bien es cierto —como ha mostrado Mazzino Montinari y ha reiterado Andrés Sánchez Pascual en su estudio introductorio a la obra en cuestión— que, en última instancia, *El Anticristo* acaba recogiendo para Nietzsche todo el contenido de la transvaloración de todos los valores (o sea, de su proyectada *Hauptwerk*), en un sentido no menos decisivo, *Ecce homo* y *Nietzsche contra Wagner* constituyen otras tantas facetas de la transvaloración, que no se ejercen estrictamente en el terreno filosófico, pero que tampoco permanecen sin más ajenos a él. Tal vez sea sobre todo por semejante motivo por lo que merezca la pena leer este texto con la mirada atenta, forjada en ese arte de buen leer, que Nietzsche aprendió de la filología y quiso también como destino para los escritos de la filosofía.

MANUEL BARRIOS CASARES

# NIETZSCHE CONTRA WAGNER
## Documentos de un psicólogo[1]

### PRÓLOGO[2]

Los capítulos que siguen han sido seleccionados en su integridad, no sin cautela, de mis escritos anteriores — algunos se remontan a 1877 —, acaso aclarados aquí y allá y, sobre todo, abreviados. Leídos uno tras otro, no dejarán duda ni sobre Richard Wagner ni sobre mí: somos antípodas. Con ello se comprenderá, además, alguna otra cosa: por ejemplo, que éste es un ensayo para psicólogos, pero *no* para alemanes... Tengo mis lectores en todas partes, en Viena, en San Petersburgo, en Copenhague y Estocolmo, en París, en Nueva York —, *no* los tengo en la llanura de Europa[3], en Alemania... Y quizá tendría también que decir una palabra al oído de los señores italianos, a quienes *amo* tanto cuanto yo... *Quousque tandem, Crispi* [Hasta cuándo, Crispi][4]... *Triple Alliance* [Triple

[1] Nietzsche modificó el subtítulo previsto todavía el 17 de diciembre de 1888, «Ein Psychologen-Problem», por éste, «Aktenstücke eines Psychologen». De cualquier modo, en ambos casos se trata de una réplica implícita al artículo de Richard Pohl, «El caso Nietzsche. Un problema psicológico», y es también en ese sentido en el que Nietzsche afirma en el prólogo que su libro es para psicólogos, pero no para alemanes.

[2] Este prólogo fue remitido por Nietzsche desde Leipzig, junto con el resto de correcciones de pruebas de imprenta de NW. El manuscrito con la signatura Mp XVI 6 según la ordenación de Colli y Montinari contiene una primera versión, finalmente descartada, que reza así: «Considero necesario corresponder a la absoluta falta de *délicatesse* [delicadeza] con la que en Alemania se ha recibido mi libro *El caso Wagner*, oponiéndole algunos pasajes cuidadosamente escogidos de mis escritos anteriores. Una vez más, los alemanes se han puesto en evidencia ante mí — no tengo razón alguna para modificar mi juicio sobre esta raza inepta en cuestiones de decoro. Incluso se les ha escapado a quién es al único a quien yo hablo, al músico, a la conciencia-de-músico — y en tanto que músico... / Nietzsche / Turín, 10 de diciembre de 1888» (KSA, 14, 523).

[3] Cfr. *Ecce homo*, «Por qué escribo tan buenos libros», 2. La designación de Alemania como país chato o llanura de Europa, debido a sus peculiaridades orográficas, es empleada irónicamente por Nietzsche en varias ocasiones para caracterizar también su altura intelectual.

[4] Nietzsche se refiere aquí en tono crítico a la política promovida a partir de 1887 como primer ministro de Italia por Francesco Crispi (1818-1901), quien se había mostrado a favor de la permanencia de su país en el pacto de la Triple Alianza de 1882. Tampoco es casual, en este contexto, la evocación nietzscheana del famoso comienzo de la primera *Catilinaria* de Cicerón, antes bien, alude nuevamente a sus discrepancias con el *Reich* y, más concretamente, con Bismarck: pues, como recuerda Andrés Sánchez Pascual en su trabajo de anotación de obras de Nietzsche, Bismarck había popularizado en Alemania la expresión «existencia catilinaria», al afirmar en una sesión del Parlamento celebrada en septiembre de 1862: «Hay en el país toda

alianza]: un pueblo inteligente no hace nunca con el «Reich» sino una *mésalliance* [mala alianza]...

FRIEDRICH NIETZSCHE

*Turín*, Navidad de 1888.

## Dónde siento admiración[5]

Creo que los artistas desconocen con frecuencia qué es lo que mejor saben hacer: son demasiado vanidosos para ello. Su sentido está orientado a algo más glorioso que lo que aparentan ser esas pequeñas plantas que, nuevas, raras y bellas, saben crecer sobre su suelo con genuina perfección. Aprecian de manera superficial lo que en definitiva constituye el bien más preciado de su propio jardín y de su propio viñedo, y su amor y su comprensión no son del mismo rango. He aquí a un músico que tiene una maestría superior a la de cualquier otro en hallar los tonos que provienen del reino de las almas dolientes, oprimidas, atormentadas, e incluso en dar voz a la muda miseria. Nadie le iguala en los colores del otoño tardío, en la felicidad indescriptiblemente conmovedora de un último, ultimísimo, brevísimo goce; conoce un sonido para esas misteriosas e inquietantes medianoches del alma en que causa y efecto parecen sacados fuera de quicio y donde en cualquier instante puede surgir algo «de la nada». Crea con mayor fortuna que nadie desde el más hondo sustrato de la felicidad humana, como si bebiera de su copa apurada hasta vaciarla, allí donde las gotas más ásperas y amargas, para bien y para mal, terminan por escanciarse junto a las más dulces. Conoce ese fatigado deambular del alma que ya no es capaz de saltar ni de volar, ni tan siquiera caminar; tiene la mirada esquiva del dolor encubierto, del comprender sin consuelo, del despedirse sin confesión; sí, como Orfeo de toda secreta aflicción es superior a cualquier otro, y por mediación suya se han añadido al arte muchas cosas que hasta ahora parecían inexpresables e incluso indignas del arte — por ejemplo, las cínicas revueltas de las que solo es capaz el que más sufre, así como un sinfín de cosas sumamente diminutas y microscópicas del alma, algo así como las escamas de su naturaleza anfibia — es, ciertamente, el maestro de lo sumamente diminuto. ¡Pero no *quiere* serlo! ¡Su carácter prefiere más bien los grandes muros y los frescos atrevidos!... Se le escapa que su espíritu posee otro gusto y otra inclinación — una óptica contrapuesta — y por encima de todo gusta de permanecer quieto en los rincones de casas en ruinas: allí, oculto, escondido de sí mismo, pinta sus auténticas obras maestras, que son todas muy breves, a menudo de un único compás, — solo allí, quizá tan solo allí, llega a ser enteramente bueno, grande y perfecto. Wagner es alguien que ha sufrido profunda-

una muchedumbre de existencias catilinarias que tienen un gran interés en hacer revoluciones». A esta declaración replicó Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*: «Casi todo genio conoce, como uno de sus desarrollos, la "existencia catilinaria", un sentimiento de odio, venganza y rebelión contra todo lo que ya es, lo que ya no *deviene*...» GD, «Incursiones de un intempestivo», 45.

[5] Cfr. *La gaya ciencia*, aforismo 87, «Sobre la vanidad de los artistas» (en esta edición de *Obras Completas*, III, pp. 781-2).

mente — tal es su *primacía* sobre los demás músicos —. Yo admiro a Wagner en todo aquello en que *se* pone en musica *a sí mismo*.

## Dónde hago objeciones[6]

Con ello no queda dicho que yo tenga por sana a esta música, al menos allí donde habla de Wagner. Mis objeciones a la música de Wagner son objeciones fisiológicas: ¿para qué seguir disfrazándolas bajo fórmulas estéticas? La estética no es ciertamente otra cosa que una fisiología aplicada. — Mi «hecho», mi «*petit fait vrai*» [pequeño hecho verdadero][7] es que ya no respiro bien tan pronto como esa música obra su efecto sobre mí; que de inmediato mi *pie* se irrita y se revuelve contra ella: pues tiene necesidad de cadencia, de danza, de marcha — al compás de la *Marcha imperial* de Wagner ni siquiera el joven *Kaiser* alemán es capaz de marchar[8] —, de la música pide ante todo los deleites que están a la base de un *buen* andar, pasear, danzar. Pero ¿no protesta también mi estómago? ¿mi corazón? ¿mi circulación de la sangre? ¿no se revuelven mis tripas? ¿No me quedo afónico sin darme cuenta?... Para escuchar a Wagner necesito *pastillas Géraudel*[9]... Y me pregunto, pues: ¿qué es lo que *quiere* propiamente todo mi cuerpo de la música en general? *Porque* no hay alma... Creo que su aligeramiento[10]: como si todas las funciones animales tuvieran

[6] Este capítulo reelabora, con numerosas variantes, sobre todo al final, aunque la mayoría de detalle, el aforismo 368 de *La gaya ciencia*, «Habla el cínico» (OC, III, 882-3).

[7] Sobre los «pequeños hechos», vid. también *Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», 7. Vid. una última referencia en KSA, 13, 639.

[8] «Der junge Kaiser». Nietzsche se refiere así con frecuencia al recién ascendido al trono Guillermo II (1895-1941), a quien guardaba pocas simpatías por considerarlo totalmente dependiente de la política imperialista de Bismarck. La animadversión de Nietzsche llegaría a su extremo en una de las anotaciones cercanas ya al delirio definitivo, en la que propone convocar a los soberanos de Europa en Roma para hacer fusilar al joven emperador y a todos los antisemitas. En cuanto a la Marcha imperial, Wagner la compuso para celebrar en 1871 el regreso victorioso de las tropas alemanas en la guerra franco-alemana, sin lograr sin embargo ganarse el favor ni del emperador Guillermo I ni del canciller Bismarck.

[9] La edición crítica digital (eKGWB) corrige como errata «Gérandel» por «Géraudel». Y ya en una tarjeta postal al editor Naumann, fechada en Turín, el 28 de diciembre de 1888, Nietzsche indica que falta acentuar el término en la versión para la imprenta. Las pastillas eran un preparado, a base de alquitrán de Noruega, que comercializó el farmacéutico francés Auguste-Arthur Géraudel (1841-1906). Destinadas en principio a combatir los catarros bronquiales, la intensa campaña publicitaria desplegada por Géraudel («Si tose Ud., tome pastillas Géraudel») les dio gran celebridad, hasta el punto de llegar a atribuírsele todo tipo de cualidades. Entre diversas aplicaciones, parece que fue empleada en ocasiones como tratamiento sintomático para afecciones causadas por infecciones venéreas. En su carta a Peter Gast de 30 de diciembre de 1888, Nietzsche anota: «hacer gimnasia y tomar pastillas Géraudel».

[10] La palabra empleada aquí por Nietzsche y que aparece en varios lugares de sus obras en interesantes juegos de palabras, «*Erleichterung*», con raíz en el término «*leicht*» (ligero, leve, fácil), viene a significar «facilitación», «aligeramiento», «alivio», «desahogo», así como también «esparcimiento» y «diversión». La frase encierra por tanto varios sentidos. Nietzsche viene a decir que lo que su cuerpo quiere es desprenderse de la solemne gravedad wagneriana, tanto en el sentido de tomarse las cosas de forma más liviana como en el sentido de divertirse, desahogarse e incluso, en última instancia, *aliviarse* en la acepción más escatológica del término. Cfr. al respecto la nota 7 al fragmento 16 [8] de 1876, «La vida leve», en nuestra edición de los *Fragmentos Póstumos*, volumen II, p. 236. Vid. también, v.g., el aforismo 148 de *Humano, demasiado humano*, I, «Los poetas como aliviadores de la vida» (OC, III, 143).

que ser aceleradas con ritmos ligeros, atrevidos, desenvueltos y seguros de sí; como si esta vida férrea y plomiza tuviese que perder su pesadez por medio de melodías doradas y suaves como el aceite. Mi melancolía quiere descansar en los escondrijos y abismos de la perfección: para eso necesito la música. Pero Wagner pone enfermo. — ¿Qué me importa *a mí* el teatro? ¡¿Qué me importan las convulsiones de sus éxtasis «morales», en los que el pueblo —¡y quién no es «pueblo»!— halla su satisfacción?! ¡¿Qué me importan todos los gestos de hocuspocus del comediante! — Como se ve, soy de naturaleza esencialmente antiteatral, en el fondo de mi alma tengo contra el teatro, ese *arte de masas par excellence*, el profundo desprecio que tiene hoy todo artista. *Éxito* en el teatro — con esto uno cae en mi estima hasta nuncamás-ver; *fracaso* — ahí aguzo los oídos y comienzo a apreciar... Pero Wagner, por el contrario, *junto al* Wagner que ha compuesto la música más solitaria que existe, ha sido además, esencialmente, un hombre de teatro y un comediante, el mimómano más entusiasta que tal vez haya existido jamás, *incluso como músico*... Y, dicho sea de paso, si la teoría de Wagner ha sido la de que «el drama es el fin, la música siempre solo el medio»[11], — su *praxis*, por el contrario, fue desde el principio hasta el final la de que «la pose es el fin; el drama, como también la música, son siempre solo sus medios». La música como medio para la clarificación, fortalecimiento e interiorización de los gestos dramáticos y la manifestación exterior del actor; ¡y el drama wagneriano únicamente una ocasión para las muchas poses interesantes! — En todas y cada una de las cosas, Wagner tenía, junto a todos los demás instintos, esos instintos de mando de un gran actor: y, como ya se ha dicho, también los tenía en cuanto músico. — Esto se lo hice ver claro una vez, no sin *esfuerzo*, a un wagneriano *pur sang*, — ¡claridad y wagneriano! No digo una palabra más. Había razones para añadir: «¡sea un poco más sincero consigo mismo, que no estamos en Bayreuth! En Bayreuth solo se es sincero en cuanto masa; en cuanto individuo se miente, se miente uno a sí mismo. Cuando se va a Bayreuth, uno se deja a sí mismo en casa, renuncia al derecho a tener voz propia y voto propio, a su propio gusto, incluso a la valentía, tal como se tiene y se ejerce frente a Dios y el mundo entre las cuatro paredes de la propia casa. Nadie trae consigo al teatro su más fina sensibilidad para el arte, y menos que nadie el artista que trabaja para el teatro, — falta soledad, nada perfecto tolera testigos... En el teatro se convierte uno en pueblo, en rebaño, en mujer, en fariseo, en ganado electoral, en miembro de patronato, en idiota — en wagneriano: allí, hasta la conciencia más personal sucumbe a la magia niveladora del gran número, allí reina el vecino, allí *se convierte* uno en vecino...»

## Intermezzo[12]

Aún diré unas palabras para los oídos más selectos: qué es lo que quiero *yo* propiamente de la música. Que sea serena y profunda, como una tarde de octu-

[11] Es la idea que se encuentra, por ejemplo, en la «Introducción» del escrito de Wagner, *Opera y drama*: «el error en el genero artístico de la ópera consistio en que un medio de la expresión (la musica) se convirtió en el fin y que el fin de la expresion (el drama) se ha convertido en el medio» (*Ópera y drama*. Trad. de Angel Fernando Mayo. Sevilla, Asociación Sevillana de Amigos de la Opera / Centro de Documentación de las Artes Escenicas de Andalucia, 1997, p. 37).

[12] Sobre las vicisitudes editoriales de la inclusion de este «Intermezzo» y del poema *Venecia* en la obra, vid. nuestra presentación. Tambien *Ecce homo* recoge integramente este capítulo.

bre. Que sea especial, desenvuelta, tierna, una dulce mujercita llena de gracia y perfidia... Nunca admitiré que un alemán *pueda* saber lo que es la música. Los llamados músicos alemanes, sobre todo los más grandes, son extranjeros, eslavos, croatas, italianos, holandeses — o judíos; en caso contrario, alemanes de raza fuerte, alemanes *extintos*, como Heinrich Schütz, Bach y Händel. Yo mismo sigo siendo demasiado polaco como para no dar todo el resto de la música a cambio de Chopin: exceptúo, por tres razones, el *Idilio de Sigfrido* de Wagner, quizá también a Liszt, que aventaja a todos los músicos con sus aristocráticos acentos orquestales; y, además, por último, todo lo que ha crecido más allá de los Alpes – *más acá*... No sabría prescindir de Rossini, y menos aún de mi Sur en la música, la música de mi *maestro* [maestro] veneciano, Pietro Gasti[13]. Y cuando digo más allá de los Alpes, propiamente digo solo Venecia. Cuando busco otra palabra para decir música, tan solo hallo siempre la palabra Venecia. No sé hacer ninguna distinción entre lágrimas y música, no sé pensar la felicidad, el *Sur*, sin un estremecimiento de terror.

Sobre el puente me hallaba
no ha mucho en la noche oscura.
De lejos un canto venía:
gotas doradas se derramaban
sobre la temblorosa superficie.
Góndolas, luces, música —
ebrias hacia el crepúsculo nadaban...

Mi alma, un laúd,
tocada por dedos invisibles, se cantaba
en secreto una canción de góndola,
temblando de dicha multicolor.
— ¿Había alguien para escucharla?...

## Wagner como peligro[14]

### 1.

El propósito que persigue la música más reciente en aquello que en la actualidad se denomina, de manera tan enfática como imprecisa, «melodía infinita», puede aclararse de este modo: uno se adentra en el mar, poco a poco va perdiendo pie

[13] Nietzsche escribe aquí en italiano la palabra «maestro» e italianiza el apodo de *Peter Gast* («Pedro Huesped»), con el que solía referirse al compositor y ensayista Heinrich Köselitz (1854-1918), antiguo alumno suyo en la Universidad de Basilea y fiel amanuense de sus escritos luego.

[14] Cfr. *Opiniones y sentencias diversas*, aforismo 134. «Cómo debe moverse el alma según la música moderna» (OC, III, 311-312). En el manuscrito para la imprenta, Nietzsche tachó, al final del epígrafe, la frase. «Pero semejante contranaturaleza del gusto estético es la prueba de la *décadence*»

firme y, finalmente, se abandona a merced del elemento: hay que *nadar*. En la música más antigua, entre idas y venidas a veces más gráciles, otras más festivas, o incluso fogosas, unas más rápidas y otras más lentas, había que hacer algo completamente distinto, a saber, había que *danzar*. La medida necesaria para ello, el atenerse a determinados grados de tiempo y fuerza equivalentes, exigía del alma del oyente una constante *ponderación*, — en el contraste entre la corriente de aire frío procedente de esta ponderación y el cálido aliento del entusiasmo residía la magia de toda *buena* música. — Richard Wagner quería un movimiento de otra índole, — y alteró la premisa fisiológica de la música anterior. Nadar, flotar — ya no caminar, danzar... Quizá con esto queda ya dicho lo decisivo. La «melodía infinita» *quiere* precisamente quebrar toda regularidad de tiempo y fuerza, a veces hasta se burla de ella, — tiene su riqueza de invención justamente en aquello que a un oído más antiguo le suena como paradoja y ofensa contra el ritmo. De una imitación, de un predominio de semejante gusto surgiría para la música un peligro como no puede pensarse otro mayor — la degeneración total del sentido del ritmo, el *caos* en lugar del ritmo... El peligro llega a su punto álgido cuando tal música se apoya de manera cada vez más estricta en un arte de la interpretación escénica y del mimo completamente naturalistas, no sometidos a ninguna ley de la plástica, que solo quieren el *efecto* y nada más... Lo *espressivo* a toda costa[15] y la música al servicio, esclava de la pose — *esto es el fin*...

2[16].

¿Cómo? ¿Acaso sería efectivamente la primera virtud de una interpretación, tal como ahora parecen creer los artistas de las interpretaciones musicales, la de lograr bajo cualquier circunstancia un *hautrelief* [alto relieve] tal, que resulte imposible de superar? ¿No es esto, aplicado a Mozart, por ejemplo, un auténtico pecado contra el espíritu de Mozart, contra el espíritu sereno, soñador, tierno y amoroso de Mozart, quien, por fortuna, no era alemán y cuya seriedad es una seriedad benevolente, dorada, y *no* la seriedad de un pacato pequeñoburgués alemán... Por no hablar de la seriedad del «convidado de piedra»... Pero ¿es que sois de la opinión de que *toda* música es la música del «convidado de piedra», — de que *toda* música debería irrumpir atravesando la pared[17] e introducirse en el auditorio hasta revolverle las tripas?... ¡Como si solo así *obrase efecto* la música! — Pero, ¿en *quién* lo ha obrado? En alguien en quien un artista aristocrático no debe nunca producir efecto, — ¡en la masa! ¡En los inmaduros! ¡En los hastiados! ¡En los enfermos! ¡En los idiotas! ¡En *wagnerianos*!...

---

[15] «Lo "espressivo" a toda costa» era el título pensado originalmente por Nietzsche para el siguiente epígrafe de este capítulo, que en el manuscrito para la imprenta concluía con la frase, luego tachada por él: «Pero lo *espressivo* a toda costa es la prueba de la *decadence*...»

[16] Cfr. *El caminante y su sombra*, aforismo 165, «Del principio de la interpretación musical» (OC, III, 418).

[17] Nietzsche alude a la escena del *Don Giovanni* mozartiano en la que el fantasma del comendador hace su aparición y que, a veces, para acentuar su efecto dramático, se representaba haciendo que el convidado de piedra irrumpiese en la estancia atravesando la pared, en lugar de que el propio don Juan le abriese la puerta, tal como consta en el libreto de Lorenzo Da Ponte.

## Una música sin futuro[18]

De todas las artes que saben crecer en el suelo de una determinada cultura, la música es la última de todas las plantas en hacer acto de presencia, quizá porque es la más íntima de todas ellas y, por consiguiente, la que se logra más tardíamente, — en el otoño y en el marchitarse de la cultura a la que pertenece. Solo en el arte de los maestros holandeses halló cumplida expresión el alma de la Edad Media cristiana, — su arquitectura sonora es la hermana tardía, pero igualmente legítima y de idéntico rango, del gótico. Solo en la música de Händel resonó lo mejor del alma de Lutero y de sus adeptos, aquel rasgo judeo-heroico que dio a la Reforma un rasgo de grandeza — el Antiguo Testamento, *no* el Nuevo, hecho música. Solo Mozart plasmó en oro *cantante y sonante* la época de Luis XIV y el arte de Racine y de Claude Lorrain; solo en la música de Beethoven y de Rossini acabó de cantarse el siglo dieciocho, el siglo de la exaltación, de los ideales rotos y de la felicidad *fugaz*. Toda música veraz, toda música original es un canto de cisne. — Puede que también nuestra música más reciente, por mucho que domine y se afane en dominar, meramente tenga ante sí un corto espacio de tiempo: pues surgió de una cultura cuyo suelo está en rápido declive, — de una cultura que dentro de poco estará *hundida*. Un cierto catolicismo del sentimiento y un gusto por determinadas esencias y epidemias locales de vieja cepa presuntamente «nacionales» son sus presupuestos. La apropiación por parte de Wagner de antiguas sagas y canciones, en las que el prejuicio docto había enseñado a ver algo germánico *par excellence* — hoy nos reímos de eso —, la vuelta a la vida de todos esos monstruos escandinavos con sed de sensualidad e insensibilidad extasiadas — todo este toma y daca de Wagner con respecto a los temas, personajes, pasiones y nervios, expresa también claramente el *espíritu de su música*, suponiendo que incluso ésta, como toda música, no sepa hablar de sí misma de manera inequívoca: pues la música es una *mujer*... Uno no debe dejarse inducir a error sobre semejante estado de cosas por el hecho de que hoy por hoy vivamos justamente en la reacción *dentro* de la reacción[19]. La época de las guerras nacionales, del martirio ultramontano, todo este carácter de *entreacto* que es propio del estado actual de Europa, podría de hecho procurarle una gloria repentina a un arte como el de Wagner, sin garantizarle por ello un *futuro*. Los alemanes mismos no tienen futuro...

---

[18] El título de este capítulo, que reelabora la versión original del aforismo 171 de *Opiniones y sentencias diversas*, «La música como fruto tardío de toda cultura» (cfr. OC, III, 320-312) remite obviamente a la conocida fórmula «música del futuro» empleada para designar la música de Wagner a raíz de su escrito *La obra de arte del futuro*.

[19] El sentido de este pasaje — y la consiguiente adscripción de Wagner a un movimiento reactivo a todos los niveles, pero también la ambigüedad de todo arte a este respecto — se aclara mejor si se lee en continuidad con el aforismo 178 de *Opiniones y sentencias diversas*, «Arte y restauración» (OC, III, 324), y, sobre todo, con la primera versión del mismo, titulada «Obra de arte y reacción», que añade un significativo paréntesis: «Esos movimientos regresivos en la historia, las llamadas [reacciones] *restauraciones*, que devuelven la proximidad a un estado espiritual y político que fue predominante antes del actual, poseen el encanto del recuerdo lleno de sentimiento, del ansia nostálgica de lo casi perdido; exhalan la magia de la muerte, en ellas hallan un suelo natural las artes y las letras debido precisamente a esa singular profundización de los estados de ánimo, tal como las plantas [más bellas], más delicadas y raras crecen en las escarpadas pendientes de las montañas» (KSA, 14, 174-175).

## Nosotros, antípodas[20]

Tal vez se recuerde, por lo menos entre mis amigos, que al principio me lancé a combatir este mundo moderno con algunos errores y sobreestimaciones y, en cualquier caso, como alguien *que tenía esperanzas*. Entendí —¿quién sabe a partir de qué experiencias personales?— el pesimismo filosófico del siglo XIX como síntoma de una fuerza superior del pensamiento, de una plenitud de vida más victoriosa que la que había venido a expresarse en la filosofía de Hume, de Kant y de Hegel, — tomé el conocimiento *trágico* como el más bello lujo de nuestra cultura, como su más preciosa, noble y peligrosa modalidad de derroche, pero en cualquier caso, en razón de su sobreabundancia, como un lujo que le era *lícito* concederse. Del mismo modo interpretaba yo la música de Wagner como expresión de un poderío dionisíaco del alma, en ella creía escuchar el terremoto con el que una fuerza primordial de la vida, retenida desde antiguo, salía por fin al aire libre, indiferente ante el hecho de que todo lo que hoy se llama cultura resultara conmovido por ello. Se ve qué es lo que malentendí, como también con qué *obsequié* a Wagner y a Schopenhauer — conmigo mismo... Todo arte, toda filosofía, pueden ser considerados como remedios y recursos de la vida ascendente o descendente: presuponen siempre sufrimiento y seres que sufren. Pero hay dos tipos de sufrientes, por una parte, los que sufren por la *sobreabundancia* de vida, los que quieren un arte dionisíaco y una visión y una perspectiva trágicas de la vida — y, por otra parte, los que sufren por el *empobrecimiento* de la vida, que anhelan del arte y la filosofía el sosiego, el reposo, el mar en calma, *o bien* la ebriedad, la convulsión, el aturdimiento. La venganza contra la vida misma — la especie más voluptuosa de ebriedad para esos empobrecidos!... Al doble estado de necesidad de estos últimos responden tanto Wagner como Schopenhauer — ellos niegan la vida, la calumnian, y por eso son mis antípodas. — El más rico en abundancia de vida, el dios y hombre dionisíaco, puede permitirse no solo la visión de lo terrible y problemático, sino la acción terrorífica misma y cualquier lujo de destrucción, de desintegración, de negación, — en él el mal, el sinsentido, la fealdad parecen lícitos en cierto modo a consecuencia de un exceso de fuerzas generadoras y regeneradoras, tal como parecen lícitos en la naturaleza, la cual es capaz incluso de hacer de un desierto una opulenta tierra fértil. Por el contrario, el que más sufre, el de vida más pobre, tendrá, tanto en el pensamiento como en la acción, necesidad ante todo de dulzura, de apacibilidad y de bondad — de eso que hoy se denomina humanitarismo — y, a ser posible, de un dios que sea propiamente un dios para enfermos, un *salvador*, así como también tendrá necesidad de la lógica, de una inteligibilidad conceptual de la existencia incluso para idiotas — los típicos «espíritus libres», como los «idealistas» y «almas bellas», son todos *décadents* — en suma, tendrá necesidad de una cierta estrechez, cálida y tranquilizadora, y de cierta reclusión dentro de unos horizontes optimistas, que le permitan la *estupidización*... De esta forma aprendí poco a poco a comprender a Epicuro, la antítesis de un griego dionisíaco, así como al cristiano, quien, de

[20] Todavía en el manuscrito para la imprenta se mantenía el título de «Dos antípodas» para este apartado, que, en forma abreviada y con numerosas variantes, reproduce el aforismo 370 de *La gaya ciencia*, «¿Qué es romanticismo?» (OC, III, 884-886).

hecho, no es sino un tipo de epicúreo y con su «bienaventurados los que creen» lleva el principio del hedonismo *tan lejos como es posible* — hasta más allá de toda probidad intelectual... Si alguna ventaja tengo sobre todos los psicólogos, es ésta, que mi mirada es más aguda para esa clase de *deducción*, la más difícil y capciosa de todas, en la que se comete la mayor cantidad de errores — la deducción que va de la obra a su autor, de la acción al agente, del ideal a aquel a quien le es *necesario*, y que de todo modo de pensar y valorar retrocede a la necesidad que por detrás ejerce su mando sobre ellas. — Respecto a los artistas de todo tipo, me sirvo ahora de esta distinción capital: ¿se ha hecho aquí creador el *odio* contra la vida o la *sobreabundancia* de vida? En Goethe, por ejemplo, la sobreabundancia se hizo creadora; en Flaubert, el odio: Flaubert, una nueva edición de Pascal, pero como artista, con este juicio instintivo a la base: «Flaubert est toujours *haïssable*, l'homme n'est rien, *l'oeuvre est tout*» [Flaubert es siempre *odioso*, el hombre no es nada, *la obra lo es todo*]... Se torturaba cuando escribía, exactamente igual que Pascal se torturaba cuando pensaba — ambos sentían de una manera no egoísta... «Abnegación» — el principio de *décadence*, la voluntad de final tanto en el arte como en la moral. —

## Adonde pertenece Wagner[21]

Incluso hoy en día Francia sigue siendo la sede de la cultura más espiritual y refinada de Europa y la *alta* escuela del gusto: pero hay que saber encontrar esta «Francia del gusto». La *Norddeutsche Zeitung*, por ejemplo, o quien tiene en ella su órgano de expresión, ve en los franceses «barbaros» — yo, por mi parte, busco en los alrededores de esta Alemania del norte el continente *negro* en el que habría que liberar a «los esclavos»[22]... Quien pertenezca a *esa* Francia, se mantiene bien oculto: podría haber un número pequeño en quienes en-

[21] Este epígrafe reelabora considerablemente tanto la primera mitad del aforismo 254 de *Más allá del Bien y del Mal* cuanto una parte del aforismo 256. Tal como observó Mazzino Montinari en su artículo «Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute: Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts» (en Bauschinger, Cocalis y Lennox (eds.), *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*. Bern-Stuttgart, Francke, 1987), la densa labor de reescritura a la que Nietzsche somete aquí el aforismo 254 de JGB permite comprender cómo, a un nivel más profundo, su polémica con Wagner no se reduce a una caracterización de antípodas, antes bien, opera sobre el supuesto de la propia afinidad del filósofo con el fenómeno de la decadencia según se ejemplifica en la cultura parisina de finales del XIX. Por eso es por lo que aquella «Francia del gusto», sede de la cultura europea más espiritual y refinada, da paso ahora a París como la *cosmópolis* abigarrada que es capaz de acoger a los *tipos* más singulares —Schopenhauer, Heine— pero además como el «lugar natural» de la enfermedad romántica.

[22] Con el añadido de este párrafo a la versión original del aforismo 254 de JGB, Nietzsche alude al debate sobre el comercio de esclavos sostenido por la prensa y la opinión pública alemana en noviembre de 1888. El sentido de su alusión se completa con esta otra de la misma época, que aparece en el tercer epígrafe del apartado dedicado a *El caso Wagner* en *Ecce homo*: «En este momento, por ejemplo, el emperador alemán afirma que su "deber cristiano" es liberar a los esclavos de Africa: nosotros, los *otros* europeos, llamaríamos a esto, simplemente, "alemán"»... Nietzsche sugiere, pues, en son de burla, que hay otros esclavos más cercanos de cuya liberación podría ocuparse más bien el *Reich* (o su portavoz, la *Norddeustche Zeitung*) antes que de la de los *negros* africanos o los *bárbaros* franceses.

carna y vive, del que formen parte personas que quizá no se sostengan sobre las piernas más sólidas, algunos de ellos fatalistas, melancólicos y enfermos, otros afeminados y artificiosos, gente que tiene la *ambición* de ser artificial, — pero que están en posesión de todo lo elevado y sutil que todavía resta actualmente en el mundo. En esta Francia del espíritu, que es también la Francia del pesimismo, Schopenhauer tiene hoy día su hogar más de lo que lo tuvo nunca en Alemania; su obra principal ya ha sido traducida dos veces, la segunda de forma tan excelente, que ahora prefiero leer a Schopenhauer en francés (—él fue un *azar* entre los alemanes, tal como yo soy un azar semejante — los alemanes no tienen dedos para nosotros, carecen por completo de dedos, solo tienen pezuñas). Por no hablar de Heinrich Heine —*l'adorable Heine*, dicen en París—, quien hace tiempo que se ha convertido en carne y sangre de los líricos más profundos y expresivos de Francia. ¿Qué sabría hacer la bestia cornuda alemana con las *délicatesses* de una naturaleza semejante? En fin, por lo que concierne a Richard Wagner: se palpa con los manos, aunque quizá no con los puños, que París es el *terreno* apropiado para Wagner: cuanto más se conforme la música francesa a las necesidades del «*âme moderne*», tanto más se wagnerizará — bastante lo hace ya ahora. — Aquí uno no debe dejarse llevar a engaño por el propio Wagner — fue una auténtica maldad de Wagner burlarse de París en 1871 durante su agonía[23]... En Alemania, no obstante, Wagner es meramente un malentendido: ¿quién mas incapaz de comprender algo de Wagner que, por ejemplo, el joven *Kaiser*?[24] — A pesar de lo cual, para cualquier conocedor del movimiento cultural europeo no es menos cierto el hecho de que el romanticismo francés y Richard Wagner están estrechamente emparentados entre sí. Todos ellos dominados por la literatura hasta en su manera de ver con los ojos y de escuchar con sus oídos — los primeros artistas de Europa con formación *literaria universal* — la mayoría de las veces, incluso, ellos mismos escritores, poetas, mediadores y amalgamadores de los sentidos y las artes, todos ellos fanáticos de la *expresión*, grandes descubridores en el reino de lo sublime, así como en el de lo feo y lo horrendo, descubridores aún más grandes en el reino de los efectos, en la puesta en escena, en el arte del escaparatismo, todos talentos muy por encima de su genio —, *virtuosos* de pies a cabeza, con siniestros accesos a todo lo que seduce, atrae, coacciona y subyuga, enemigos natos de la lógica y de la línea recta, ávidos de lo extraño, lo exótico, lo monstruoso, de todos los opiáceos de los sentidos y del entendimiento. En conjunto, una especie de artistas temerariamente audaz, espléndidamente violenta, de altos vuelos y alta cumbres, que primero tuvo que enseñarle a su siglo — el siglo de la masa — el concepto de «artista». Pero *enferma*[25]...

---

[23] Versión corregida por Nietzsche. En el manuscrito aún podía leerse: «Tras 1870, fue una *astucia* por parte de Wagner el mostrarse indecoroso con Francia».

[24] Corrección introducida por Nietzsche. En el manuscrito se lee: «¿quién más incapaz de entender algo del payaso de las *Hojas de Bayreuth* que el joven emperador?».

[25] La última frase «Aber krank...», que introduce un notable giro de sentido en toda la caracterización anterior, no figuraba en *Más allá del Bien y del Mal*.

## Wagner como apóstol de la castidad[26]

1.

¿Es esto aún alemán?
¿De un corazón alemán salió este asfixiante alarido?
¿De un cuerpo alemán esta automortificación ha sido?
¿Alemán este bendecir sacerdotal de manos extendido?
¿esta a incienso olorosa excitación de los sentidos?
¿Y es alemán este desplomarse, pararse y vacilar,
este dulce, acaramelado bimbambolear?
¿Este mirar monjil, este de avemarías repicar,
todo este falso éxtasis celeste y ultracelestial?...

— ¿Es esto aún alemán?
¡Pensadlo bien! Aún estáis en el umbral...
Pues Roma es lo que vais a escuchar, — *¡la fe de Roma sin palabras que pronunciar!*[27]

2[28].

Entre sensualidad y castidad no hay una antítesis necesaria; todo buen matrimonio, toda genuina relación amorosa de corazón está por encima de dicha antítesis. Pero en el caso de que ésta se de efectivamente, por suerte no es preciso que se convierta de inmediato en una antítesis trágica. Esto debería ser válido al menos para todos los mortales de buena constitución y buena disposición, que están lejos de contar sin más su lábil equilibrio entre el ángel y la *petite bête* [pequeña bestia] entre las razones contrarias a la existencia — los más exquisitos, los más lúcidos, como Hafis[29], como Goethe, incluso han visto en ello un aliciente más... Semejantes contradicciones seducen precisamente a existir... Por otra parte, se comprende hasta demasiado bien que si alguna vez los malogrados ani-

---

[26] Nietzsche reproduce aquí con mínimas variaciones los versos del final del aforismo 256 de JGB. Forma parte de su intención burlesca el carácter ripioso de los mismos, que hemos tratado de reproducir aquí. El primer verso alude sarcásticamente al título del artículo publicado por Wagner en el número de febrero de 1878 de las *Hojas de Bayreuth* (2.º cuaderno, pp. 29-42), «*Was ist deutsch?*», al que también se había referido Nietzsche en el aforismo 323 de *Opiniones y sentencias diversas*, «Ser buen alemán significa desalemanizarse» (OC, III, 356-357) y en el aforismo 357 de *La gaya ciencia*: «Para el viejo problema: ¿qué es alemán?» (OC, III, 871-874). Igualmente replica al planteamiento wagneriano en toda la sección titulada «Pueblos y patrias» de JGB, más en concreto en el aforismo 244, y en la sección «Lo que los alemanes están perdiendo» de *Crepúsculo de los ídolos*.

[27] KSA, 14, 371 sugiere la posibilidad de que la expresión «Glaube ohne Worte», literalmente «fe sin palabras», se remita a la de Felix Mendelssohn, «Lieder ohne Worte» [*Canciones sin palabras*].

[28] Este epígrafe reproduce, con ligeras variantes, la segunda parte de *La genealogía de la moral*, III, 2.

[29] Hafis o Hafez de Shiraz (1325-1389, aprox.), sobrenombre literario del poeta persa Mohammed Shams od-Din, —apodado así por su profundo conocimiento del Corán (Hafez: «preservador» en árabe)— autor del *Diván*, obra poética que influyó en Goethe para la composición del *Diván de Oriente y Occidente*.

males de Circe[30] son llevados a adorar la castidad, en ella tan solo verán su propia antítesis y la *adorarán* — ¡oh, y uno puede imaginarse fácilmente con qué trágico gruñido y con qué fervor lo harán! — esa antítesis deplorable y completamente superflua, a la que, sin duda alguna, Richard Wagner ha querido poner música y llevar a escena al final de su vida. Pero, *¿para qué?*, como tenemos derecho a preguntar.

3[31].

Cierto es que tampoco hay que eludir aquí esa otra cuestión, la de qué le importaba propiamente a Wagner aquella viril (¡ay, tan poco viril!) «sencillez del campo», aquel pobre diablo y joven rústico de Parsifal, al que con medios tan insidiosos convirtió finalmente en católico — ¿cómo?, ¿tomó realmente *en serio* a ese Parsifal? Porque, que se han *reído* de él, esto no sería yo el último en discutirlo, ni tampoco Gottfried Keller[32]... Sería deseable, por consiguiente, que el *Parsifal* wagneriano se considerase de una manera más jovial, en cierto modo como pieza final y drama satírico con el que el Wagner trágico hubiese querido despedirse de nosotros, también de sí mismo, y, sobre todo, *de la tragedia*, de una manera adecuada y digna de él, es decir, con un exceso de suprema y maliciosísima parodia de lo trágico mismo, parodia de toda la terrible seriedad y aflicción que jamás hayan existido anteriormente sobre la tierra, parodia de la *más estúpida forma*, finalmente superada, de contranaturaleza del ideal ascético. El *Parsifal* es, ciertamente, un asunto de opereta *par excellence*... ¿Es el *Parsifal* de Wagner su secreta risa de superioridad sobre sí mismo, el triunfo de su última y suprema libertad de artista, de su más allá como artista — ¿es Wagner, que sabe *reírse* de sí mismo? Como he dicho, habría que desearlo: pues, ¿qué sería el *Parsifal tomado en serio*? Es realmente necesario ver en él (tal como se ha expresado en contra mía) «el engendro de un odio furibundo al conocimiento, al espíritu y la sensualidad»? ¿una maldición contra los sentidos y el espíritu en un único odio y un único aliento? ¿Una apostasía y una conversión hacia enfermizos y oscurantistas ideales cristianos? Y, por último, ¿incluso un negarse a sí mismo, un tacharse completamente a sí mismo por parte de un artista que hasta entonces había estado luchando, con todo el poder de su voluntad, por lo contrario, por la más elevada espiritualización y sensualización de su arte? ¿Y no solo de su arte, sino también de su vida? Recuérdese con qué entusiasmo marchó Wagner en su tiempo tras los pasos del filósofo Feuerbach. La frase de Feuerbach sobre la «sana sensualidad» resonó en los años treinta y cuarenta en Wagner, al igual que en muchos alemanes — se autodenominaban los *jóvenes* alemanes — como el mensaje de la redención. ¿Ha acabado Wagner por *alterar lo que había aprendido* al respecto? ¿No parece al menos que, al final, tuvo la voluntad de *alterar lo que enseñaba*?... ¿No se ha enseñoreado de él

[30] El mito de Circe, que transformaba en animales a sus adoradores, fue frecuentado por Nietzsche, relacionándolo en otras ocasiones, al igual que en este pasaje, con la sensación suscitada por el arte romántico.

[31] Versión algo modificada y abreviada de *La genealogía de la moral*, III, 3.

[32] Gottfried Keller (1819-1890), escritor y poeta suizo muy admirado por Nietzsche, autor de narraciones como *La gente de Seldwyla* o *Enrique el verde*, quien, pese a apreciar inicialmente la musica wagneriana, no ahorró críticas a la personalidad extravagante del compositor.

el *odio a la vida*, como en Flaubert?... Porque el *Parsifal* es una obra del rencor, de afán de venganza, de secreto envenenamiento de los presupuestos de la vida, una *mala* obra. — La prédica de la castidad constituye una incitación a la contranaturaleza: yo desprecio a todo aquel que no experimente el *Parsifal* como un atentado contra la moralidad[33]. —

## Cómo me desligué de Wagner[34]

1.

Ya en el verano de 1876, en plena temporada de los primeros Festivales[35], tuvo lugar en mi fuero interno una despedida de Wagner. No soporto nada ambiguo; desde que Wagner estuvo en Alemania, fue condescendiendo paso a paso con todo lo que yo desprecio — incluso con el antisemitismo... Fue entonces, en efecto, el momento óptimo para despedirse: muy pronto obtuve la prueba de ello. Richard Wagner, en apariencia el máximo triunfador, en realidad un *décadent* desesperado en su podredumbre se postró de repente, desamparado y abatido, ante la cruz cristiana... Ahora bien, ¿ningún alemán tuvo entonces ojos en la cara ni compasión en su conciencia ante ese horrible espectáculo? ¿Fui yo el único que sufrió por ello? — Basta, el inesperado suceso me aportó, como si fuera un rayo, claridad sobre el lugar que había abandonado y también ese estremecimiento posterior que siente todo aquel que ha corrido inconscientemente un enorme peligro. Cuando proseguí mi camino en solitario, temblaba; no mucho después caí enfermo, más que enfermo, propiamente *cansado*, — cansado de la irresistible desilusión por todo lo que nos quedaba a nosotros, hombres modernos, por la fuerza, el trabajo, la esperanza, la juventud y el amor *dilapidados* por todas partes, cansado de la náusea ante toda la mentira y el debilitamiento de conciencia idealistas, que de nuevo habían logrado aquí la victoria sobre uno de los más valientes, cansado, en fin, y no en menor medida, de la pena de una implacable sospecha — la de que estuviera condenado desde entonces a desconfiar más profundamente, a despreciar más profundamente, a estar más profundamente solo de lo que jamás lo hubiera

[33] Esta última frase es un añadido posterior de Nietzsche en sus correcciones al manuscrito, cuya primera parte repite al final del parágrafo quinto del capítulo «Por qué escribo tan buenos libros» de *Ecce homo*, y que está tomada del artículo cuarto de su «Ley contra el cristianismo», redactada en un folio que pegó a la última página de *El Anticristo*.

[34] Los dos apartados de este capítulo reproducen, respectivamente, los epígrafes tercero y cuarto del prólogo del segundo libro de *Humano, demasiado humano* (OC. III, 276-278), con algún añadido en el primer caso y sin apenas retoques en el segundo. En cuanto al título («Wie ich von Wagner loskam»), teniendo en cuenta que Nietzsche *se libera de Wagner* como quien se desintoxica, como quien *se quita* de la adicción a una droga, y que las expresiones en ese sentido son frecuentes a lo largo de la obra, también podría traducirse: «Cómo me desenganché de Wagner». Sobre el arte de Wagner como anestesia, arte narcótico y opiaceo, vid. el epígrafe 3 del apartado dedicado a *Humano, demasiado humano* en *Ecce homo*.

[35] Nietzsche se refiere a los Festivales de Bayreuth, destinados a la representación de las óperas de Wagner. Nietzsche asistió a los ensayos de *El crepúsculo de los ídolos* y *La valquiria*, así como a la representación inaugural de *El oro del Rhin*, pero se marchó antes del final del tercer ciclo de representaciones, previsto para el 30 de agosto de 1876, profundamente decepcionado por el ambiente caduco y chovinista de la sociedad wagneriana que se dio cita allí.

estado antes. Pues no había tenido nunca a nadie como Richard Wagner... Siempre estuve *condenado* a tratar alemanes[36]...

2.

En soledad a partir de ese momento y gravemente desengañado de mí mismo, tomé entonces, no sin rabia, partido *en contra* de mí y *a favor* de todo lo que precisamente me hacía daño y me resulta penoso: así volví a encontrar el camino hacia ese pesimismo valiente que es la antítesis de toda mendacidad idealista, y también, como a mí me lo parece, el camino hacia *mí mismo*, – hacia *mi* tarea... Ese algo oculto y arrogante, para el que durante mucho tiempo no tenemos ningún nombre hasta que finalmente se revela como nuestra tarea, – este tirano que habita en nosotros, se toma un terrible desquite por cada tentativa que hacemos de eludirlo o de escapar de él, por cada decisión prematura, por cada equiparación con aquellos de quienes no formamos parte, por cada acción, aunque sea muy respetable, que nos desvíe de nuestro objetivo principal, – e incluso por cada virtud misma que quisiera protegernos de la ardua dificultad de nuestra responsabilidad más propia. Cada vez que queremos dudar del derecho que tenemos a nuestra tarea, cada vez que empezamos a hacernos las cosas más fáciles de la manera que sea, la enfermedad es siempre la respuesta. ¡Es algo extraño y terrible a un tiempo! Son nuestros *alivios* lo que tenemos que expiar más duramente![37] Y si luego queremos volver a la salud, no nos queda otra elección: tenemos que soportar una carga *más pesada* que la que nunca antes tuvimos que soportar...

## El psicólogo toma la palabra[38]

1.

Cuanto más se vuelve un psicólogo, un psicólogo y adivinador de almas nato, uno que lo sea de forma inevitable, hacia los casos y hombres más selectos, tanto mayor viene a ser el peligro que corre de morir ahogado de compasión. Tiene más *necesidad* de dureza y de serenidad que ninguna otra persona. La corrupción, la perdición de los hombres superiores es ciertamente la regla: es terrible tener siempre ante los ojos semejante regla. El múltiple suplicio del psicólogo que ha descubierto esta perdición, que ha descubierto una primera vez toda esa interna «incurabilidad» del hombre superior, este eterno «¡demasiado tarde!» en todos los sentidos, y luego *casi* siempre lo vuelve a descubrir a lo largo de toda la historia – puede quizá convertirse un día en la causa de que él mismo *se corrom-*

[36] Añadido posterior de Nietzsche, que también lo introduce en el parágrafo 6 del apartado «Por qué soy tan inteligente» de *Ecce homo*.

[37] Una vez más, Nietzsche reproduce aquí el juego de múltiples resonancias semánticas de la contraposición entre «leicht» (ligero, leve, fácil) y «schwer» (pesado, grave, difícil), hablando de alivios (*Erleichterungen*) frente a las más severas dificultades. Vid. nota 10.

[38] Los dos primeros apartados reproducen en dos partes (algo abreviada la primera) el aforismo 269 de JGB, teniendo a la vista la redacción original. El tercero es una versión apenas modificada del aforismo 270 de esta misma obra.

*pa*... Casi en cada psicólogo se percibirá una delatora preferencia por el trato con personas corrientes y bien equilibradas: en esto se delata que él precisa siempre una curación, que tiene necesidad de una especie de huida y olvido, lejos de aquello que sus inspecciones e incisiones, de aquello que su *oficio* le ha puesto en la conciencia. Es propio de él tener miedo a su memoria. Fácilmente llega a enmudecer ante el juicio de otros, con rostro imperturbable escucha cómo se venera, se admira, se ama y glorifica allí donde él ha *visto* —, o disimula incluso su mutismo dando su expresa aprobación a cualquier opinión superficial. Acaso la paradoja de su situación llegue al terrible extremo de que las «personas cultivadas» aprendan por su parte la gran veneración justamente ahí donde él ha aprendido la *gran compasión* junto con el *gran desprecio*... Y quién sabe si en todos los grandes casos no sucedió precisamente esto, — que se adoraba a un dios y que ese dios no era más que un pobre animal para el sacrificio... El *éxito* siempre fue el mayor embustero — y también la *obra*, la *acción realizada*, es un éxito... El gran estadista, el conquistador, el descubridor está disfrazado, está escondido en sus creaciones hasta lo irreconocible; la obra, la del artista, la del filósofo, inventa primero a aquel que la ha creado, que *tiene el deber de* haberla creado... Los «grandes hombres», tal como se les venera, son pequeñas y pésimas composiciones poéticas añadidas posteriormente, — en el mundo de los valores históricos *impera* la falsa moneda...

2.

Esos grandes poetas, por ejemplo, esos Byron, Musset, Poe, Leopardi, Kleist, Gogol — no me atrevo a pronunciar nombres mucho más grandes, pero estoy pensando en ellos — tal y como ahora son, tal como deben ser: hombres del momento, sensuales, absurdos, quíntuples, despreocupados e impulsivos tanto al confiar como al desconfiar; con almas en las que de ordinario ha de encubrirse algún quebranto; vengándose a menudo con sus obras de una contaminación interna, buscando a menudo con sus vuelos el olvido de una memoria demasiado fiel, idealistas por la proximidad del fango — ¡qué suplicio son estos grandes artistas y, en general, los llamados hombres superiores para aquel que ha sido el primero en adivinarlos!... Todos nosotros somos defensores de lo mediocre... Es comprensible que precisamente por la mujer, que es clarividente en el mundo del sufrimiento y, por desgracia, también obsesivamente ávida de ayudar y salvar muy por encima de sus propias fuerzas, experimenten *ellos* esos arrebatos de ilimitada compasión que la masa, sobre todo la masa *veneradora*, colma de interpretaciones curiosas y autocomplacientes... Este compadecer se engaña por lo general sobre su propia fuerza: la mujer quisiera creer que el amor todo lo puede, — ésa es su *superstición* más propia. ¡Ah, quien sabe del corazón adivina cuán pobre, desvalido, arrogante y desacertado es incluso el mejor y más profundo amor — cómo más bien *destruye* que salva...

3.

— La náusea y el orgullo espirituales de toda persona que ha sufrido profundamente — la profundidad *a la que* uno puede sufrir casi determina la jerarquía —,

su estremecedora certeza, de la que está completamente impregnado y coloreado, de *saber más* en virtud de su sufrimiento de lo que los más listos y sabios pudieran saber, de ser conocido y haber residido alguna vez en muchos mundos lejanos y horribles, de los que «*vosotros* nada sabéis»..., este callado orgullo espiritual, esta arrogancia del elegido del conocimiento, del «iniciado», del casi sacrificado, encuentra necesarias todas las especies de disfraz para protegerse del contacto de manos importunas y compasivas y, en general, de todo lo que no es su igual en el dolor. El sufrimiento profundo ennoblece; separa. — Una de las formas mas sutiles de disfraz es el epicureísmo y una cierta valentía del gusto, por lo demás llevada con ostentación, que toma a la ligera el sufrimiento y se pone a la defensiva frente a todo lo triste y profundo. Hay «personas serenas» que se sirven de la serenidad porque por su causa se las malentiende – y *quieren* que se las malentienda. Hay «espíritus científicos» que se sirven de la ciencia porque ésta confiere una apariencia serena y porque de la cientificidad se puede concluir que la persona es superficial — ellos *quieren* inducir a una falsa conclusión... Hay espíritus libres e insolentes que querrían ocultar y negar que en el fondo son corazones rotos e incurables — éste es el caso de Hamlet[39]: y entonces la locura misma puede ser la máscara para un saber funesto y *demasiado cierto*. —

---

## Epílogo[40]

### 1.

A menudo me he preguntado si no estoy más profundamente en deuda con los años más difíciles de mi vida que con cualesquiera otros. Tal y como mi más íntima naturaleza me lo enseña, todo lo necesario, visto desde la altura y en el sentido de una *gran* economía, es también lo provechoso en sí, — no solo hay que soportarlo, que hay que *amarlo*... *Amor fati* [amor al destino]: ésta es mi más íntima naturaleza. — Y en lo tocante a mi larga enfermedad, ¿no le debo indeciblemente mucho más que a mi salud? Le debo una salud *superior*, ¡una salud tal, que, ante todo lo que no la mata, se hace más fuerte![41] — *Le debo también mi filosofía*... Tan solo el dolor grande es el liberador supremo del espíritu, en tanto maestro de la *gran sospecha*, que de toda U hace una X, una genuina y verdadera X, es decir, la *penúltima* letra antes de la última... Tan solo el dolor grande, ese dolor lento y prolongado en el que, por así decirlo, nos consumimos como leña verde al fuego, que se toma su tiempo, nos obliga a nosotros, los filósofos, a ascender a nuestra última profun-

[39] Este añadido final no se encuentra en el citado aforismo de *Más allá del Bien y del Mal*. Refiere a una anotación hecha por Nietzsche en el margen de su ejemplar de JGB, donde escribe: «el cinismo de Hamlet».

[40] Las dos partes de este *Epílogo* son una versión mínimamente reelaborada algo acortada la primera de los epígrafes tercero y cuarto del prólogo de 1886 a la segunda edición de *La gaya ciencia* (OC III, 719-721).

[41] Cfr. *Crepúsculo de los ídolos*, «Sentencias y flechas», 8, así como el parágrafo 2 de «Por que soy tan sabio» de *Ecce homo*.

didad y desprendernos de toda confianza, de todo lo benevolente, lo amañado, lo suave y lo mediocre, en donde quizá habíamos cifrado anteriormente nuestro humanitarismo. Dudo de si semejante dolor «mejora»: pero sé que nos hace *más profundos*. Ya sea entonces que aprendamos a contraponerle nuestro orgullo, nuestra burla, nuestra fuerza de voluntad, e imitemos al indio que, por atroz que fuese la tortura, se mantenía impasible ante su torturador por la malignidad de su lengua; o ya sea que ante el dolor nos retiremos hacia esa nada, hacia esa muda, rígida y sorda resignación, olvido y extinción de nosotros mismos: de tan prolongados y peligrosos ejercicios de autodominio se sale como si fuera uno otra persona, con algunos interrogantes *más* — sobre todo con la *voluntad* de preguntar en lo sucesivo más y de un modo más profundo, más estricto, más duro, más malvado, más silencioso de lo que jamás se ha preguntado hasta ahora sobre la tierra... La confianza en la vida ha desaparecido; la vida misma se ha convertido en un *problema*. — ¡Que no sea crea que con esto uno se ha vuelto necesariamente oscurantista o pájaro de mal agüero! Incluso el amor a la vida es posible todavía, — solo que se la ama *de otro modo*... Es el amor a una mujer que nos inspira dudas...

2.

Lo más extraño de todo es esto: que inmediatamente después se tiene otro gusto — un *segundo* gusto. De tales abismos, incluso del abismo de la *gran sospecha*, uno vuelve renacido, con una nueva piel, más susceptible, más malicioso, con un gusto más exquisito para la alegría, con un paladar más delicado para todas las cosas buenas, con sentidos más gozosos, con una segunda y más peligrosa inocencia en la alegría, más infantil al mismo tiempo que cien veces más refinado de lo que nunca antes se había sido. Moraleja: no se es impunemente el espíritu más profundo de todos los milenios, — tampoco se lo es *sin recompensa*... Doy de inmediato una prueba de ello. ¡Oh, cómo le repugna a uno a partir de entonces el goce, el grosero, sofocante, turbio goce, tal como por lo común lo entienden nuestros «instruidos», nuestros ricos y gobernantes! ¡Con cuánta malicia escuchamos desde entonces el gran bumbum de feria con el que las personas «cultivadas» y los habitantes de las grandes ciudades se dejan forzosamente vapulear hoy día mediante arte, libros y música para poder alcanzar «goces espirituales» con el auxilio de bebidas espirituosas! ¡Cómo nos hiere ahora los oídos la estridencia teatral de la pasión, qué ajeno a nuestro gusto ha llegado a hacérsenos todo el romántico tumulto y batiburrillo de los sentidos, ése que tanto gusta la plebe cultivada, junto con sus aspiraciones a lo sublime, lo elevado, lo extravagante! No, si nosotros, los convalecientes, tenemos todavía necesidad de un arte, se trata de un arte *diferente* — ¡un arte burlón, ligero, escurridizo, divinamente desenfadado, divinamente artificioso, que resplandece como una llama pura en un cielo despejado! Y sobre todo: un arte para artistas ¡*solo para artistas*! A partir de entonces entendemos mejor qué es lo que se requiere ante todo para conseguirlo, la serenidad, ¡*cualquier tipo* de serenidad, amigos míos!... Ahora sabemos demasiado bien unas cuantas cosas nosotros, sapientes: ¡Oh, cómo aprendemos a partir de ahora a olvidar bien, a *no-saber* bien, en cuanto artistas!... Y en lo que respecta a nuestro futuro: difícilmente se nos volverá a encontrar por las sendas de aquellos adolescentes egipcios que por las noches hacían inseguros los templos, abrazaban las estatuas y querían desvelar,

desnudar y poner a plena luz absolutamente todo cuanto con buenas razones se conservaba oculto. No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de «verdad a toda costa», esta locura adolescente en el amor a la verdad — la hemos perdido: para ello somos demasiado expertos, demasiado serios, demasiado alegres, demasiado veteranos, demasiado *profundos*... Ya no creemos que la verdad siga siéndolo si se le quitan los *velos*, — hemos vivido demasiado como para creerlo... Hoy rige para nosotros como una cuestión de decoro el no querer verlo todo desnudo, no querer presenciarlo todo, comprenderlo y «saberlo» todo. Tout *comprendre — c'est tout mépriser* [comprenderlo todo — es despreciarlo todo][42]... «¿Es verdad que el buen Dios está presente en todas partes?», preguntaba una niña pequeña a su madre: «pero eso lo encuentro indecente» — ¡Una llamada de atención para los filósofos! Se debería tener en más alta estima el *pudor* con el que la naturaleza se ha ocultado tras enigmas e incertidumbres de todos los colores. ¿Acaso la verdad es una mujer que tiene razones *para no dejar ver sus razones*?[43]... ¿Acaso su nombre es, para decirlo en griego, *Baubo*?[44]... ¡Oh, esos griegos! !Ellos sí que sabían *vivir*! ¡Para lo cual hace falta mantenerse con firmeza en la superficie, en el pliegue, en la piel, adorar la apariencia, creer en las formas, los sonidos, las palabras, en todo el *Olimpo de la apariencia*! Esos griegos eran superficiales — *por profundidad*... ¿Y no regresamos precisamente a eso nosotros, los temerarios del espíritu, nosotros, que hemos escalado las más altas y peligrosas cimas del pensamiento actual y desde allí hemos mirado a nuestro alrededor, nosotros, que desde allí hemos mirado *hacia abajo*? No somos precisamente en eso — griegos? ¿Adoradores de las formas, de los sonidos, de las palabras? ¿Y precisamente por ello — *artistas*?...

## De la pobreza del más rico[45]

Diez años han pasado — ,
ni una gota me ha llegado,
ni rocío de amor, ni húmedo viento,
— tierra *sin lluvia*...
Ahora ruego a mi sabiduría

---

[42] Nietzsche invierte aquí el sentido de la frase de Madame von Stäel: «Tout comprende c'est tout pardonner» [comprenderlo todo — es perdonarlo todo]. La frase no se encuentra en la primera versión de este texto, la de *La gaya ciencia*.

[43] Cfr. también el prólogo de *Más allá del Bien y del Mal*, redactado en la misma fecha que este texto (1886), si bien el motivo del imposible desvelamiento último de la verdad ya está presente en *El nacimiento de la tragedia* con términos similares: «Si, en efecto, a cada desvelamiento de la verdad el artista, con miradas extáticas, permanece siempre suspenso únicamente de aquello que también ahora, tras el desvelamiento, continúa siendo velo, el hombre teórico, en cambio, goza y se satisface con el velo arrojado y tiene su más alta meta de placer en el proceso de un desvelamiento cada vez más afortunado, logrado por la propia fuerza. No habría ciencia alguna si ésta tuviera que ver solo con esa *única* diosa desnuda, y con nada más» GT, 15 en OC I, p. 396.

[44] Figura de los antiguos mitos órficos asociados a Deméter, a veces presentada como su hija, otras como una anfitriona o vieja niñera, y que probablemente alude al doble femenino de Dionisos. Se la solía representar con las piernas abiertas, exponiendo su vulva. En *Los mitos griegos* (Londres, Folio Society, 1996, p. 92), Robert Graves escribe que Baubo era una de las personificaciones de las canciones obscenas que se cantaban durante los misterios eleusinos para aliviar la tensión emocional.

[45] Este poema aparece incluido también en los *Ditirambos de Dionisos*.

que no se vuelva avara en esta sequía:
que se derrame ella misma, gotee rocío,
que sea lluvia en este desierto amarillo!

Un día grité a las nubes
que se alejaran de mis montañas, —
un día les dije «¡más luz, oscuras!»
Hoy las seduzco para que vuelvan:
¡haced con vuestras ubres que en torno mía oscurezca!
— ¡ordeñaros quiero,
reses de las alturas!
Cálida leche de sabiduría, dulce rocío de amor
he de derramar sobre la tierra.

¡Alejaos, alejaos vosotras, verdades
que tenéis la mirada en sombras!
Que no quiero ver sobre mis montañas
impacientes verdades amargas.
Dorada por la risa,
hoy la verdad se me acerca,
endulzada por el sol, bronceada por el amor, —
del árbol solo arranco, *madura*, una verdad.

Hoy extiendo las manos
hacia los rizos del azar,
lo bastante listo
como para engatusarlo y guiarlo, a un niño igual.
Hoy quiero ser acogedor
ante lo que no es bienvenido,
ni ante el destino mismo quiero ser punzante,
— Zaratustra no es ningún erizo.

Mi alma,
Con lengua insaciada,
ya ha degustado todas las cosas buenas y malas,
en toda profundidad se ha sumido.
Pero siempre de nuevo, cual corcho,
a la superficie emerge,
flota como aceite sobre mares de bronce:
por causa de esta alma me llaman afortunado.

¿A quienes tengo por padre y por madre?
¿No es mi padre el príncipe abundancia
y madre la risa sosegada?
¿No me engendró tal maridaje a dúo
a mí, esfinge,
a mí, hostil a la luz,
a mí, derrochador de toda sabiduría, Zaratustra?

Hoy, enfermo de ternura,
viento de rocío,
se sienta Zaratustra esperando, en sus montañas esperando,
en su propio jugo
cocido y endulzado,
*ahí abajo* de sus cumbres,
*ahí abajo* de sus hielos,
fatigado y contento,
cual creador en su séptimo día.

— ¡Silencio!
una verdad me da vueltas
a una nube se asemeja, —
con invisibles rayos me alcanza,
por amplias y despaciosas escalas
hasta mí su dicha eleva:
¡Ven, ven, verdad amada!

— ¡Silencio!
¡Mi verdad es! –
Con ojos que titubean
y un temblor de terciopelo
me encuentra su mirada,
amorosa, malvada, de doncella la mirada
De mi dicha adivinó su *razón*,
*me* adivinó ¡ay!, ¿qué planea?
Un dragón púrpura acecha
en el abismo de su mirada de doncella.

¡Silencio! ¡Mi verdad *habla*! –

¡Ay de ti, Zaratustra!
Te asemejas a uno
que oro hubiera tragado:
¡aún el vientre te han de abrir!...

Rico en exceso eres,
tú, corruptor de muchos,
A demasiados provocas envidia,
haces pobre a demasiados...
Incluso a mí tu luz sombras me lanza —,
me hace temblar: ¡rico eres, pues vete,
vete, Zaratustra, huye de tu sol!

Quisieras regalar, librarte de tu sobreabundancia
pero tú mismo eres lo más sobreabundante,
sé astuto, tú, que eres rico,
¡*Regálate primero a ti mismo*, oh Zaratustra!

Diez años han pasado. —
¿Y ni una gota te ha llegado?
¿ni un húmedo viento, ni rocío de amor?
Pero, ¿quién te habría de amar
a ti, ubérrimo?
Tu dicha provoca sequía en derredor,
hace pobres en amor,
    tierra *sin lluvia*...

Nadie te da ya las gracias.
Pero tú agradeces a todo
aquel que de ti algo toma:
en ese gesto te reconozco,
a ti, ubérrimo,
¡*el más pobre* de todos los ricos!

En sacrificio te das, tu riqueza te *atormenta* —,
te entregas a ti mismo,
no te cuidas, no te amas:
A cada instante te ahoga el gran tormento
de un granero *rebosante*, de un corazón *rebosante* —
pero nadie te da ya las gracias...

*Más pobre* has de volverte,
¡sabio idiota!,
si quieres ser amado.
Solo se ama a los que sufren,
Solo se da amor a los hambrientos:
¡*Regálate primero a ti mismo*, oh Zaratustra!

— Yo soy tu verdad...

Traducción de Manuel Barrios y Joan B. Llinares
Notas de Manuel Barrios

# COMPLEMENTOS AL CONJUNTO DE LA EDICIÓN CASTELLANA DE LAS *OBRAS COMPLETAS* Y DE LOS *FRAGMENTOS PÓSTUMOS* DE NIETZSCHE

# PREFACIO

Una vez concluida la publicación de los *Fragmentos Postumos* y de las *Obras Completas* de Nietzsche, se incluyen a continuación los *Complementos* a la edición. Estos complementos incluyen los índices de conceptos y de nombres propios, un registro comentado de los principales instrumentos de trabajo de los que hoy se dispone para estudiar con rigor y profundidad el pensamiento de Nietzsche, y un recorrido debidamente documentado de los principales avatares históricos de los manuscritos y obras, detallando las manipulaciones sufridas y los problemas filológicos que presentan.

## A) ÍNDICES DE CONCEPTOS Y NOMBRES PROPIOS PARA LOS OCHO VOLÚMENES

Es un hecho más que sabido que una de las características de la obra de Nietzsche que más dificultades presenta a la hora de su comprensión y estudio es su asistematismo. También son conocidas las polémicas suscitadas cada vez que se ha querido introducir algún tipo de sistematización en la edición y presentación de sus textos, puesto que el asistematismo no es solo una característica externa de los escritos de Nietzsche, sino un elemento sustantivo inherente al sentido de su pensamiento más original. En realidad éste puede haber sido el motivo de que la gran edición Colli-Montinari no haya elaborado ninguna clase de índice temático como complemento destacado de la edición.

A nuestro modo de ver, un índice temático, que indique las concordancias de los conceptos y términos más importantes que aparecen a lo largo de las obras y fragmentos de Nietzsche, no tiene por qué interpretarse como un intento de sistematización, sino que cumpliría simplemente la función de servir de instrumento de trabajo para el estudioso, que se echa muy en falta, pues le ayudaría a localizar con rapidez los diferentes lugares y contextos principales en los que tales términos y conceptos aparecen. El equipo que ha llevado a cabo esta edición ha elaborado, por tanto, por un lado, un léxico de los conceptos y términos más significativos que aparecen en los textos de Nietzsche, y, por otro, un listado de los nombres propios más representativos que Nietzsche cita, en ambos casos sin pretensión de exhaustividad. Lo que se pretende es solo ofrecer un instrumento últil para la localización de los pasajes más representativos en los que Nietzsche alude o desarrolla los temas, ideas y autores más importantes en su pensamiento.

Consideramos, por otro lado, que la concordancia entre los postumos y la obra publicada por Nietzsche, que en estos índices se hace ver, resultará útil para

una mejor lectura e interpretación de la filosofía nietzscheana en la medida en que facilitará el entrelazamiento de la mayor parte de sus temáticas alejando al lector de la parcialidad y, por tanto, permitiendo delatar las lecturas manipuladoras, tergiversadoras o hechas con mala intención que de un modo frecuente se han hecho a lo largo de la historia de su recepción.

### B) Instrumentos de trabajo para la investigación

No hay duda de que el impresionante desarrollo e interés que desde hace más de un siglo vienen experimentando los estudios sobre la obra y el pensamiento de Nietzsche, se ha venido beneficiando muy significativamente de la gran cantidad de instrumentos de trabajo que han visto la luz, especialmente en los últimos años, y que forman hoy la base sobre la que ha de trabajar cualquier investigador que quiera tratar con un mínimo de rigor cualquier aspecto de la vida, del pensamiento y de la obra de Nietzsche. Por ello, hemos creído conveniente incluir en este apartado de *Complementos* a nuestra edición un breve registro comentado de los más importantes instrumentos de trabajo de los que hoy dispone la *Nietzsche-Forschung*.

*La edición digital eKGW* disponible en la red, que ofrece funciones de búsqueda textual e incluye la posibilidad de citar fácilmente pasajes particulares a través de simples direcciones web, pues dispone de un sistema específico de catalogación digital que atribuye a cada obra, capítulo, aforismo o fragmento una dirección de internet única, estable y citable. Por ejemplo, el primer parágrafo de *El Anticristo* se halla en la dirección web http:// www.nietzschesource.org/eKGWB/AC-1, el fragmento postumo 10[1] del otoño de 1887 se puede localizar en la dirección http:// www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1887,10[1], el canto del segundo libro de Zaratustra titulado «*Das Tanzlied*» corresponde a la dirección http:// www.Nietzschesource.org/eKGWB/Za-II-Tanzlied, etc. Para citar un pasaje de la eKGWB en un artículo académico es suficiente con completar la indicación bibliográfica normal por la dirección web, por ejemplo: «Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, § 1, en *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ed. de Paolo D'Iorio, Paris, *Nietzsche Source*, 2009, http://www.nietzschesource.org/eKGWB/AC-1 (cfr. D'Iorio, P., «La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche», en *Estudios Nietzsche* 2010 (10), pp. 187-196).

*Biblioteca personal de Nietzsche*, que consta de alrededor de 1.400 volúmenes que se conservan actualmente en el *Nietzsche-Archiv* de Weimar, donde fueron reunidos en 1896. Son muy importantes para la investigación pues conservan anotaciones y huellas de lectura de Nietzsche muy significativas para determinar sus fuentes, influencias recibidas, configuración de sus ideas y modificaciones en su trayectoria. Su estudio permite ver el recorrido de sus intereses intelectuales a través de disciplinas como la religión, la educación, la psicología, las ciencias naturales, la historia, la geografía, la etnología, el derecho, la estética, el arte, la historia del arte y la historia de la literatura. El catálogo más reciente de esta biblioteca es el *Nietzsches persönliche Bibliothek*, ed. de Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta y An-

drea Orsucci, con la colaboración de Renate Müller-Buck, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2003.

*Léxicos, Diccionarios, Repertorios de citas.* Son destacables, en particular, los de C. Niemeyer (ed.), *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 2009; R.J. Benders & S. Oettermann (eds.), S., *Friedrich Nietzsche Chronik in Bildern und Texten*, Stiftung Weimarer Klassik, München/Wien, Carl Hanser, 2000; H. Ottmann (ed.), *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung,* Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 2000; J. Prossliner (ed.), *Licht wird alles, was ich fasse. Lexikon der Nietzsche-Zitate*, München, Kastell, 2000; P. vn Tongeren, G. Schank & H. Siemens (eds.), *Nietzsche-Wörterbuch*, Berlin/New York, Gruyter, 2004. Reich, *Nietzsche-Zeitgenossenlexikon. Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche*, Basel, Schwabe, 2004.

— *Comentarios sistemáticos a las obras:* aún sigue siendo muy útil el de W. H. Schaberg, *The Nietzsche Canon. A publication history and bibliography*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995. Sin embargo, el más importante, reciente y ambicioso es el *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werke*, editado por la Heidelberger Akademie der Wissenschaften, y publicado a partir de 2012 por la editorial Gruyter de Berlín. Se propone ser un comentario general de la obra que contemple todo el espectro de contextos filosóficos, históricos, literarios y fuentes que informan sobre su obra. También se busca seguir el hilo de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) de sus textos en la posteridad en Alemania, Francia, etc.

— *Repertorios bibliográficos*, se comenta especialmente cómo utilizar la *Weimarer-Nietzsche-Bibliographie*, que tiene actualizada on line la bibliografía sobre Nietzsche [cfr. Luis E. de Santiago Guervós, «La Weimarer Nietzsche-Bibliographie», *Estudios Nietzsche* 1 (2001), pp. 209-214].

## C) Avatares históricos de los manuscritos y obras: manipulaciones sufridas y problemas filológicos

Se incluye un amplio estudio que recoje lo que actualmente se conoce acerca de la historia del proceso de recepción de las obras y manuscritos de Nietzsche, pues de los avatares de esta historia han dependido las diversas, y muchas veces contraproducentes, interpretaciones que se han dado sobre el significado de las ideas nietzscheanas. Para ello existen obras relevantes como las de Hoffmann, D. M., *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, Berlín, Gruyter, 1991; Barbera, S., D'Iorio, P. y Ulbricht, J. H. (eds.), *Friedrich Nietzsche: Rezeption und Kultus*, Pisa, ETS, 2004; Benjamin, W., «Nietzsche und das Archiv seiner Schwester», en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1972, vol. III, pp. 323-326; Montinari, M., *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes*, Stuttgart, Franke, 1987; Schirmer, A.-Schmidt, R. (eds.), *Wiedersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*, Weimar, Böhlaus, 2000.

Como ejemplo de la importancia de este conocimiento, se destaca la historia de la gran falsificación realizada por la hermana en torno al libro, atribuido a

Nietzsche, titulado *La voluntad de poder*. Con la clara intención de convertirla en un éxito editorial, Elisabeth presentó esta obra como la obra filosófica capital que la enfermedad de Nietzsche truncara a un paso de su plublicación. Desde entonces, cualquier discusión sobre el valor filológico y filosófico de los escritos del Nietzsche maduro pasa obligadamente por una revisión de la significación del trabajo preparatorio de esta supuesta obra principal, que habría debido llevar el título de *La voluntad de poder*.

En este sentido, la labor minuciosa de expertos y críticos ha puesto ya suficientemente de manifiesto la arbitrariedad filológica con la que fue confeccionado tal trabajo, y sus continuos forzamientos falsificadores cuyo interesado valor ideológico está hoy ya bien probado. Reúne fragmentos y apuntes que van desde 1882 a 1888, contiene errores de desciframiento, desmembramientos de textos unitarios y fusiones de fragmentos de periodos diversos. Todo ello dirigido a propiciar un tipo de presentación del pensamiento final de Nietzsche que correlacionaba con una visión ideológica determinada. La bibliografía sobre este asunto es ya inabarcable, y son un pequeño ejemplo de ello obras como Chauxelot, D., *Elisabeth Nietzsche, de la sottise à la trahison*, Paris, L'Harmattan, 1998; Montinari, M., *«La volonté de puissance» n'existe pas»*, Paris, L'Eclat, 1996; Ferraris, M., «Storia de *La volontà di potenza*», en Nietzsche, F., *La volontà di potenza*, ed. M. Ferraris y P. Kobau, Milán, Bompiani, 1992, pp. 563-688; Müller-Lauter, W., «Der Wille zur Macht als Buch der Krisis philosophischer Nietzsche-Interpretation», en *Nietzsche Studien* 1995 (24), pp. 223-260; Ross, R., «Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication», en Baulaudé, J. F. – Wotling, P. (eds.), *Lectures de Nietzsche*, París, Le Livre de Poche, 2000.

KILIAN LAVERNIA, INMACULADA HOYOS y DIEGO SÁNCHEZ MECA

## 1. INSTRUMENTOS DE TRABAJO PARA LA INVESTIGACIÓN

### 1.1. La edición crítica digital eKGW[1]

La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche preparada por Paolo D'Iorio y publicada por la Nietzsche Source (eKGWB)[2] ofrece una versión corregida y filológicamente actualizada del texto crítico establecido por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (KGW y KGB). Como el propio editor advierte, no se trata de una nueva edición de la obra de Nietzsche, pero es probablemente la mejor versión existente de dicho texto crítico. En cuanto a sus principales características, la eKGWB integra en el texto electrónico las correcciones filológicas que aparecen en los *Nachbericht*. Los pasajes corregidos han sido codificados de tal manera que aparecen resaltados en la página de internet y con un clic del *mouse* los lectores puedan visualizar la versión errónea impresa en la edición en papel. El editor nos ofrece un ejemplo: la versión correcta *Ureinen-Wahren* puede leerse directamente en el texto, mientras que la versión errónea *Ureinen-Wesen* es accesible en una ventana que emerge con el clic del *mouse*[3]. En lo que se refiere a los añadidos (*Nachträge*) —esto es, textos de Nietzsche que por error no habían sido insertados inicialmente en la sucesión cronológica correcta y que han sido publicados después en el aparato crítico— la eKGWB tiene en cuenta solo aquellos a los cuales los editores de la *Gesamtausgabe* han asignado una numeración autónoma y precisa para situarlos cronológicamente. En tercer lugar, al tratarse de una edición digital y no estar sujeta a las limitaciones de formatos más tradicionales como el libro, la eKGWB organiza los escritos de Nietzsche más coherentemente según su estatuto editorial, siguiendo en esto también estrictamente la clasificación teórica hecha por Montinari. En el caso del *Zaratustra*, por ejemplo, por evidentes razones temáticas y editoriales, la parte cuarta se ha dispuesto junto a las tres primeras, a pesar de tratarse de una edición no comercial, que Nietzsche quería mantener en secreto[4].

Las ventajas de esta edición crítica digital son muchas. Además de que el investigador puede consultarla gratuitamente en internet, la principal utilidad de

[1] Presentamos aquí un resumen del artículo titulado «La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche», que P. D'Iorio preparó para *Estudios Nietzsche*, 10 (2010), pp. 187-196. Recomendamos su lectura para obtener una información más detallada y completa.

[2] Friedrich Nietzsche. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, editado por Paolo D'Iorio. Paris, Nietzsche Source, 2009, http://www.nietzschesource.org/eKGWB.

[3] Cfr. P. D'Iorio, «La edición crítica digital...», ed. cit., p. 190.

[4] *Ibid.*, p. 193.

la eKGWB reside en la posibilidad de realizar búsquedas por palabras o frases en toda la edición o bien específicamente en alguna de sus partes. Especialmente útil es, en este sentido, la opción «búsqueda avanzada», que permite limitar la búsqueda de un término a un período, obra publicada, o a la correspondencia, así como elegir, en el caso de la búsqueda de varias palabras, si se prefiere obtener la lista de las unidades textuales en las que aparece al menos una de ellas, o bien aquellas en las que aparecen ambas. Otro de los grandes logros de esta edición digital que la vuelven especialmente valiosa para la investigación académica es que permite citar fácilmente pasajes particulares a través de simples direcciones web, ya que dispone de un sistema específico de catalogación digital que atribuye a cada obra, capítulo, aforismo o fragmento una dirección de internet única, estable y citable. Por ejemplo, el primer parágrafo de *El Anticristo* se halla en la dirección web http://www.nietzschesource.org/eKGWB/AC-1. Para citar un pasaje de la eKGWB en un artículo académico es suficiente con completar la indicación bibliográfica normal con la dirección web, por ejemplo: Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, §1, en *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, ed. de Paolo D'Iorio, París, Nietzsche Source, 2009, http://www.nietzschesource.org/eKGWB/AC-1.

En definitiva, el resultado de este minucioso trabajo es la versión hoy en día más correcta y filológicamente actualizada del texto de la edición Colli-Montinari. Las versiones electrónicas anteriores, comercializadas en cd-rom o disponibles en internet, no solo no han introducido las correcciones, sino que incluso contienen nuevos errores. La edición en cd-rom, además, solo incluye las obras y los fragmentos postumos de Nietzsche, mientras la eKGWB publica, por primera vez, también la versión electrónica de la correspondencia. La calidad de esta edición se basa en un riguroso trabajo de transcripción del texto de la edición impresa a la edición digital.

### 1.2. La biblioteca personal de Nietzsche

Consta de alrededor de 1.400 volúmenes que se conservan actualmente en el Nietzsche-Archiv de Weimar, donde fueron reunidos en 1896. Dichos volúmenes son muy importantes para la investigación pues conservan anotaciones y huellas de lectura de Nietzsche muy significativas para determinar sus fuentes, influencias recibidas, configuración de sus ideas y modificaciones en su trayectoria. Su estudio permite ver el recorrido de sus intereses intelectuales a través de disciplinas como la religión, la educación, la psicología, las ciencias naturales, la historia, la geografía, la etnología, el derecho, la estética, el arte, la historia del arte y la historia de la literatura. El catálogo más reciente de esta biblioteca es el *Nietzsches persönliche Bibliothek*[5].

Este catálogo, publicado por la editorial Gruyter como sexto volumen de la colección «Supplementa Nietzscheana», reconstruye y censa el fondo personal

[5] G. Campioni, P. D'Iorio, M. C. Fornari, F. Fronterotta & A. Orsucci, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin/New York, Gruyter (Supplementa Nietzscheana, 6), 2003. Presentamos aquí un resumen de la reseña realizada por M. C. Fornari para *Estudios Nietzsche*, 3 (2003), pp. 179-181, cuya lectura recomendamos.

de los libros que pertenecieron a Nietzsche, sobre la base de los ejemplares aún subsistentes en su biblioteca, conservada en la Herzogin Anna-Amalia Bibliothek y en menor medida en el Goethe-Schiller Archiv de Weimar. Además de los libros, las revistas y las partituras musicales propiedad de Nietzsche, (*Bücher und Zeitschriften*, pp. 97-699; *Noten*, pp. 700-713, estas últimas no recogidas nunca en los catálogos precedentes), el catálogo registra, en *Apéndice*, los libros que Nietzsche recibió en préstamo por los editores, pero que no adquirió (*Retournés*, pp. 716-720) y, por último, los intrusos (*Eindringlinge*, pp. 721-736), es decir, aquellos ejemplares que, considerados tradicionalmente como pertenecientes a su biblioteca, ahora por diversas razones deben ser excluidos de su legado.

Enriquecen el volumen un «Prefacio» de Giuliano Campioni y Aldo Venturelli (*Vorwort*, pp. 7-31), en el que se subraya de qué modo la reconstitución de la biblioteca de Nietzsche fue un proyecto ya acariciado por Mazzino Montinari desde los años setenta; una detallada historia de la biblioteca de Nietzsche y de sus catálogos de Paolo D'Iorio (*Geschichte der Bibliothek Nietzsches und ihrer Verzeichnisse*, pp. 33-77); y un ensayo de Maria Cristina Fornari que ilustra los criterios para la consulta del catálogo (*Kriterien zur Erschließung*, pp. 79-92).

La sección dedicada propiamente a la «biblioteca de Nietzsche», es decir, la que se refiere a los libros, revistas y partituras de los que esté atestiguado, de manera incontrovertible, que Nietzsche haya tenido, durante el período de su vida consciente, la propiedad, consta de más de diez mil voces, presentadas por orden alfabético. La constitución de esta sección, que equivale a una auténtica reconstrucción del fondo literario del filósofo, ha sido llevada a cabo a partir del examen y el cotejo de distintos materiales: desde los volúmenes aún presentes físicamente en la Herzogin Anna-Amalia Bibliothek y en el Goethe-Schiller Archiv de Weimar, hasta la comparación con los catálogos precedentes (editados e inéditos), los recibos de adquisición de libreros y encuadernadores (más de 500), nunca censados hasta ahora.

Por cada ejemplar se proporcionan así: como presentación, las indicaciones bibliográficas; la eventual presencia en catálogos precedentes (Steiner 1896; Elisabeth Nietzsche, 1900; Oehler, 1942; *Bibliothek der deutschen Klassik*, 1955) con la indicación de las páginas; la presencia de eventuales recibos libreros relacionados con el ejemplar; informaciones sobre la encuadernación; eventuales observaciones del catálogo manuscrito de Rudolf Steiner o de los mismos editores; la trascripción de eventuales dedicatorias manuscritas; la colocación actual del ejemplar. Pero la novedad más significativa respecto a los catálogos precedentes es el meticuloso registro, por cada ejemplar, de las eventuales huellas de lectura por parte de Nietzsche. Por cada ejemplar que contiene *marginalia* de Nietzsche, se suministra la lista de todas las páginas (aproximadamente 20.000) que presentan subrayados, anotaciones al margen, esquinas dobladas, además de la tipología (signos con o sin significado semántico, si a lápiz o a tinta, si en colores, etc.) de la anotación. Es posible así trazar, aunque sea con un primer vistazo, el mapa de los intereses de Nietzsche: lector ávido y curioso, que deja testimonio en sus libros del diálogo que ha sostenido con sus autores y de las fuentes de donde se ha nutrido gran parte su pensamiento.

### 1.3. LÉXICOS, DICCIONARIOS Y REPERTORIOS DE CITAS

— R. J. Benders & S. Oettermann (eds.), *F. Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*, München/Wien, Carl Hanser, 2000 (en colaboración con H. Reich & S. Spiegel). En el año 2000 aparece por iniciativa de la Stiftung Weimarer Klassik y la editorial Hanser una muy completa y detallada crónica de la vida de Nietzsche de casi 900 páginas. En esta obra se narran año por año numerosos aspectos biográficos del pensador alemán y los autores consiguen hacerlo basándose en citas, cartas, fotos y todo tipo de documentos, de manera que el estudio cuenta con una muy buena fundamentación. Otra de las aportaciones de este reportaje es lo visual que vuelve la vida de Nietzsche. El equipo investigador ha buceado en parte de su legado y sabe transmitir con todo lujo de detalles el aspecto museístico de la recepción del filósofo. La obra se cierra con un útil listado, ordenado cronológicamente, de las publicaciones de Nietzsche en vida y de los lugares donde estuvo. Esta narración de la vida de Nietzsche se ha configurado según estos ocho apartados que quedan reflejados de este modo en su índice: 1. Casa pastoral de Röcken. 2. La casa doméstica de Naumburg. 3. Alumno de Pforta. 4. Estudiante en Bonn. 5. Filólogo en Leipzig. 6. Profesor en Basilea. 7. Filósofo apátrida. 8. En la locura.

— H. Ottmann (ed.), *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar, Metzler, 2000. En el año 2000 la editorial Metzler publica su *Guía Nietzsche* poniendo así a disposición del investigador un instrumento de trabajo ciertamente completo por cuanto está referido, como indica su subtítulo, tanto a la vida, como a la obra y las influencias que recibió y que suscitó el pensador alemán. La primera parte está dedicada a aspectos biográficos e incluye referencias a los amigos de Nietzsche, las mujeres de su vida, su biblioteca y la irrupción y el desarrollo de su enfermedad. La segunda parte presenta una sistemática de tipo filológico y filosófico de todas las obras publicadas de Nietzsche, junto con el *Nachlass*, poemas, escritos filológicos y también la correspondencia. En esta segunda parte destaca el pequeño diccionario que aparece en el apartado III. «Conceptos, teorías y metáforas», y que ofrece al investigador una primera orientación sobre el significado de términos tales como *Antisemitismus* o *Züchtung* (crianza), el último concepto analizado. En cuanto al tercer ámbito, es decir, el de las influencias, se examinan las lecturas y las fuentes del pensamiento de Nietzsche desde la Antigüedad hasta la filosofía y la teología del siglo XIX, pasando por el cristianismo, los clásicos alemanes y el Romanticismo, el idealismo alemán, el utilitarismo inglés o la Ilustración y el Moralismo franceses. También se analizan las influencias que Nietzsche recibió de disciplinas como las ciencias naturales, la psicología, el arte, la política o la filosofía del lenguaje. No obstante, esta parte no se limita a exponer las fuentes del pensamiento nietzscheano, sino que en el capítulo final se muestran aspectos relevantes de la historia de la recepción de la obra de Nietzsche y del efecto que ésta tuvo en campos como la filosofía antigua, la arquitectura, la literatura en lengua alemana y extranjera, el cine, la música, el arte, la pedagogía, la filosofía, la política, la psicología, la sociología y la teología, y en países como Francia, Italia, Rusia, Suiza y Escandinavia. Se incluye también una referencia a la historia de las ediciones de la obra de Nietzsche y de sus archivos. Todos estos ar-

tículos están realizados por especialistas como C. Niemeyer, M. C. Fornari, Andreas Urs Sommer, G. Campioni, H. Ottmann, o D.M. Hoffmann. Además, el texto incluye también como complemento útil un pequeño índice que facilita su uso. En suma, el investigador encontrará en esta guía un instrumento de trabajo valioso sobre todo por la variedad tan amplia de aspectos que analiza y la pluralidad de herramientas que integra.

— J. Prossliner (ed.), *Licht wird alles, was ich fasse. Lexikon der Nietzsche-Zitate*, München, Kastell, 2000. También en el año 2000 aparece un léxico de Nietzsche dirigido por J. Prossliner y editado por Kastell, cuya peculiaridad estriba en que es un léxico de citas, es decir, no solo ofrece las referencias a la obra de Nietzsche donde se dilucida un concepto en cuestión, como luego harían otros importantes léxicos, sino que directamente presenta los textos de Nietzsche donde se examina dicho término. Se trata, pues, de un instrumento de trabajo que agiliza el trabajo del investigador dándole una primera aproximación a los textos en lengua alemana, que luego el estudioso podrá contrastar con las diferentes ediciones y traducciones de la obra de Nietzsche. El léxico cuenta con 35.187 conceptos indexados, entre los que se encuentran nombres propios como Wagner, y expresiones o títulos de obras como *El nacimiento de la tragedia* o *Ecce homo*. Por cada concepto se nos ofrece, pues, un compendio de las citas que podemos encontrar en la obra de Nietzsche, cuyas referencias se citan según la KSA. El resultado final es un compendio de 2.309 citas temáticas. La edición contiene un prólogo de W. Ross. Y habría que destacar por su utilidad el papel de los índices de los que dispone el volumen. El índice general, que aparece al principio de la obra, es un índice temático donde los conceptos aparecen categorizados según los temas siguientes: Yo, Nietzsche; hombre, mundo, naturaleza; pueblos y épocas; mundo político y social; mundo anímico-moral; metafísica, idealismo, religión; arte; pensamiento, conocimiento; filosofía; espíritu; vida privada. En el índice final aparecen todos los conceptos de los que se nos ofrecen citas, pero ordenados alfabéticamente, lo que facilita encontrar el lugar exacto donde se los analiza, al margen de la inclusión en una u otra categoría temática del índice general. Cierra la obra un comentario del editor a modo de epílogo.

— P. van Tongeren, G. Schank & H. Siemens (eds.), *Nietzsche-Wörterbuch. Vol. 1: Abreviatur – einfach*, Berlin/New York, Gruyter, 2004[6]. El primer volumen, de los cuatro o cinco proyectados, del *Diccionario-Nietzsche*, apareció en 2004 como resultado de un proyecto de gran interés y envergadura llevado a cabo desde 1998 por el *Nietzsche Research Group*, de la Facultad de filosofía de la Universidad de Nijmegen, Holanda. En este primer volumen se incluyen 67 conceptos del vocabulario de Nietzsche (*Abbreviatur – einfach*) de los 500 que abarcará el diccionario. Con la publicación de este volumen la investigación sobre Nietzsche cuenta con unos de los instrumentos de trabajo más necesarios para comprender su pensamiento, es decir, un diccionario sobre Nietzsche en el que se pueda tener su vocabulario principalmente filosófico explicado en términos histórico-sistemáticos.

6 Presentamos aquí una versión resumida y actualizada de la reseña realizada por Luis E. De Santiago Guervós para *Estudios Nietzsche*, 5 (2005), pp. 193-196

El equipo que ha llevado a cabo esta obra ha hecho la selección de *lemas* teniendo en cuenta una serie de criterios[7]. En primer lugar, se ha atendido a la importancia de la palabra (o grupos de palabras) en el pensamiento de Nietzsche; conjeturas respecto a nuevos significados que Nietzsche dio a palabras específicas en contraste con el trasfondo de su propia época o con la historia anterior de la palabra; el peso dado a una palabra en el curso de la interpretación de Nietzsche; distorsiones posibles de una palabra, o bien a través de la vulgarización y «esloganización» de la misma, o bien a través de la interpretación interesada de su filosofía en los años 1933-1945, o a través de factores adicionales que podían impedir una comprensión más precisa del texto para los lectores actuales.

Los autores del *Diccionario* tomaron como punto de partida el cd-rom de la edición de Colli y Montinari, *Kritische Studienausgabe* y *Kritische Gesamtausgabe der Werke*, disponible desde 1995. Y también la edición de ambos autores de las cartas, la *Kritische Studienausgabe sämtlicher Briefe* y la *Kritische Gesamtausgabe Briefe*. El número de palabras de las cartas fue seleccionado e integrado sobre la base de la lectura de las mismas. De esta forma, a la hora de describir una palabra utilizaron las instancias de su uso principalmente en KSA. Partiendo de todo ello los investigadores elaboraron un esquema para cada una de las entradas en el que figuran los siguientes datos[8]:

En primer lugar, para cada *lema*, se informa de las veces que aparece y, cuando procede, se incluyen las variantes ortográficas y sinónimos. En segundo lugar, se establece un sumario en relación a los resultados más significativos del semema. En tercer lugar, se establecen los diferentes significados, connotaciones y variantes dependiendo de los contextos en los que aparece el término. En cuarto lugar, se ofrece un boceto de la historia de la palabra y del concepto en términos de teoría lingüística y literaria, así como el modo en el que Nietzsche lo usa. En este sentido, es importante tener en cuenta la relación entre Nietzsche y sus contemporáneos en lo que se refiere al uso del lenguaje. En quinto lugar, se estudia el contexto filosófico e histórico en sentido amplio (biográfico, histórico, artístico y político), de tal manera que pueda contribuir a la descripción de la historia conceptual del *lema*. Con la ayuda de esta información los diferentes significados de un término y los contextos en los que aparece pueden ser referidos a un marco interpretativo. En esta sección se alude a la investigación sobre Nietzsche, especialmente a las publicaciones de *Nietzsche-Studien* y a la colección *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*.

Desde octubre de 2011 hay una versión en formato electrónico de este primer volumen del diccionario disponible en la página web de la editorial Gruyter. En cuanto a los volúmenes segundo y tercero del diccionario, en la página web del proyecto *Nietzsche-Wörterbuch* se anuncia su aparición para los próximos años, aunque para acelerar el proceso, y tal y como los editores indican, el nuevo material se irá publicando en forma de artículos individuales que estarán disponibles *on line* a través del nuevo portal Nietzsche desarrollado por Gruyter.

---

Para un comentario detallado del método y los principios de trabajo véase la sección respectiva de la noticia titulada «Nuevo diccionario Nietzsche» que los propios autores, G. Schank, P. van Tongeren y H. Siemens prepararon para *Estudios Nietzsche*, 3 (2003), pp. 207-213, especialmente, pp. 209-210.

[8] *Ibid.*, pp. 210-212.

H. Reich, *Nietzsche-Zeitgenossenlexikon. Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche*, Basel, Schwabe, 2004[9]. La publicación en 2004 del léxico de contemporáneos de Nietzsche por H. Reich cubría una importante laguna en la investigación biográfica sobre Nietzsche. En este libro de 248 páginas podemos encontrar referencias sobre todo a aquellos hombres y mujeres que tuvieron algún tipo de incidencia en la vida del filósofo alemán; parientes, antepasados, amigos y enemigos, admiradores y críticos, compañeros de escuela, amigos de estudios, mujeres, periodistas, médicos, escritores, músicos, filósofos, científicos, y todos aquellos personajes que son citados alguna vez en sus escritos. En total la obra cuenta con casi mil registros, en los que se señalan minuciosamente elementos biográficos interesantes de cada uno de los nombres catalogados. También se incluye el árbol genealógico de la familia Nietzsche con detalles hasta ahora desconocidos. El libro consta también de 57 imágenes en blanco y negro.

— C. Niemeyer (ed.), *Nietzsche-Lexicon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. Desde 2009 los investigadores del pensamiento nietzscheano cuentan con uno de los primeros diccionarios de Nietzsche que, de modo completo, refleja los aspectos más relevantes de su obra, atendiendo a los conceptos fundamentales de su pensamiento y las influencias recibidas y producidas por el propio Nietzsche. El diccionario, a cargo de C. Niemeyer, se ha elaborado en base a una lectura profunda de las fuentes, de la literatura secundaria más relevante sobre los diversos temas abordados y del uso de otros instrumentos de trabajo como la *Weimarer Nietzsche-Bibliographie*, con entrada en el propio diccionario. El trabajo previo de otros diccionarios y léxicos, principalmente el *Nietzsche-Wörterbuch* y el *Nietzsche-Zeitgenossenlexikon*, han servido de ayuda, como el propio editor reconoce en el prólogo, para preparar la lista de los *lemmata* y seleccionar a los autores.

Con todo ello este diccionario ofrece al investigador una orientación sobre los aspectos más importantes relativos a la vida, obra e influencia de y sobre Nietzsche tanto en la forma de entradas o voces sinópticas (por ejemplo: «Antigüedad»), como de rúbricas al modo de Obras/temas (*Crepúsculo de los ídolos* o «cuerpo»), expresiones representativas («Dios ha muerto»), Personas/fuente («Emerson»), coetáneos («Ritschl, Friedrich Wilhelm») o sobre las que Nietzsche tuvo una gran repercusión («Mann, Thomas»), lugares («Sils-Maria») e incluso ediciones e instrumentos de trabajo («Colli Montinari edición», «Nietzsche-Archiv»). Todo ello resulta en 421 entradas realizadas por casi 150 especialistas de más de 20 países distintos. Habría que destacar también la buena bibliografía final y, sobre todo, la información tan completa que brinda al no favorecer ni eludir ningún campo de investigación. Para los lectores de lengua española existe una edición castellana a cargo de Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

C. Denat & P. Wotling (eds.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Editions Ellipses, 2013. Tras el trabajo preparatorio que representó *Le vocabulaire de*

[9] Presentamos aquí un resumen actualizado de la reseña realizada por Luis E. De Santiago Guervós para *Estudios Nietzsche*, 4 (2004), p. 223.

*Nietzsche*[10], C. Denat y P. Wotling nos presentan el *Dictionnaire Nietzsche*, cuyo mayor logro es ofrecernos, a partir de una rigurosa reflexión sobre el problema del lenguaje en Nietzsche, una definición clara y concisa de los principales conceptos de su filosofía[11]. De este modo, apoyándose en los tres rasgos esenciales que constituyen la peculiaridad del léxico nietzscheano (originalidad en el uso de conceptos tradicionales, la creación de fórmulas y neologismos y la utilización de signos que matizan el significado de los términos), los autores logran precisar el sentido de las nociones fundamentales de su pensamiento, desde «afecto» (*Affect*), el primero de los términos definidos, hasta «voluntad de poder» (*Volonté de puissance*). Y lo hacen situando los conceptos en el seno de las problemáticas nuevas abiertas por la filosofía nietzscheana (interpretación, genealogía, etc.); articulando los diferentes contextos y perspectivas en función de los cuales se desarrolla progresivamente el análisis de una noción; y, por último y no menos importante, detectando el significado de los términos no de manera aislada, sino siempre poniendo en relación unos conceptos con otros, pues el sentido —tal y como explican los editores— solo se deriva a partir de la lógica de la multiplicidad y de la interrelación que implica la escritura nietzscheana[12]. En este sentido, hay que destacar por su importante función el índice final donde se relacionan los términos definidos en el diccionario, que son fácilmente identificables a través de un signo (*), con otros conceptos del pensamiento nietzscheano con los que aquellos tienen una especial vinculación. Así, por ejemplo, *Amour*: *égoïsme**; o *Antéchrist*: *Nihilisme**. En suma, este diccionario es un instrumento de trabajo valioso para todos aquellos que se acercan al pensamiento nietzscheano sin tener claro su lenguaje y que podrán a partir de ahora contar con una descripción y articulación del significado de sus principales conceptos.

— D. Burnham, *The Nietzsche Dictionary*, London/New York, Bloomsbury, 2014. Uno de los últimos diccionarios sobre Nietzsche publicados en lengua inglesa es el realizado por D. Burnham para la editorial Bloomsbury. La principal característica de esta obra es la brevedad y la síntesis con la que define las nociones fundamentales del pensamiento nietzscheano. De este modo, el autor logra en algo más de 300 páginas trazar los lineamentos básicos de la filosofía de Nietzsche refiriéndose para ello a conceptos tales como «espíritu libre», nombres propios («Spinoza», «Rée»), corrientes o escuelas filosóficas («Estoicismo», «Romanticismo») y obras de Nietzsche (*El caso Wagner*). Tal y como el propio autor señala en la introducción, es muy importante seguir las referencias cruzadas que aparecen en cada término para hacerse un retrato más completo del lenguaje nietzscheano. No obstante, no hay apenas ninguna referencia a los lugares significativos que Nietzsche visitó o que mencionó en su obra, y hay pocas referencias también a las corrientes o los autores sobre los que Nietzsche influyó (salvo alguna entrada aislada como la de «Marx y el marxismo»). En cambio, se recogen con algo más de exhaustividad los autores sobre los que Nietzsche escri-

[10] Cfr. P. Wotling, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.

[11] Véase, en este sentido, el muy recomendable prólogo de los editores, C. Denat y P. Wotling, *op. cit.*, pp. 7-21.

[12] *Ibid.*, p. 19.

bió o que pudieron tener algún influjo en sus ideas. Así pues, se trata de un diccionario muy sintético y conciso, pero precisamente por ello es un buen instrumento de trabajo para introducirse en la filosofía de Nietzsche y empezar a conocer su vocabulario. El diccionario cuenta, además, con una breve reseña de la vida de Nietzsche, una pequeña bibliografía sobre algunas guías de reciente aparición y un índice de conceptos general que permite localizar más rápidamente los lugares donde se analiza un determinado concepto.

### 1.4. Comentarios sistemáticos a las obras

W. H. Schaberg, *The Nietzsche Canon. A publication history and bibliography*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995. En 1995 W. Schaberg publicaba el denominado *Canon Nietzsche*, es decir, una historia en cierto modo genealógica de todos los escritos que Nietzsche preparó para ser publicados, y que describe cómo fueron ideados, cuándo, cómo y por quiénes fueron editados, y qué fortuna tuvieron en el mercado. La relación entre Nietzsche y sus editores, así como la influencia de su hermana Elisabeth también se documenta en estas páginas. En ellas el autor no solo presenta, con una abundancia de fuentes, los avatares editoriales de cada libro por separado, sino que también ofrece un contexto para la obra de Nietzsche, de modo que —tal y como se indica en el prólogo— el orden natural de las publicaciones, los efectos de sus escasas ventas, así como el hombre que los escribió pueden apreciarse y conocerse mejor. La segunda parte de la obra cuenta con una amplia bibliografía anotada del canon Nietzsche, que sirve de guía sintética y útil para viajar por esta historia editorial de su obra. Dicha bibliografía está dividida en dos bloques cuya línea divisoria viene dada por la enfermedad mental del filósofo alemán. Las entradas 1-56 presentan los escritos y composiciones que Nietzsche publicó antes de la enfermedad (desde *Teognis de Mégara* al *Crespúsculo de los ídolos*); los registros 57-61 incluyen aquellos libros que Nietzsche preparó para ser editados, pero que fueron publicados después de perder la salud en 1889 (desde *Nietzsche contra Wagner* a *Ecce homo.* Se cierra con una breve referencia al *Nachlass – La Voluntad de Poder*, que no forma parte del canon puesto que, como el propio autor indica, Nietzsche nunca preparó un manuscrito de imprenta de esta obra, aunque fuese publicada después). Esta lista de 61 títulos constituye el *Canon Nietzsche* completo. De cada uno de estos libros, el autor nos ofrece una descripción de la portada, la fecha de publicación, el número de copias que se imprimieron y un informe de ventas.

— *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werke*, editado por la Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin, Gruyter, 2012[13]. La editorial Walter de Gruyter y la Heidelberger Akademie der Wissenschaften publican desde 2012 el primer comentario crítico e histórico de la obra de Nietzsche. Aunque Nietzsche es uno de los más influyentes pensadores de la edad moderna, hasta ese momento no se había publicado ningún comentario general de su obra

[13] Presentamos aquí una versión resumida y actualizada de la reseña realizada por Luis E De Santiago Guervós para *Estudios Nietzsche*, 13 (2013), pp. 205-207.

que contemplase todo el espectro de contextos filosóficos, históricos y literarios de la misma. De ahí que la pretensión de los editores fuese poner de relieve dichos presupuestos y contextos, como por ejemplo, explicitar la filología clásica a la que Nietzsche recurre constantemente, o poner de manifiesto la influencia de las corrientes positivistas, utilitaristas e historicistas del siglo XIX o de sus referentes más inmediatos, como Schopenhauer, Wagner o Darwin, sin olvidar los resultados de la ciencia natural, de la medicina y la psicología de su tiempo, a través de los cuales Nietzsche trató de fundamentar sus ideas filosóficas. Asimismo en estos comentarios también se busca seguir el hilo de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) de sus textos en la posteridad. Baste recordar los nombres de Thomas Mann, Robert Musil, Sigmund Freud y Martin Heidegger, así como la influencia de Nietzsche en la vida intelectual francesa, desde Andrè Gide hasta Jacques Derrida. También se debe tener en cuenta la posición clave que tiene la filosofía de Nietzsche en la crítica moderna de la cultura. Este comentario sobre las obras de Nietzsche es, pues, una ayuda significativa para la investigación sobre su obra.

El Nietzsche-Kommentar no es explícitamente exegético[14]. Cada volumen consta de un *Überblickskommentar* y un *Stellenkommentar*, es decir, en un primer momento se hace una valoración general del escrito, en la que se explica su origen, su estructura, y en un segundo momento se analiza el valor de algunos lugares ofreciendo una visión de su *Wirkungsgeschichte* y algunas de las expresiones y proposiciones más significativas. Para todos los escritos se utilizará la misma división. El *Stellenkommentar* está lematizado y comienza con la indicación de la página y la línea que corresponde a la KSA, de la que se sigue el texto en cursiva citado y luego comentado. La contextualización, según los editores, se lleva a cabo en tres niveles: primero, dentro de la obra comentada para mostrar cómo determinadas afirmaciones e ideas se contextualizan con aquellas de otros lugares de la misma obra, por ejemplo, si cambian o no dentro de la obra; segundo, se expande el horizonte sobre la obra total de Nietzsche, primero sobre las obras más próximas y las notas postumas de la época, luego sobre los escritos tempranos y tardíos; tercero, se requiere una contextualización histórica que vaya más allá de la propia obra de Nietzsche.

Los comentarios se hacen sobre la obra publicada del mismo Nietzsche o de aquellas obras listas para la publicación, que se incluyen en KSA. Se eliminan los escritos filológicos del joven Nietzsche, así como los escritos postumos de los años 1870-1873 con excepción de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Los dos primeros volúmenes publicados recogen los comienzos filosóficos de Nietzsche, entre los años 1870 y 1876 bajo el influjo de Schopenhauer y Richard Wagner. Barbara Neymeyer, junto a Jochen Schmidt y Andreas Urs Sommer, son los responsables de este comentario. Se trata de los escritos en los que se configura el perfil intelectual de Nietzsche. El sexto tomo, a cargo de Andreas Urs Sommer, se concentra en la obra tardía de Nietzsche. Los volúmenes de los comentarios se han dividido cronológicamente en seis tomos, tomando como referencia la KSA que se utiliza como texto estándar. El proyecto de la presente edición tiene previsto terminar la publicación de los seis tomos de que consta el comentario en el año 2023, a los que se le añadirá un séptimo

[14] Para una información más detallada véase la introducción al *Kommentar zu Nietzsches* Die Geburt der Tragödie. Berlin/Boston, Gruyter, 2012, pp. VII-X.

volumen de índices de materias y conceptos. El plan de los *Nietzsche-Kommentar* es éste:

Vol. 1/1: *El nacimiento de la tragedia* (publicado en octubre de 2012)
Vol. 1/2: *Consideraciones intempestivas I-IV* (previsto para mayo de 2017)
Vol. 1/3: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (publicado en mayo de 2016)
Vol. 2: *Humano, demasiado humano I y II*
Vol. 3/1: *Aurora, Idilios de Mesina* (publicado en julio de 2015)
Vol. 3/2: *Gaya ciencia*
Vol.4: *Así habló Zaratustra*
Vol. 5: *Más allá del bien y del mal, Genealogía de la moral*
Vol. 6/1: *El caso Wagner, Crepúsculo de los ídolos* (publicado en octubre de 2012)
Vol. 6/2: *El anticristo, Ecce homo, Ditirambos de Dioniso, Nietzsche contra Wagner* (publicado en abril de 2013)

### 1.5. Repertorios bibliográficos

– *Weimarer Nietzsche-Bibliographie*[15] (WNB). Desde su aparición en el año 2000 constituye un instrumento verdaderamente importante para la investigación internacional sobre Nietzsche y, por lo mismo, para el conjunto de la ciencias humanas. La WNB se presenta en dos formatos: impreso y *on line*. En su formato impreso, la Nietzsche-Bibliographie de Weimar comprende la literatura primaria (vol. I) y la literatura secundaria (vol. II-V) desde 1867, año de la primera publicación de Nietzsche, hasta el año 1998[16]. Se trata de un poderoso *corpus* que en cinco tomos, por encima de las 3.100 páginas, informa bibliográficamente de todos los aspectos de la vida, obra e influencia de Nietzsche. La WNB anota en 18.465 números correlativos cerca de 30.000 documentos literarios de y sobre Nietzsche, contando incluso sus ediciones, reimpresiones y recensiones pertinentes. Actualmente la WNB puede consultarse a través de Internet en el siguiente enlace: http://ora-web.swkk.de/swk-db/niebiblio/

Es importante señalar que la información bibliográfica disponible en esta versión *on line* de la WNB no se limita al año 1998, sino que está actualizada. La Herzogin Anna Amalia Bibliothek continuó el trabajo con el material bibliográfico a partir de 1998 por este medio, es decir, a través de esta base de datos *on line*.

La Bibliografía de Nietzsche sigue en sus rasgos esenciales un concepto de bibliografía personal aplicado durante muchos años en la Biblioteca de Weimar, que está ya acreditado y que se sigue desarrollando, el cual se basa en una clasificación sistemáticamente profunda de la literatura. Los principios más importantes para la clasificación de documentos bibliográficos en la Nietzsche-Biblio-

---

Presentamos aquí una versión resumida y actualizada de dos reseñas muy completas sobre «la conclusión del proyecto de la Weimarer Nietzsche Bibliographie (1867-1998) de la Herzogin Anna Amalia Bibliothek de Weimar», realizadas por Luis E. De Santiago Guervós para *Estudios Nietzsche* 1 (2001), pp. 209-213 y 2 (2002), pp. 249-257.

[16] Cfr. *Weimarer Nietzsche-Bibliographie*, vol. I-V, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2000-2002.

graphie se pueden enumerar aquí brevemente: *a*) Según el *principio de integridad*, tiene en cuenta la literatura primaria y secundaria sin elección subjetiva o limitación en las formas o campos determinados de publicación, por ejemplo, sin limitarse a la literatura estricta de investigación. *b*) Tiene en cuenta *todas las formas esenciales de publicación*: en el ámbito de la literatura primaria, ediciones de obras y ediciones de una obra, piezas de música, obras con soporte de datos y de notas musicales; en el campo de la literatura secundaria, desde publicaciones bibliográficas independientes hasta publicaciones no dependientes en un conjunto de volúmenes, revistas y anuarios; también se tienen en cuenta las recensiones, pues son una parte significativa de las discusiones intelectuales sobre Nietzsche. *c*) Tiene en cuenta las traducciones de la obra y cartas de Nietzsche, como también publicaciones sobre la vida, obra e influencia de Nietzsche en *todos los idiomas*. *d*) El registro de los títulos fue organizado, sistematizado y se llevó a cabo según el *principio de la autopsia bibliográfica*; solo se admitieron excepciones en aquellos casos en que se trataba de fuentes fidedignas y no se podían conseguir los títulos; estos títulos fueron sin embargo catalogados. e) El registro de los títulos, que se guiaba en su *forma* según los estándares internacionales del ISBD (*International Standard Bibliographic Description*) y de la RAK-WB (reglas para la catalogación alfabética en bibliotecas científicas), dan *descripciones bibliográficas desarrolladas*. *f*) El material del título *ordenado sistemáticamente*, en caso de necesidad, se completa con el *contenido bibliográfico* y con *anotaciones*, así como con tres registros (registro de personas, materias y títulos de obras).

El núcleo de la bibliografía es su sistematización, el fundamento de la investigación material y del orden de los documentos bibliográficos. Con su ayuda se hace posible esencialmente un acceso mas rapido y diferenciado a las informaciones bibliográficas deseadas. Por eso se puso especial atención en ella durante la elaboración del proyecto. La sistematización está dividida en dos partes: literatura primaria y secundaria.

En cuanto a la literatura primaria, tal y como se articula en el primer volumen, se incluyen las colecciones de obras, ediciones de los escritos particulares, de la obra musical y de las cartas. Se ha reservado un grupo propio a la publicación de los *Fragmentos Postumos*. En otro grupo se documenta la historia de la traducción de la obra nietzscheana. Aquí se sigue un orden alfabético por lenguas, en cada una de sus obras registradas. Y se reflejan las traducciones que se han realizado en 42 idiomas. La literatura secundaria se divide en dos grandes campos: el primer campo es el de la literatura que se ocupa de la vida y obra de Nietzsche. En el segundo campo se incluye la literatura que tiene como objeto la *Wirkungsgechichte* del filósofo, es decir, la incidencia de la obra de Nietzsche en la historia. En el primero de estos dos campos se distinguen cuatro grandes grupos: el primer grupo se refiere a la literatura general e introductoria; el segundo a la literatura sobre la biografía de Nietzsche, a su familia y a los contemporáneos con los que tuvo algún contacto; el tercer grupo comprende la literatura que se ocupa del pensamiento de Nietzsche, y finalmente su relación con otros pensadores.

El equipo de investigación trabajó según el principio de la autopsia. Se planificó la bibliografía sistemáticamente en tres registros: personas, temas y obras. *Personenregister*: se refiere al autor, traductor, editor, etc. También se incluyen las personas con las que tuvo algún trato. *Sachregister*: incluye una lista de palabras

clave dinámica que comprende los conceptos principales de la filosofía nietzscheana, pero también los relativos a su vida e influencia. *Werkregister:* diferencia entre referencias primarias (edición de los textos de Nietzsche) y secundarias (literatura sobre obras concretas de Nietzsche). La base de datos que puede consultarse en internet ofrece también a los investigadores estas tres funciones distintas de búsqueda, a fin de afinar lo más posible aquello que se quiere encontrar. De esta manera, responde a las exigencias modernas de disponibilidad y accesibilidad de datos bibliográficos.

Hay que destacar por la utilidad que supone para el investigador el alto grado de integración y de exhaustividad logrado en la clasificación de la literatura relevante y en la minuciosidad de las descripciones bibliográficas. La WNB amplia sistemáticamente los diversos suplementos bibliográficos habidos hasta ahora y los reúne bajo un mismo techo, de manera que abre a los científicos interesados el camino a la literatura relevante de un modo verdaderamente eficaz. He aquí las características de la división sistemática de la *Weimarer Nietzsche-Bibliographie*, vol. I-V, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2000-2002:

Band 1

1. *Primärliteratur*
   - 1.1. Werksammlungen
   - 1.2. Einzelschriften
   - 1.3. Musikalisches Werk
   - 1.4. Briefe, Briefwechsel
   - 1.5. Werke auf Datenträgern und Tonträgern
   - 1.6. Übersetzungen [Sprachen als Zwischenüberschriften, Feingliederung analog 1.1. bis 1.5.]

Band 2

2. *Sekundärliteratur*
   - 2.1. Allgemeine Grundlagen und Hilfsmittel (Bibliographien, Literaturberichte, Handbücher, Sammelbände, Jahrbücher, Zeitschriften u. Zeitschriftensonderhefte, Ausstellungskataloge)
   - 2.2. Leben und Werk im allgemeinen (Gesamtdarstellungen, Einführungen, Würdigungen, Gelegenheits- und Gedenkreden und -schriften
   - 2.3. Biographische Einzelheiten (Vorfahren, Familie, Nietzsches Persönlichkeit, einzelne Lebensabschnitte und örtliche Beziehungen, Beziehungen zu Zeitgenossen)

Band 3 (Sekundärliteratur Fortsetzung)

   - 2.4. Nietzsches geistige und geschichtlich-kulturelle Lebensbeziehungen, sein Denken und Schaffen
     - 2.4.1. Nietzsche als Philosoph (Gesamtdeutungen, Quellen u. Beziehungen zu anderen Philosophien, einzelne Fragen, Probleme und Problemkreise)
     - 2.4.2. Nietzsches Verhältnis zur Theologie und zu den Religionen. Nietzsche als Religionskritiker
     - 2.4.3. Nietzsche als klassischer Philologe. Seine Basler Professur
     - 2.4.4. Nietzsches Verhältnis zu Geschichte, Politik, politischen und sozialen Strömungen sowie zum Zeitgeschehen
     - 2.4.5. Nietzsche als Dichter. Nietzsches Verhältnis zur Literatur
     - 2.4.6. Nietzsches Verhältnis zu den bildenden Künsten

2.4.7. Nietzsche als Musiker und Komponist. Nietzsches Verhältnis zur Musik
2.4.8. Nietzsches Verhältnis zu den Wissenschaften
2.4.9. Nietzsche und das Buchwesen (Nietzsches Bibliothek. Verhältnis zum Bibliothekswesen, Nietzsche als Bibliotheksbenutzer)

Band 4 (Sekundärliteratur Fortsetzung)
2.5. Zu Nietzsches philosophisch-literarischem Werk insgesamt (Allgemeines, Sprache und Stil, Nachlaß, Epistolographie, Druck- u. Verlagsgeschichte, Editiongeschichte, Übersetzungsgeschichte)
2.6. Zu einzelnen Werken [Titel der einzelnen Werke in alphabet. Folge als Zwischenüberschriften]

Band 5 (Sekundärliteratur Fortsetzung)
2.7. Wirkungs- und Forschungsgeschichte (Allgemeines)
2.7.2. Nietzsches Wirkungen in Deutschland und im deutschsprachigen Raum (Nietzsches Wirkungen auf die deutschsprachige Philosophie, Kultur, Politik und das Zeitgeschehen, Literatur, bildende Kunst, Musik, Wissenschaften)
2.7.3. Nietzsches Wirkungen in Frankreich. Die Franzosen und Nietzsche
2.7.4. Nietzsches Wirkungen in Italien. Die Italiener und Nietzsche
2.7.5. Nietzsches Wirkungen in Großbritannien. Die Briten und Nietzsche
2.7.6. Nietzsches Wirkungen in Nordamerika. Die Nordamerikaner und Nietzsche
2.7.7. Nietzsches Wirkungen in Rußland. Die Russen und Nietzsche
2.7.8. Nietzsches Wirkungen in anderen Ländern, Regionen und Sprachräumen
2.7.9. Forschungs- und Erschließungsgeschichte zu Nietzsches Leben und Werk
2.7.10. Archive, Museen, Memorialstätten und Institutionen (Nietzsche-Gesellschaften). Jubiläen und Feiern. Nietzsche-Kult
2.7.11. Literarische und künstlerische Behandlung von Nietzsches Persönlichkeit und Werk (Nietzsche in der Dichtung, Nietzsche in der bildenden Kunst und im Film, Nietzsche in der Musik).

### 1.6. Otros instrumentos: Estudios bibliográficos y guías de lectura

R. F. Krummel *Nietzsche und der deutsche Geist*, Berlin/New York, Gruyter, vol. I-IV, 1974-2006 (en colaboración con E. Krummel). Se trata de una bibliografía ordenada cronológicamente que presenta prácticamente la totalidad de las publicaciones y declaraciones relativas a Nietzsche en el contexto cultural alemán durante el periodo comprendido entre los años 1867 y 1945. Esta rigurosa bibliografía sobre la historia de la recepción de la obra de Nietzsche en Alemania registra alrededor de 5.700 documentos de todo tipo (monografías, artículos académicos y periodísticos, recensiones, cartas, etc.), acompañados de un *abstract* y un comentario útil sobre las posiciones que han sido objeto de debate, las relaciones entre los textos o los argumentos principales esgrimidos. Con ello

Krummel nos ofrece un análisis muy pormenorizado y completo del clima espiritual de la época y de cómo ésta recibió la obra del filósofo alemán, en esta bibliografía considerada un clásico de referencia en la investigación sobre la difusión del pensamiento nietzscheano. La obra consta de cuatro volúmenes. El primero, publicado en 1974, presenta un informe bibliográfico sobre la recepción de la obra de Nietzsche hasta el año de su muerte (1867-1900); el segundo, publicado en 1983, amplía la investigación hasta el final de la Primera Guerra Mundial (1901-1918). El tercer volumen, que apareció en 1998, cubre el período que termina con el final de la Segunda Guerra Mundial (1919-1945). El cuarto y último volumen, de 2006, es un complemento de los anteriores que incluye ciertas correcciones y ampliaciones, así como un índice general muy completo.

— S. E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1992. Este estudio, cuya documentación la proporciona el trabajo citado de Krummel, lleva a cabo una crónica completa del impacto cultural y político de Nietzsche sobre la sensibilidad alemana del siglo XX e incluye una reflexión acerca de la naturaleza de dicho impacto en relación con las particularidades del texto y el pensamiento nietzscheano. Como resultado Aschheim reconstruye la historia cultural de la Alemania del pasado siglo desde una perspectiva particularmente reveladora, que no prioriza un solo aspecto, ya que, como el propio estudio muestra, la herencia nietzscheana fue múltiple, abierta y transversal, y su penetración en distintos escenarios políticos y culturales invita a hablar no de uno, sino de muchos legados diferentes. Así pues, este estudio, recomendable para el investigador interesado en la historia de la recepción de la obra de Nietzsche, ayuda a entender las múltiples herencias que dicha obra suscitó de acuerdo con las circunstancias cambiantes de la historia alemana, desde el *Reich* guillermino hasta los años noventa del siglo pasado. Para ello Aschheim se concentra en patrones grupales y *clusters* de influencia que se desprenden del análisis de instituciones, movimientos o grupos sociales, mientras que las actitudes y relaciones individuales con respecto a la obra de Nietzsche solo son estudiadas en la medida en la que ilustran o ejemplifican una dimensión más general y paradigmática del legado de Nietzsche. Incluye un epílogo final sobre Nietzsche y el nazismo con reflexiones metodológicas e históricas interesantes. Para una información más detallada véase el índice:

En el campo de la investigación actual sobre la recepción de la obra de Nietzsche también merece ser citada por su utilidad la obra de Niemeyer, Ch., *Nietzsche: Werk und Wirkung eines freien Geistes*, Darmstadt, Lambert Schneider, 2013. Junto a la *Guía Nietzsche* de la editorial Metzler, ya presentada en secciones anteriores, incluimos a continuación una breve reseña de otras guías que también son útiles.

— M. Ferraris (ed.), *Guida a Nietzsche. Etica, politica, filologia, musica, teoria dell'interpretazione, ontologia.* Roma/Bari, Laterza, 1999. Estructurada en siete capítulos que representan tres niveles de investigación (la imagen tradicional de Nietzsche, los problemas de pertinencia de la disciplina y el examen crítico), esta guía publicada en Laterza en 1999, con una segunda edición en 2004, pretende dar cuenta de los temas ya consagrados en el estudio de la figura y el pensamiento de Nietzsche pero desde los resultados de la investigación actual. El capítulo primero está dedicado a la vida, la obra y la fortuna de Nietzsche, sobre todo en la Alemania de los años treinta, y trata de ofrecer al lector un criterio para situar esa imagen del filósofo recibida. El capítulo segundo, también de M. Ferraris, se centra en la cuestión ética y política, y encuentra una especie de nueva religión en las indicaciones de carácter moral de Nietzsche marcadas por una cierta propensión hacia el futuro. G. Ugolini firma el tercer capítulo cuyo propósito es analizar el significado y el valor de las contribuciones filológicas de Nietzsche. El cuarto capítulo, elaborado por A. Arbo, se adentra en el terreno de la estética nietzscheana, referida sobre todo a la música, ofreciéndonos una base teórica para comprender las razones del acuerdo y de la ruptura posterior con Wagner. Los tres últimos capítulos pertenecen al tercer nivel de lectura, es decir, a la aproximación crítica. El quinto, preparado por T. Griffero, se centra en la teoría del conocimiento nietzscheana como interpretación. Y los dos últimos, a cargo del editor, vuelven a la época de oro de la investigación nietzscheana, desde los años treinta de Heidegger hasta la década de los sesenta de Deleuze, y su objetivo principal es contrastar la idea de acuerdo con la cual Nietzsche es un crítico de la ciencia y un adversario del positivismo. El último capítulo, que firman conjuntamente M. Ferraris y P. Kobau, realiza un análisis de los textos de Nietzsche para aproximarse críticamente a todo aquello que se ha denominado aproblemáticamente *falsificación* de su obra y pensamiento. El volumen se cierra con una útil cronología de la vida y la obra de Nietzsche.

J. Conill Sancho & D. Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014. Preparada por especialistas internacionales de reconocido prestigio en la investigación actual sobre Nietzsche, esta guía de reciente aparición se presenta como un estimable instrumento de orientación para la lectura de la obra de Nietzsche, especialmente conveniente dadas las particularidades de su pensamiento. En este sentido, una de las principales virtudes de la guía reside en ofrecer el panorama de los conceptos y temas vertebrales del pensamiento nietzscheano a modo de elementos articuladores que estructuran la multiplicidad de referencias y desarrollos dispersos en la obra de Nietzsche. Además de exponer las diversas interpretaciones surgidas en la investigación más reciente sobre dichos temas, todos los trabajos contenidos en la guía subrayan la novedad radical que supone el pensamiento nietzscheano en comparación con la mayor parte de las

teorías filosóficas formuladas anteriormente, y desde ahí toman posición frente a la diversidad de las propuestas de interpretación presentadas hasta ahora.

El contenido del libro está distribuido en cuatro partes. La primera se centra en el joven Nietzsche, en su filosofía a partir de *El nacimiento de la tragedia* (Joan Llinares) y de la relación entre el arte y la vida (Luis E. de Santiago). La segunda parte está dedicada a la crítica genealógica de la cultura, la hermenéutica y la filosofía del espíritu libre (Manuel Barrios), la decisiva importancia de la gaya ciencia en la filosofía de Nietzsche (Giuliano Campioni), la tensa confrontación de Nietzsche con el cristianismo (Carlo Gentili) y la hermenéutica transcultural de las religiones (Johann Figl). La tercera parte aborda los grandes temas de la filosofía nietzscheana de madurez: la voluntad de poder (Patrick Wotling), el eterno retorno (Paolo D'Iorio), el *Übermensch* (Diego Sánchez Meca), el *pathos* de la distancia (Chiara Piazzesi) y la gran política (Jesús Conill). Por último, en la cuarta parte, completan el libro una reflexión sobre la edición crítica digital de la obra de Nietzsche y su correspondencia (Paolo D'Iorio) y otra sobre la recepción de Nietzsche en España a partir de los años setenta del siglo XX (Marco Parmeggiani y Fernando Fava), así como una bibliografía general (Marco Parmeggiani).

En definitiva, esta guía es de gran utilidad para el investigador o lector interesado en el pensamiento nietzscheano por cuanto le coloca en una mejor posición para analizar con más criterios la multiplicidad de visiones e interpretaciones de la obra de Nietzsche, algunas de ellas muy extendidas, a pesar de haber sido muchas veces denunciadas como parciales e inadecuadas.

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ

## 2. LA RECEPCIÓN DE LA OBRA DE NIETZSCHE EN LA HISTORIA DE SUS EDICIONES

### 2.1. DEL COLAPSO DE NIETZSCHE HASTA EL REGRESO DE ELISABETH FÖRSTER-NIETZSCHE (1889-1893)

El 6 enero de 1889, Jacob Burckhardt recibió en su Basilea natal una de las 21 cartas que Friedrich Nietzsche escribió entre el 3 y 5 de enero desde Turín, misivas que han pasado a la historia con el nombre de *Wahnsinnszettel* o «notas de la locura» (CO VI, pp. 371-378). La carta terminaba, sin embargo, con una irónica y en cierto modo lúcida invitación: «Puede hacer de esta carta todo tipo de uso que no me desacredite en la consideración que me tienen los de Basilea» (CO VI, p. 378).

Alarmado por su contenido, el pensador suizo buscó urgentemente a Franz Overbeck, amigo en común de ambos, y le mostró la misiva. Overbeck, que al día siguiente recibiría su propia nota de la locura (CO VI, p. 374), acudió al director de la clínica psiquiátrica de Basilea y este le urgió inmediatamente a partir hacia Turín, donde llegó el 8 de enero por la tarde. Nietzsche se encontraba en un pésimo estado, su colapso psíquico era innegable, y Overbeck no dudó en tomar las riendas de la situación: preparó el traslado de Nietzsche a Basilea para el día siguiente, recogió y puso a salvo todos los materiales que encontró en la habitación

de la pensión turinesa y gestionó con su casero, Davide Fino, el envío postal con todas las pertenencias del filósofo[17]. Finalmente, el día 10 por la mañana, Overbeck y Nietzsche llegaban en tren a Basilea. Tras internarlo en la clínica psiquiátrica «Friedmatt», Overbeck escribió a la madre de Nietzsche aquella misma tarde: llegó el día 13 a Basilea y gestionó el traslado del enfermo a una clínica en Jena, donde permanecería el próximo año y medio. El día 17 por la tarde, guiado por su madre y otros dos acompañantes, un médico y un enfermero, Nietzsche abandonó para siempre la pequeña ciudad suiza.

En cierto modo, este conocido relato de los días que siguieron al *Zusammenbruch* de Nietzsche marcó el inicio de su complejo legado material, el difícil camino de sus distintas ediciones, así como de los numerosos avatares que sufrirá una obra filosófica que, desde el mismo día en que Burckhardt decidió acudir precisamente a Overbeck, tomó un determinado rumbo en el que centraremos nuestra atención a lo largo de las siguientes páginas. Este rumbo estará caracterizado por dos aspectos centrales:

1) Franz Overbeck asumió el control sobre el inmenso legado material que dejaba Nietzsche, y para ello buscó, desde el primer momento, la ayuda y complicidad de Heinrich Köselitz [Peter Gast][18]. En efecto, tanto el teólogo y antiguo colega de la Universidad de Basilea, que ya gestionaba desde 1879 la pensión de Nietzsche, como el compositor y secretario personal del filósofo eran en aquel momento las personas más cercanas a Nietzsche, y no dudaron en asumir la responsabilidad de gestionar el legado de su amigo. Además, a Overbeck y Gast les unía ya una larga relación, primero como profesor y alumno en Basilea, luego cimentada por su amistad en común con Nietzsche. En este sentido, la coordinación y toma de decisiones de estos dos primeros protagonistas involuntarios de la *Rezeptionsgeschichte* nietzscheana deben ser entendidas siempre desde un trasfondo de cordialidad y respeto mutuos, tal y como queda patente en su rico intercambio epistolar *hasta* 1888[19].

2) La madre de Nietzsche confió en ellos la gestión y administración de dicho legado, sobre todo en lo que afectaba a las decisiones estrictamente editoriales y, por tanto, a las relaciones comerciales con el editor Constantin Georg Naumann en Leipzig. Hasta su muerte en abril de 1897, Franziska Nietzsche se dedicó exclusivamente al cuidado de su hijo, concentrándose en las cuestiones médicas[20].

---

[17] Carta de Overbeck a Heinrich Köselitz de 15 de enero de 1889, en F. Overbeck y H. Köselitz [Peter Gast], *Briefwechsel*, D. M. Hoffmann, N. Peter y T. Salfinger (eds.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 200-209, aquí pp. 208 s. La correspondencia entre Overbeck y Köselitz —en lo que sigue, OKB— continúa siendo hoy la fuente más importante para reconstruir la primera fase de la historia del legado nietzscheano, ya que en ella se jugarán prácticamente todas las decisiones en torno a su gestión. Otros epistolarios no menos interesantes son, desde luego, F. Overbeck y E. Rohde, *Briefwechsel*, A. Petzler (ed.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1990, así como las cartas que Overbeck fue recibiendo de la madre de Nietzsche, cfr. E. F. Podach, *Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck*, Viena, Bermann-Fischer, 1937. Por último y más importante, la *Nietzscheforschung* sigue debiéndole mucho a D. M. Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs*, 2 vols., Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1991, cuya valiosa documentación nos acompañará durante todo nuestro estudio.

[18] Cfr. el intenso intercambio epistolar entre el 11 de enero y el 23 de abril de 1889, en OKB, pp. 200-252.

[19] Cfr. OKB, pp. 1-200.

[20] Sobre este punto es muy recomendable el último capítulo de su biografía, cfr. K. Goch, *Franziska Nietzsche. Ein biographisches Porträt*, Fráncfort d.M./Leipzig, Insel, 1994, pp. 281-

Ajena a los problemas asociados con la obra de su hijo, Franziska delegó todas las decisiones «técnicas» en Overbeck, en quien encontró además un importante consejero personal y un interlocutor de confianza para resolver las penosas dificultades del día a día[21].

### 2.1.1. *La administración del legado nietzscheano*

El problema más urgente al que tuvieron que enfrentarse Overbeck y Köselitz durante los primeros años fue la gestión de todas las obras que habían surgido en aquel frenético año 1888, pero cuya impresión o publicación habían quedado interrumpidas por el enmudecimiento inesperado del filósofo. Recordemos que Nietzsche solo vivió, con pleno uso de razón, la publicación de *El caso Wagner*, cuyos primeros ejemplares recibió a mediados de septiembre en Sils-Maria[22], y la de *Crepúsculo de los ídolos*, cuyos ejemplares llegaron sobre finales de noviembre a su residencia de Turín[23]. Por tanto, Overbeck y Köselitz se encontraron con la difícil tarea de evaluar la idoneidad de publicar una serie de escritos de naturaleza muy diversa: *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ditirambos de Dioniso* y *El Anticristo*.

El primer interesado fue naturalmente el editor Naumann. A principios de enero se había visto obligado a paralizar la impresión de una serie de obras cuya publicación ya había pactado con Nietzsche, tal como atestigua la intensa correspondencia que mantuvieron en los últimos meses de 1888[24]. Ahora, a resultas de la inesperada situación legal que se derivaba del enmudecimiento del filósofo, las condiciones contractuales habían cambiado, de modo que el esclarecimiento del futuro de dichas publicaciones se hacía tanto o más necesario. Así, en una carta de 13 de febrero, Naumann le pedía a Overbeck que confirmase su condición de *Zustandsvormund*, figura jurídica que equivaldría a grandes rasgos a la de tutor legal[25]. Ahora bien, mientras que con la impresión de *Nietzsche contra Wagner* el

324. También la correspondencia con su sobrino, Adalbert Oehler, representa un documento imprescindible para reconstruir al detalle los problemas y dificultades del día a día, cfr. *Der entmündigte Philosoph. Briefe von Franziska Nietzsche an Adalbert Oehler aus den Jahren 1889-1897*, U. Gabel/C. H. Jagenberg (eds.), Hürth, Gabel, 1994.

[21] Además de las cartas de Franziska a Overbeck recogidas por Podach (*supra*), disponemos de una interesante selección de las respuestas de Overbeck, donde se reafirma su grado de implicación y comprensión para con los desbordantes problemas de la madre. Cfr. F. Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 8: *Briefe*. Stuttgart, Metzler, 2008, pp. 253, 267 ss., 276-279, 283-286, 291 ss., 350 ss., 357 s.

[22] Carta a Heinrich Köselitz de 16 de septiembre de 1888: «Escribo apoyándome precisamente en el *primer* ejemplar acabado de *El caso Wagner*... Naumann comunica que el reparto público comenzará el 22 de septiembre» (CO VI, p. 263).

[23] Carta a Heinrich Köselitz de 25 de noviembre de 1888: «Querido amigo: ¿Es posible que ya le haya llegado incluso a usted el *Crepúsculo de los ídolos*? A mí me llegaron ayer los primeros ejemplares» (CO VI, p. 302).

[24] Cfr. CO VI, pp. 242 s., 249 ss., 261 s., 264 s., 268 s., 270, 282 ss., 295 s., 300 ss., 304, 307, 310, 312, 316, 333, 336, 342, 344 s., 354, 357, 359, 363, 370 s.

[25] Carta de Naumann a Overbeck de 13 de febrero de 1889, cit. por C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche: Biographie*, vol. III. Múnich/Viena, C. Hanser, 1978, p. 317. Esta petición venía condicionada por el hecho de que, apenas unos días antes, Naumann había impreso, contra las intenciones de Overbeck y Köselitz, 100 ejemplares de *Nietzsche contra Wagner*. Los dos ami-

editor salió en cierto modo victorioso[26], no se puede decir lo mismo de las otras obras.

1) Recordemos que el manuscrito de imprenta (*Druckmanuskript*) de *El Anticristo*, que contenía ya las correcciones a mano del propio Nietzsche, había sido hallado por Overbeck entre los papeles de Turín. El carácter blasfémico y la naturaleza polémica del escrito – pensemos, por ejemplo, en los ataques contra el emperador Guillermo II— no pasaron desapercibidos al teólogo, aunque no es menos cierto que pese a la conmoción causada por su lectura realizó una rigurosa copia en limpio de dicho manuscrito durante el mes de marzo de 1889[27].

A la naturaleza polémica hay que añadirle, en otro nivel de problematización, la compleja relación que este escrito parecía guardar con el gran proyecto que Nietzsche venía anunciando públicamente desde agosto de 1886, esto es, aquella obra en preparación que llevaba el título *La voluntad de poder*[28]. No es el momento de referirnos *in toto* a los numerosos problemas asociados a esta obra espúrea, pero para entender buena parte de las razones que llevaron a renunciar a la publicación de *El Anticristo*, sí que debemos señalar la siguiente consideración previa: gracias a la reconstrucción de Montinari[29], sabemos que la concepción de *El Anticristo* pertenece a la órbita de la *Transvaloración de todos los valores*, emprendida a partir de septiembre de 1888, y que era en realidad una última variación y reorganización del fallido proyecto titulado *La voluntad de poder*; sabemos, asimismo, que *El Anticristo* fue concebido inicialmente como el primero de los cuatro libros que iban a conformar dicha obra, pero su estatus cambió a medida que su redacción iba tomando cuerpo: a finales de noviembre, *El Anticristo* ya no era considerado como el primero de los libros de la *Transvaloración*, sino

---

gos habían estado discutiendo el futuro de este controvertido escrito durante los meses de enero y febrero: mientras que Gast abogaba por una publicación definitiva, Overbeck lo consideraba ofensivo y pensaba que podría acabar de dañar la imagen de su desgraciado amigo. Ante las quejas de Overbeck a Naumann, el editor respondió con la pregunta sobre su estatus como tutor legal, que ya había sido confirmado por Franziska, aunque finalmente recayó en el pastor Edmund Oehler. Cfr. OKB, pp. 202, 205 ss., 209, 213, 215 ss., 219 ss., 228, 230, 234 ss., 240, 242, 244 s.

[26] Para la siguiente consideración, cfr. W. H. Schaberg, *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, Basilea, Schwabe & Co., 2002, pp. 232 s. y notas.

[27] No debemos perder de vista esta copia, que servirá para desmontar, muchos años después, las mutilaciones realizados por Förster-Nietzsche. Sobre los numerosos avatares editoriales de esta obra ya disponemos en España de un riguroso estudio introductorio firmado por Antonio Morillas con ocasión de la edición catalana de *L'Anticrist. Maledicció sobre el cristianisme*, Barcelona, Llibres de l'Index, 2004, pp. 7-46.

[28] En efecto, ya en la solapa trasera de la primera edición de *Más allá del bien y del mal* (1886) encontramos el siguiente anuncio editorial:

«En preparación:

*La voluntad de poder*. Ensayo sobre una transvaloración de todos los valores.

*El eterno retorno*. Danzas y procesiones sagradas.

*Canciones del Príncipe Vogelfrei*.» También la primera edición de *La genealogía de la moral* (1887) volverá a anunciar la inminente publicación de *La voluntad de poder*.

[29] Para la reconstrucción de Montinari, cfr. KSA 14, pp. 434-454, pero también su clásico «Nietzsches Nachlaß von 1885-1888 oder Textkritik und Wille zur Macht», en *ibid.*, *Nietzsche lesen*, Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1982, pp. 92-119. Una reactualización la firma Th. H. Brobjer, «The Place and Role of *Der Antichrist* in Nietzsche's Four Volume Project *Umwerthung aller Werthe*», en *Nietzsche-Studien* 40 (2011), pp. 244-255.

de hecho la *Transvaloración* misma. Como atestiguan las cartas de Georg Brandes y Paul Deussen de 20 y 26 de noviembre respectivamente (CO VI, pp. 297, 305), Nietzsche decidió abandonar su gran proyecto filosófico en favor de la publicación del *Anticristo*, cuyo subtítulo reabsorbía, de hecho, la idea de una *Transvaloración de todos los valores*.

El problema es que ni Overbeck ni Gast conocían esta última y decisiva renuncia. Ambos confiaban en encontrar, entre los papeles hallados en Turín, el manuscrito de la esperada obra, de la que ciertamente sabían poco más de lo que había revelado el propio Nietzsche al final de su prólogo al *Crepúsculo de los ídolos*[30]. En su lugar, sin embargo, tenían entre sus manos un texto del todo inesperado. El 4 de febrero, Overbeck hacía un primer balance del inventario realizado:

> De la *Transvaloración de todos los valores*, en particular, solo se ha terminado, de hecho, el primer libro, que también está empaquetado con un folio blanco, y que presenta el siguiente título:
>
> *El Anticristo*
> *Transvaloración de todos los valores*,
>
> la segunda línea está tachada y sustituida por las palabras «Maldición sobre el cristianismo»[31].

*Fluch auf das Christenthum* — «Maldición sobre el cristianismo». No podemos dejar de insistir en el siguiente punto: de acuerdo con esta última corrección hecha a mano por el propio Nietzsche, su última decisión con respecto al *Anticristo* fue la de desvincularlo de *La voluntad de poder*. *El Anticristo* emergía como una obra unitaria, con una personalidad y una temática propias, mientras que, a su vez, *La voluntad de poder* quedaba en cierto modo reabsorbida y desde luego diluida en su significación unitaria final. Sin embargo, por todas las razones aducidas hasta el momento, la idea de una publicación de *El Anticristo* fue aplazada hasta nuevo aviso y el manuscrito permaneció en poder de Overbeck hasta octubre de 1893.

2) El caso de *Ecce homo* guarda ciertas similitudes con *El Anticristo*. La historia de su surgimiento entre octubre y diciembre de 1888 muestra hasta qué punto los últimos meses de lucidez de Nietzsche fueron simultáneamente productivos y frenéticos: iniciada el día de su cumpleaños —el 15 de octubre—, la autobiografía del filósofo fue conformándose, de acuerdo con la reconstrucción de Montinari, en seis fases distinas[32]. En cierto modo, el *Druckmanuskript* de *Ecce homo* se asemeja a una suerte de palimpsesto: junto a las numerosas tachaduras —en las que Montinari demostró al menos tres injerencias externas[33]—, encontramos las habituales incorporaciones de nuevos pasajes o capítulos, así como las modificaciones de

[30] «*Turín*, 30 de septiembre de 1888, el día en que finalizó el primer libro de la *Transvaloración de todos los valores*».

[31] Cfr. OKB. pp. 225-230, aquí pp. 226 s.

[32] Cfr. KSA 14, pp. 454-470. Sobre los avatares de *Ecce homo*, cfr. M. Montinari, «Ein neuer Abschnitt in Nietzsches „Ecce homo"», en *Nietzsche lesen*, *op. cit.*, pp. 120-168 (=*Nietzsche Studien* 1 (1972), pp. 380-418). En España tenemos un riguroso estudio de A. Morillas, «*Ecce homo* (Turín 1888 – Leipzig 1908). Historia de una ocultación», en *Estudios Nietzsche* 8 (2008), pp. 167-191.

[33] *Ibid.*, p. 457.

numeración del propio Nietzsche, fiel reflejo de los estratos de un texto que, aunque listo para imprenta, no dejó de modificar hasta su derrumbe psíquico. En un último telegrama a su editor de 2 de enero, en el que pedía la devolución inmediata del poema que iba a constituir la conclusión de *Ecce homo* —ya que iba a ser incorporado a los *Ditirambos de Dioniso*— el filósofo acababa con las prometedoras palabras: «¡Adelante con *Ecce*!» (CO VI, p. 371).

Como es sabido, las últimas órdenes de Nietzsche no fueron cumplidas por Naumann, y el punto que nos interesa subrayar es el siguiente: el manuscrito de imprenta fue recogido por el propio Gast en Leipzig el 19 de enero[34]; Overbeck, a su vez, había encontrado en Turín un juego de los primeros pliegos para la imprenta que llegaban hasta la mitad del § 3 de «Por qué soy tan inteligente». Sobre la base de estos materiales, su posición con respecto a una posible publicación quedaba inicialmente dividida: mientras que Gast abogaba por una rápida publicación, Overbeck, más prudente, hacía un llamamiento a la cautela y abogaba por retrasarla, aunque ello no significaba, ni mucho menos, ocultarla. Finalmente fue la posición de Overbeck la que prevaleció. Gast cedía, pero el precio a pagar fue quizá demasiado caro:

> Dar a la imprenta el *Ecce homo* sin contar en absoluto con su previo conocimiento es algo que no he pensado. Solo quería que usted, estimado señor *Professor*, conociera primero el escrito por mi copia, o sea, *sin* los pasajes que incluso a mí me dan la impresión de autodelirio o de injusticia y desdén llevados demasiado lejos, para que usted se hiciera así, primero, *la* impresión que yo no puedo conseguir del todo, ya que con excesiva facilidad pienso a la vez en lo suprimido. Naturalmente poco después recibirá usted el original, para el que usted ya ha encontrado quizás borradores entre los papeles de Turín [...] No obstante lo más inteligente será apartar plenamente por ahora la idea de una publicación del *Ecce homo*. ¡Persuada a Naumann de ello, estimado señor *Professor*! Por tanto, fuera con el escrito *antes* de que sea todavía impreso de cualquier forma[35].

Nos encontramos ante uno de los documentos más importantes para fundamentar la historia de «lo suprimido», *das Ausgefallene*. En efecto, la «copia en limpio» de Gast se tomaba la licencia de apartar una serie de pasajes *enteros* del *Druckmanuskript*, que él consideraba excesivamente violentos y despreciativos, productos inmediatos de la tensión y el autodelirio (*Selbstberauschung*) que antecedió al derrumbe psíquico. En rigor, no sería lícito hablar aquí todavía de una destrucción documental —para ello habría que esperar a la llegada de Förster-Nietzsche—, sino más bien de una exclusión interesada de aquellos pasajes más controvertidos de *Ecce homo* que ajustaban cuentas con prácticamente todo el mundo, incluyendo el propio Gast[36]. Por tanto, la copia o *Abschrift* que recibió Overbeck *no coincidía*, en ningún caso, con lo que Nietzsche había dejado escrito en el *Druckmanuskript*, pues constituía ya una primera versión censurada de *Ecce homo*. En definitiva, este punto es importante subrayarlo: Nietzsche dejó un manuscrito acabado de *Ecce homo*, pero nosotros *no* lo tenemos.

---

[34] «He leído y me he llevado el manuscrito del *Ecce homo*. ¡Realmente un prólogo volcánico para la *Transvaloración*! Es, en cualquier caso, un escrito que tiene que ver la luz, aunque sea más tarde. Me propongo hacer una copia en limpio y enviársela. El manuscrito precisa aún de un poco de trabajo de redacción» (cfr. OKB, p. 215).

[35] Cfr. OKB, p. 241.

Cfr. KSA 14, pp. 460 s.

En todo caso, la cuestión de *Ecce homo* quedó zanjada de común acuerdo entre ambos amigos. La obra, por tanto, no era conveniente que viera la luz, pues tampoco había ninguna prisa para ello quedando ésta a buen recaudo: el manuscrito original en posesión de Gast y la copia, ya censurada, en Basilea, en casa del matrimonio Overbeck.

3) Un caso aparte, por no formar parte de los escritos de 1888, pero que afectó del mismo modo la toma de decisiones de Overbeck y Gast, lo constituye la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*. En rigor, esta última parte no pertenece a la concepción unitaria que sí subyace a las tres primeras. Antes bien, entre finales de 1884 y principios de 1885 Nietzsche concibió una cuarta parte que no estuviera destinada al público y por eso solo hizo imprimir 40 ejemplares que repartió entre sus amigos más allegados, con la petición expresa de guardar el mayor de los silencios al respecto[37].

El problema relativo a la publicación definitiva de aquella cuarta parte volvería a surgir tras el derrumbamiento de Nietzsche, probablemente a petición de Naumann. Ya las cartas de Overbeck en febrero de 1889 revelan esta inquietud[38], aunque la prioridad de otros temas mantuvo este problema en un segundo plano. Sin embargo, en la primavera de 1890, el problema reaparecía de forma inesperada, a saber, en el número de abril de la importante revista *Deutsche Rundschau*. Su artífice era Georg Brandes, una de las figuras clave en la temprana difusión del pensamiento nietzscheano en Alemania, que había reconvertido sus clases magistrales sobre Nietzsche en la Universidad de Copenhague en un importante ensayo que, ahora, a su vez, publicaba en una traducción alemana ligeramente modificada. En el quinto capítulo, Brandes ventilaba el secreto:

> Entre las obras de Nietzsche hay un libro singular que se titula *Así habló Zaratustra*. Se compone de cuatro partes, escritas entre los años 1883 y 1885, cada una de ellas redactadas aproximadamente en diez días, creadas, pasaje tras pasaje, en largas caminatas...[39].

Así, la existencia de una cuarta parte quedaba desvelada al público alemán, y la discusión sobre su publicación volvió a convertirse en una de las preocupacio-

---

[37] Ahora bien, la edición privada de esta última parte no solo obedecía a una cuestión de publicidad. Las ventas de las tres primeras partes, publicadas por el editor antisemita Ernst Schmeitzner, con el que había terminado peleado, habían sido muy malas (CO V, pp. 118 s.), y la imposibilidad de encontrar otro editor que se arriesgara con ese proyecto le obligó a imprimir sus ejemplares por cuenta propia. Tal es el origen de su relación con C. G. Naumann, que accedió a la impresión de aquellos ejemplares privados. Para toda esta enrevesada situación editorial, cfr. Schaberg, *op. cit.*, pp. 141-162.

[38] Cfr. OKB, pp. 237, 240.

[39] G. Brandes, «Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche», en *Deutsche Rundschau* 63 (1890), pp. 52-89, aquí p. 81. Más adelante, el escritor danés se permitía incluso citar algunos pasajes de esta inédita cuarta parte, concretamente la parte final de «La canción del noctámbulo», pues dicho pasaje servía, a ojos de Brandes, para interpretar aquel bello pasaje final de «La otra canción del baile», pero que pertenecía a la tercera parte (*ibid.*, p. 86). Sobre la interpretación «aristocrática» de Brandes y su importancia para la primera *Rezeptionsgeschichte* en Alemania existen ya muchos estudios. Recomendamos una aproximación más integral en A. Schneider, *Nietzscheanismus. Zur Geschichte eines Begriffs*, Würzburg, Konigshausen & Neumann, 1997, pp. 22-49. Sobre la recepción escandinava en general (Brandes, Hansson, Strindberg, Ibsen, etc.), cfr. las contribuciones de Per Dahl, Carl-Göran Ekerwald, Folke Schimanski, Kai Agthe, Alessandro Fambrini y Heinrich Detering en la obra colectiva *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*, A. Schirmer y R. Schmidt (eds.), Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 2000, pp. 11-101.

nes principales de Overbeck y Gast. Esta vez, sin embargo, la decisión fue tomada en conjunto, previa aprobación de la madre[40]: no solo sabemos que la impresión estaba terminada a finales de noviembre de 1890, sino también que al final de aquella edición se incorporaba, como equívoca adenda, una parte incompleta de los *Ditirambos de Dionisio*. Puesto que aquel último poemario recuperaba hasta tres poemas ligeramente modificados de la cuarta parte de *Zaratustra*, Gast y Overbeck decidieron dar a conocer como primicia los seis restantes, recuperando para ello uno de los títulos provisionales que Nietzsche había barajado durante su elaboración, *Las canciones de Zaratustra*[41].

Ahora bien, la distribución se vio interrumpida en diciembre por la llegada en diciembre, de Elisabeth Förster, que rápidamente convenció a la madre de los peligros legales de semejante publicación[42]. En efecto, después de una amarga experiencia colonial en Paraguay, marcada por el suicidio de su marido Bernhard Förster en junio de 1889[43], la hermana de Nietzsche volvía provisionalmente a Naumburg, donde estuvo viviendo entre diciembre de 1890 y junio de 1892. En este primer interludio debemos subrayar no obstante que su creciente interés por el legado de su hermano —visible en sus esfuerzos por aclarar y solucionar la compleja situación jurídica de los derechos de autor— estuvo supeditado en todo momento a sus prioridades personales: rehabilitar públicamente la figura de su marido fallecido, conocido y criticado antisemita, y garantizar económicamente la continuidad de su proyecto colonial *Nueva Germania* en Paraguay[44].

### 2.1.2. *La primera edición fallida de las Obras Completas: la* Gesamtausgabe *dirigida por Peter Gast (GAG)*

Al tiempo que Elisabeth Förster paralizaba, por un lado, la distribución de la cuarta parte del *Zaratustra* y aclaraba, por el otro, la situación legal de los ejemplares todavía por vender, así como aquellas segundas ediciones que habían apa-

---

[40] Carta de Franziska Nietzsche a Overbeck de 28 de mayo de 1890, en Podach, *op. cit.*, p. 84.

[41] Sobre esta fallida edición de los *Ditirambos* me remito a mi introducción de los DD en este mismo volumen.

[42] Cfr. Janz III, *op. cit.*, pp. 133-136. La historia es digna de ser comentada. Basándose en el capítulo «La fiesta del asno», Elisabeth había mostrado a la pobre madre que las críticas a la religión y a la Iglesia cristianas que allí se expresaban podrían atentar contra el *Antiblasphemiegesetz* vigente, un escenario que tanto la piadosa madre como el segundo *Vormund* de Nietzsche, el pastor Edmund Oehler, quisieron evitar a toda costa.

[43] Sobre la experiencia en Paraguay de Elisabeth es muy recomendable el artículo de Heinz Scheppen, «Nietzsche und Paraguay. Der Philosoph als Bauer», en *Nietzscheforschung* 8 (2001), R. Reschke (ed.), Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 249-265. Para reconstruir la vida y personalidad de Förster-Nietzsche sigue siendo obligatorio recurrir a H. F. Peters, *Zarathustras Schwester. Fritz und Liesschen Nietzsche – ein deutsches Trauerspiel*, Munich, Kindler, 1983, aunque las biografías de D. Chauvelot (*Elisabeth Nietzsche, de la sottise à la trahison*, Paris, L'Harmattan, 1998) y C. Diethe (*Nietzsches Schwester und* Der Wille zur Macht. *Biographie der Elisabeth Förster-Nietzsche*, Hamburgo/Viena, Europa Verlag, 2001) deben ser igualmente consideradas para completar el retrato psicológico de Förster-Nietzsche.

[44] No fue otra la intención de su escrito propagandístico *Dr. Bernhard Försters' Kolonie Neu Germania in Paraguay* (Berlin, Pioneer, 1891), un libro que retomaba la línea apologética de su *opera prima*, cfr. *Bernhard Förster: Eine Schrift zum Andenken und zur Rechtfertigung*, Leipzig, Fritzsch, 1889.

recido sin su permiso después del enmudecimiento de Nietzsche (*Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* y *El caso Wagner*), la idea de realizar una primera edición de las *Obras Completas* iba tomando cuerpo, impulsada sobre todo por los intereses comerciales de Naumann. De acuerdo con Peters, el primer documento que atestigua las claras intenciones de la hermana por confiar esta empresa a Peter Gast debe situarse a mediados de enero de 1892:

> Pues bien, a finales de mes queremos tomar una decisión solemne con respecto a la edición completa de las obras de nuestro querido enfermo [*teuren Kranken*]. En ella usted tiene que secundarnos. Yo ya he escrito a todos los implicados en torno a la editorial de que sin usted no podemos ni queremos hacer nada[45].

En efecto, tras unas rápidas negociaciones entre todas las partes implicadas, el acuerdo contractual de febrero de 1892 daba luz verde al primer proyecto de *Obras Completas* de Friedrich Nietzsche. Supervisada por el propio Peter Gast, la historia de la primera *Gesamtausgabe* (GAG) solo se puede reconstruir parcialmente, y ello es así porque, en último término, los cinco volúmenes que fueron apareciendo entre 1892 y 1894 serían retirados del mercado y destruidos por orden de la hermana. Así y todo, los materiales y estudios de los que disponemos en la actualidad nos permiten fijar las siguientes características de la edición[46].

1) *La concepción estructural de la Ausgabe*. De acuerdo con los dos reclamos publicitarios que preparó Naumann[47], la GAG se proponía recoger todas las obras publicadas (excepto *Nietzsche contra Wagner*, *El Anticristo* y *Ecce homo*), además de prometer, en un primer momento, una biografía del filósofo escrita por el propio Gast, obra que sería sustituida en el segundo reclamo por dos de los escritos de la época de Basilea, a saber: su conferencia inagural «Homero y la filología clásica» y las cinco disertaciones de «Sobre el futuro de nuestros centros de formación». Asimismo, Gast avanzaba también la futura preparación del «*Nachlass* literario», información que sería matizada, en el segundo reclamo, con la distinción capital entre un «*Nachlass* filosófico» y un «*Nachlass* filológico», cuyo «número de volúmenes y el momento de su publicación no pueden todavía determinarse». Y sin embargo, como rasgo destacable, en la temprana concepción cuatripartita de Gast, tal como sería expuesta a Overbeck[48], encontramos ya la estructura base para seguir pensando la historia de las ediciones de la obra de Nietzsche, dado que esta disposición fue respetada a grandes rasgos hasta la edición de Colli-Montinari: 1) Obras, 2) *Nachlass* filosófico, 3) Philologica, 4) Collegia.

---

[45] Cfr. Peters, *op. cit.*, p. 174. También Hoffmann, *op. cit.*, pp. 9 s.

[46] Ademas de la reconstruccion de Hoffmann, *op. cit.*, pp. 141-159. cfr. R. Eichberg, *Freunde, Jünger und Herausgeber. Zur Geschichte der ersten Nietzsche-Editionen*, Francfort d.M. *et al.*, Peter Lang, 2009, pp. 69-145. Sobre el cuestionable proceder filológico de Gast, ejemplificado en su nefasta edición de MA. cfr. E. von Wilamowitz-Moellendorff, «Philologisches, Allzuphilologisches zum editorischen Umgang mit Nietzsches Menschliches, Allzumenschliches durch Peter Gast (d.i. Heinrich Köselitz)», en *Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Buchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern*, M. Knoche (ed.), Wiesbaden. Harrassowitz, 2006, pp. 155-177.

[47] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 746-749.

[48] Cfr. OKB. p. 403.

De todas formas, la rápida paralización del proyecto limitó ciertamente el valor absoluto de esta edición. Solo cinco volúmenes vieron la luz, ordenados bajo la siguiente numeración:

II/1,2 UB I/II y III/IV (1893)
III MA I (1894)
IV MA II (1894)

VII Za I-IV (1893)
VIII 1/2 JGB, GM (1892)[49]

2) *La falta de garantías filológicas*. El principal problema que ofrecían los volúmenes preparados por Gast residía en la excesiva libertad que se tomó a la hora de modificar e incluso suprimir numerosos pasajes, frases, títulos, palabras y numeraciones validadas por el propio Nietzsche. Así, por ejemplo, en su edición de *Más allá del bien y del mal* no solo se equivocó hasta en tres ocasiones con la numeración respecto de la edición original de 1886 y la segunda edición de 1891, sino que decidió «bautizar» cada uno de los parágrafos de la sección quinta, «Sentencias e interludios», con un título de su elección —muy en la línea de las obras del período intermedio—, sin explicitar debidamente esta modificación[50].

Otro caso mucho más grave lo ofrecía *Humano, demasiado humano*, obra en la que Gast tuvo en cuenta las numerosas notas escritas por Nietzsche en determinados ejemplares personales[51], pero las trasladó no como adendas o notas al pie, sino como «correcciones» del propio editor. Gast fue demasiado lejos: sus cambios ortográficos, ortotipográficos y gramaticales, la modificación de giros lingüísticos y palabras de Nietzsche por razones estilísticas, la reformulación de frases y aforismos enteros, hasta culminar en la invención de una subdivisión temática en capítulos en el segundo volumen de MA —para ajustarla, en cierto modo, a la estructura interna de la primera parte— mostraban ya la dudosa fiabilidad de los criterios filológicos empleados[52]. Es cierto que sería injusto atribuirle una clara intencionalidad. Como recordaría muchos años después Gustav Naumann —por entonces todavía ayudante en la editorial de su tío—, la ingenuidad de aquel primer Gast editor estaba movida por la intachable fidelidad que sentía por su amigo y maestro, fidelidad que estaba reforzada por la experiencia que había acumulado durante muchos años como secretario personal, lector y corrector de confianza de Nietzsche[53]. Y sin embargo, aunque podamos

[49] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 716 s. Como se desprende de esta lista, el problema de la publicación de *Así habló Zaratustra* como obra unitaria había llegado a buen puerto. La cuarta parte dejaba de ser un *ineditum* y quedaba ahora indisolublemente integrada a las tres primeras.

[50] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 766 s.

[51] Esos *Handexemplare* que Gast habría utilizado no han vuelto a aparecer. Eichberg ha intentado defender la tesis, a mi modo de ver inconcluyente, de que Gast podría haber utilizado también alguno de los fragmentos preparatorios de verano de 1883 dedicados a una de las muchas reelaboraciones de MA que Nietzsche intentó llevar a cabo. Cfr. Eichberg, *op. cit.*, pp. 118-128.

[52] Ya solo para el segundo volumen de MA, E. v. Wilamowitz-Moellendorff ha encontrado más de 750 injerencias de Gast, alguna de las más graves pueden verse escaneadas al final de su artículo (*supra*, pp. 165-177).

[53] Cfr. G. Naumann, «Peter Gast und Nietzsches Schwester (1940)», en Hoffmann, *op. cit.*, pp. 567-578, esp. pp. 567 s.

llegar a entender sus buenas intenciones, si debemos buscar algún precedente modélico en los problemáticos métodos de edición de las obras de Nietzsche, este debe ser sin duda uno de los puntos iniciales a tener en cuenta.

3) Un segundo problema lo constituyen las tres introducciones que Gast hizo a los volúmenes II, III y VII. No nos encontramos ante introducciones estrictamente filológicas e informativas, en las que se ofrecen datos sobre las condiciones de surgimiento y la estructura de las obras. En realidad, en los tres casos se trataba de una propuesta de interpretación del pensamiento nietzscheano, extensos trabajos que proporcionaban numerosas claves para entender una determinada evolución interna de la filosofía nietzscheana y que, sobre todo, orientaban al mismo tiempo el centro de gravedad de dicha evolución. El caso más paradigmático es, desde luego, la introducción de *Así habló Zaratustra* (GAG VII, pp. I-XXIX), cuya espectacular supervivencia en muchas ediciones posteriores —¡hasta Bäumler la respetaría!— implica que haya sido para varias generaciones de lectores alemanes una importante puerta de entrada al pensamiento del filósofo. En ese conocido prólogo, Gast no solo construía ya la tripartición clásica de su obra —como tambien defendería, por aquel entonces, Lou Salomé[54]—, sino que insistía sobre todo en la necesidad de contemplar la última época, lo que él llamaba «zaratustrismo» (*Zarathustrismus*), como el comienzo de la verdadera filosofía de Nietzsche. En la calculada sobrevaloración y mistificación de esa obra —«desde el principio, él llevó la imagen de Zaratustra en sí mismo: — Nietzsche es incluso Zaratustra mismo» (GAG VII, p. IV)—, Gast imprimía además una dirección muy concreta al significado político de su pensamiento filosófico —«rechazo frontal a nuestro democratismo» (GAG VII, p. I)—, al valor profético de su superhombre, cuyos rasgos marciales, militares y aristocráticos él derivaba, en última instancia, de cuestionables criterios de enjuiciamiento puramente biológicos y positivistas (GAG VII, pp. XIV, XVII s.).

Las otras dos introducciones no representan un problema interpretativo tan grande en la historia de la recepción nietzscheana en Alemania, dado que su impacto sería prácticamente nulo tras la interrupción de la GAG. Sin embargo, en el contexto en el que nos movemos ahora, acaso encontremos una de las razones más importantes para entender los motivos que llevaron a la hermana a cortar de raíz la labor editorial de Gast.

En el primer caso, la introducción a las cuatro *Intempestivas* se apoyaba en largos pasajes de un supuesto «fragmento de 1888», cuando en realidad se trataba de aquellos pasajes de *Ecce homo* dedicados a las *Intempestivas*. Como ya hiciera en 1890 al confiarle algunos pasajes de esta obra a su amigo Michael Georg Conrad[55], Gast volvía a aprovechar su privilegiada posesión del manuscrito de *Ecce homo*,

[54] Cfr. L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena, Konegen, 1894, p. 4 (nota).

[55] A través de Gast, Conrad dio a conocer en septiembre de 1890 bastantes textos del *Ecce homo* en *Die Gesellschaft*. Concretamente se trataba de fragmentos de los apartados 1-5, 7 y 8 de «Por qué soy tan sabio» y de los 1-3 de «Por qué soy tan inteligente» Cfr. «Aus Friedrich Nietzsches Leben. Seinen eigenen Aufzeichnungen entlehnt»: *Die Gesellschaft*, 9 de septiembre de 1890, 1253-1262. Conrad volverá a editar estos fragmentos del *Ecce homo* en el capitulo XV de su obra *Ketzerblut: Sozialpolitische Stimmungen und kritische Abschlüsse* (Munich, 1893) bajo el epígrafe de «Aus Nietzsche's Leben. (Nach Auszügen aus seiner noch unveröffentlichen Selbstbiographie. *Ecce homo*)», pp. 177-189.

circunstancia que no solo contradecia lo acordado con Overbeck, sino que rompía el acuerdo tácito con la familia de Nietzsche de postergar su difusión. En el segundo caso, la problematicidad de la introducción al primer volumen de *Humano, demasiado humano* resulta más evidente. Gast defendía abiertamente la idea según la cual el punto de inflexión que constituía aquella obra lo era, sobre todo, con respecto a Richard Wagner, y asumía por tanto una línea de interpretación crítica en relación al compositor alemán. Esta línea no podía gustar a Elisabeth Förster —que durante esta época empezó a firmar ya como Elisabeth Förster-Nietzsche—, quien no solo mantenía una buena relación con Cósima Wagner y su familia, sino que estaba interesada en construir una imagen estable entre Bayreuth y Naumburg[56].

## 2.2. La fundación del Archivo-Nietzsche en Naumburg

El regreso definitivo de Förster-Nietzsche en septiembre de 1893 marca un antes y un después en la historia de las ediciones y el legado de la obra de Nietzsche. No solo implicó, como hemos visto, la interrupción de una primera *Gesamtausgabe*, sino que provocó una ruptura provisional con Gast, a quien ahora reprocharía una falta de rigor filológico y sobre todo haberse extralimitado en sus introducciones, presentándose en cierto modo como portavoz autorizado de su vida[57]. Por otro lado, su regreso tuvo numerosas consecuencias a medio y largo plazo que afectaron directamente a los avatares de la obra de su hermano. Sobre estas diferentes líneas de fuga centraremos nuestra atención a lo largo de las siguientes páginas. Desde el primer momento, Förster-Nietzsche quiso interpretar su regreso como una renuncia voluntaria, como una suerte de sacrificio personal orientado a un bien mayor: en la medida en que tomara el control sobre la obra de su hermano y se hiciera con sus plenos derechos, se aseguraba, a su entender, la correcta difusión de su pensamiento y el cuidado material de su preciado legado. En este sentido, Förster-Nietzsche entendió a la perfección que el futuro de dicho legado y su viabilidad comercial pasaban por asumir ella misma una dimensión pública, estableciendo nuevos canales de comunicación en el panorama cultural alemán que garantizaran la difusión efectiva de su ambicioso proyecto. En una de sus primeras apariciones públicas en 1894 como nueva gestora del legado nietzscheano, encontramos ya a una mujer plenamente consciente de su *Lebensaufgabe*:

> Otra gran tarea vital: el cuidado [*Pflege*] de mi único y preciado hermano, el filósofo Nietzsche, el cultivo [*Sorge*] de sus obras y la descripción de su vida y pensamiento,

[56] En una carta retrospectiva escrita a su amigo Josef Hofmiller, Gast identificaba con claridad el problema: «Lo que mosqueó [*verschnupft*] a *Frau* Dr. Förster fue mi comentario de la relacion de Nietzsche con Wagner, tal como aparece en el prólogo de MA I: – Pues *Frau* Dr. Förster mantiene una buena relación de amistad con Cósima y prefiere que, con respecto a este punto, no haya ninguna "clarificación" de la situación» (cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 13).

[57] Elisabeth, que ya durante su viaje de regreso había empezado a concebir los planes para una biografía de su hermano (cfr. Peters, *op. cit.*, pp. 182 s.), haría de este punto su principal caballo de batalla para romper con Gast, aunque las razones de índole económica deben ser igualmente consideradas: «Su vida, mi querido señor Köselitz, la escribo yo, pues nadie la conoce tan bien como yo» (*ibid.*, p. 184). En este temprano documento epistolar, fechado el 17 de septiembre de 1893, vemos confirmada ya la planificación del monopolio interpretativo *in punto* biografía y la centralidad que Förster-Nietzsche quiso atribuirle para difundir *su* imagen de Nietzsche.

> absorberá a partir de ahora todo mi tiempo y mis energías — de este modo, me veo obligada a despedirme de todos los asuntos coloniales[58].

1) La primera medida adoptada tras su regreso de Paraguay fue hacerse con el control inmediato de todos aquellos materiales (manuscritos, copias, cartas, libros, etc.) que se hallaban todavía en posesión de Overbeck y Gast. El 5 de octubre, alegando la necesidad de hacer un inventario de cara a la tutela de los escritos de Nietzsche, así como un archivo y un registro de todos los documentos de su hermano, Förster-Nietzsche reclamaba, amenazando con acciones legales, la totalidad de todos los materiales. El 23 de octubre, Gast entregaba todas las pertenencias que había recuperado en Turín; Overbeck, respondiendo a una petición de Gast del 29 de septiembre[59], ya le había entregado tanto su copia de *Ecce homo* como el manuscrito original de *El Anticristo* a Gast, materiales que este envió a la hermana el 8 de noviembre. De ello resultaba un traspaso de poderes rápido y eficaz, pero al mismo tiempo se perdía el control definitivo sobre estas dos obras todavía inéditas.

Sobre la deplorable mutilación que sufrió *Ecce homo* se han escrito muchas y muy buenas cosas[60]. Me limitaré por tanto a realizar algunos comentarios sobre el problema de *El Anticristo* para darnos cuenta del carácter fatídico de esta nueva constelación, sobre todo si tenemos en cuenta la posterior fabricación editorial de *La voluntad de poder*. De hecho, en aquella misma carta de 8 de noviembre se señala el inicio de la odisea particular de un texto que, desde entonces y hasta su rehabilitación definitiva por Colli-Montinari, ya no volvería a coincidir con lo que Nietzsche había dado a la imprenta. Pero sobre todo encontramos el descubrimiento de *su función instrumental*, es decir, la necesidad no solo de retrasar a toda costa su publicación[61], sino también de modular su significado filosófico en favor de la existencia de un libro que, de acuerdo con esta decisiva carta, ambos sabían que nunca encontrarían como tal:

> Además, aquí sigue, como último de los manuscritos, la *Crítica del cristianismo*, tal como Overbeck me lo envió a mí. En el título ponía
>
> **El Anticristo**
> *Transvaloración de todos los valores*
>
> (por tanto, *no* el libro primero de la *Transvaloración de todos los valores*), y, así pues, podemos pensar que su hermano, en la época de la inminente locura, había dado por *concluido* su tema con este libro. - - y ciertamente: con la transvaloración de los valores negadores del mundo y de la vida propios del cristianismo, viene *incluida* la transvaloración de todos, *todos* nuestros valores. Con la eliminación del cristianismo se produce

---

[58] Carta abierta de Förster-Nietzsche de 15 de enero de 1895, en *Bayreuther Blätter* IV/V, pp. 175 s., cit. por R. F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist I*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, ²1998, p. 321.

[59] En realidad, Gast había pedido a Overbeck la devolución de la copia de *Ecce homo*, ya que el original era muy difícil de leer a causa de las múltiples modificaciones que introdujo Nietzsche. De hecho, se trataba simplemente de dar un texto «legible» a Elisabeth para que ésta pudiera comenzar con la biografía de su hermano. En cuanto al original de *El Anticristo*, Gast se lo había reclamado supuestamente para hacer unas comprobaciones con la copia que de la obra él mismo hizo en 1889. Cfr. OKB, p. 386.

[60] Cfr. nota 32.

[61] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 17.

> un cambio radical en el posicionamiento fundamental respecto de la vida. Con todo, las *consecuencias* que esta transvaloración tiene para la moral, la filosofía y la política han de ser expuestas de un modo explícito: imaginarse uno mismo estas consecuencias ahora nadie sería capaz de hacerlo, — de ahí que la ingente cantidad de trabajos previos de su hermano para los otros tres libros de la *Transvaloración* tengan que ser ordenados y unificados formando una especie de sistema [*eine Art von System*], de la manera en que ya le he sugerido a usted[62].

En otras palabras, las evidencias materiales que había dejado el propio Nietzsche eran indiscutibles y claras, pues *El Anticristo* emergió como una obra unitaria que reabsorbía la *Transvaloración de todos los valores* y *no* era, por tanto, su primer libro. Tanto Gast como Förster-Nietzsche sabían esto en 1893. Sin embargo, lo interesante es notar cómo Gast reinterpretó filosóficamente esta circunstancia para desarrollar un método que sistematizara, desde una lectura del último *Nachlass*, el camino hacia la transvaloración propiamente dicha: puesto que las consecuencias de dicha transvaloración no las puede entrever nadie más que el filósofo, la responsabilidad del editor será la de descifrar y reconstruir el ingente camino del pensar que conduce a ese *Hauptwerk*. El camino ya estaba marcado. Por el momento, la crisis de confianza y el distanciamiento de Gast paralizarían esta labor de exégesis, aunque el procedimiento exacto a seguir con ese último *Nachlass* ya estaba delineado por Gast en convergencia con los intereses de Förster-Nietzsche.

2) La segunda medida adoptada por Förster-Nietzsche venía ciertamente dada por el traspaso de poderes, aunque en este caso tuvo un marcado carácter institucional. En efecto, la creación del *Nietzsche-Archiv*, inaugurado oficialmente el 2 de febrero de 1894 en la planta baja de la casa familiar en Naumburg, nació urgido por la necesidad de encontrar, por un lado, una base operativa para organizar y editar la gran cantidad de materiales que se hallaban ahora en su poder, por el otro, construir una primera plataforma institucional desde la cual dar voz a los numerosos proyectos comerciales que tenía entre manos, atender a las demandas del creciente interés por Nietzsche y, en última instancia, orientar y corregir también la dirección de la discusión pública alrededor de su polémica figura[63].

Es cierto que, frente a la innegable importancia sociocultural del posterior Archivo weimarés y su meditada promoción y difusión iconográficas del culto a Nietzsche, la primera fase de construcción del Archivo en su época naumburguesa ha sido generalmente desatendida en la *Nietzscheforschung*[64]. Y sin embargo,

---

[62] Impreso en Hoffmann, *op. cit.*, p. 15.

[63] Así, por ejemplo, casos tan tempranos de patologización como los de Max Nordau, de fuerte resonancia mediática, apuntaban ya hacia una línea de demonización en clave degenerativa que hacía necesaria, desde el punto de vista de Förster-Nietzsche, un posicionamiento público con respecto a la enfermedad de su hermano y la defensa de su estabilidad mental, sexual y moral en los años de lucidez. Cfr. M. Nordau, *Entartung*, 2. vols., Berlín, C. Duncker, 1892/93.

[64] Aunque desatiendan la primera época naumburguesa, los mejores trabajos sobre la promoción estética del *Nietzsche-Kult* (pintura, escultura, arquitectura, música, etc.) y la labor de difusión, escenificación y musealización iconográficas del Archivo en la época guillermina siguen siendo, sin duda alguna, J. Krause, *„Märtyrer" und „Prophet". Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst*. Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1984, pp. 89-212, así como dos estudios complementarios de Hubert Cancik («Formen der Nietzsche-Rezeption in Deutschland. Archiv, Bewegung, Gesellschaft, Kult, Museum und Bestand» y «Der Nietzsche-Kult

en aquella primera fase encontramos numerosos elementos configuradores del culto a Nietzsche: la musealización de los objetos personales del filósofo, el peregrinaje cuasirreligioso para mostrarlo selectivamente a sus visitantes —como los jóvenes Kessler o Steiner—, las constantes veladas literarias y musicales, su marcada dimensión provinciana y de salón de té, la fidelización de generosos mecenas (Kessler, Meta von Salis, Raoul Richter), los retratos de Stoeving que acabaron en museos de Leipzig, Múnich o Berlín... Toda esta dimensión cultual, toda esta ritualización al margen de la obra y el pensamiento del filósofo ya fue ensayada a menor escala en los primeros años naumburgueses, primero en la casa familiar, más tarde en una casa cercana más grande.

También en aquellos años se produjo el empoderamiento definitivo por parte de Elisabeth de los derechos de autor sobre la obra de Nietzsche. Tras numerosas presiones a la madre, Förster-Nietzsche consiguió que accediera, en diciembre de 1895, a vender su parte de los derechos[65]. Avalada financieramente por sus mecenas, la nueva plenipotenciaria no tardó ni medio año en mudarse a Weimar, trasladando su Archivo a la cuna del clasicismo alemán, lugar también del todavía joven *Goethe- und Schiller Archiv*, innegable referencia y modelo para su propio proyecto. El gesto de Förster-Nietzsche aprovechaba ciertamente el aura cultural de Weimar y apuntaba ya hacia el *Neues Weimar* proyectado por Kessler, aunque no es menos cierto que entraba dentro de la normalidad de la moda archivística de finales del siglo XIX, archivos que deben entenderse, por tanto, no en términos modernos, como instituciones de acceso público al servicio de la investigación, sino como instituciones privadas, de acceso restringido y férreo control del legado material. Asimismo, era un gesto que apuntaba también al exitoso precedente del movimiento wagneriano en Bayreuth, a su *Los von Berlin!*, y que fue coronado finalmente por la compra, en verano de 1897, de «Villa Silberblick». Con la adquisición de la célebre finca, reformada luego por Henry van de Velde de acuerdo con los cánones estéticos del *Jugendstil*, se centralizaba el centro de operaciones archivísticas y se configuraba, al mismo tiempo, el lugar de peregrinaje y de irradiación del nuevo culto.

### 2.2.1. *La segunda edición fallida de las Obras Completas: la* Gesamtausgabe *editada por Fritz Koegel (GAK)*

Coincidiendo con la constitución del Archivo en Naumburg, Förster-Nietzsche impulsó con Naumann una segunda edición de las *Obras Completas*, esta vez bajo la dirección del joven editor Fritz Koegel. Koegel, un temprano admirador de la obra del filósofo, había sido presentado a Elisabeth a través de Cósima Wagner, probablemente durante una visita de la primera a Berlín en invierno de 1891-1892[66]. Desde abril de 1894 hasta el 1 julio de 1897, Koegel se convirtió en

---

in Weimar (I). Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der wilhelminischen Ära»), reunidos ambos en H. Cancik y H. Cancik-Lindemayer, *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, Stuttgart, Metzler, 1999, pp. 149-177, pp. 179-203.

[65] Impresión de los contratos en Janz III, *op. cit.*, pp. 337-343. Para la siguiente consideración, cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 28-33.

[66] Cfr. Janz III, *op. cit.*, p. 160. Sobre la vida de Koegel, cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 135-140.

el editor principal del que puede considerarse el primer intento de publicar íntegramente la obra del filósofo alemán. Salieron a la luz un total de doce volúmenes, ordenados bajo la siguiente numeración:

1.ª sección
I GT, UB I-IV (1895)
II MA I (1895)
III MA II (1895)
IV M (1895)
V FW (1895)
VI Za I-IV (1895)
VII JGB (Hellen), GM (1895)
VIII WA, GD, NW, AC, Poemas (1895)

2.ª sección
IX Nachlaß 1869-1872 (1896)
X Nachlaß 1872-1976 (1896)
XI Nachlaß 1876-1880 (1897)
XII Nachlaß 1881-1885 (1897)[67]

1) *Una valoración ambigua de la primera sección.* Es cierto que la publicación de dos inéditos como *Nietzsche contra Wagner* y sobre todo *El Anticristo* —en su primera versión debidamente retocada[68] parecía enriquecer la completitud de esta sección. Asimismo, Koegel y su ayudante van der Hellen habían identificado minuciosamente las múltiples injerencias de Gast, señalando con buenos argumentos la escasa fiabilidad de sus criterios filológicos. Y pese a ello, los principios editoriales de la GAK distan mucho de ser filológicamente rigurosos.

Koegel asumió, en primer lugar, muchas de las injerencias de Gast sin comentarlas en el *Nachbericht*, al tiempo que corregía citas «equívocas» y unificaba la interpuntuación. Pero en segundo lugar, todavía más grave, ambos editores rechazaron trabajar con los textos ya impresos y, puesto que recelaban por principio de la fiabilidad textual de los *Druckmanuskripte*, es decir, de aquellas versiones finales del manuscrito que, en muchas ocasiones, incorporaban correcciones y modificaciones estilísticas de la mano de Gast y que el propio Nietzsche validaba, trabajaron también, como complemento y herramienta de «reconstrucción», con «versiones previas al manuscrito de imprenta, así como correcciones posteriores de Nietzsche, en la medida en que hayan sido conservadas, cotejándolas con los pliegos de imprenta leídos por él mismo» (GAK I, p. I). En otras palabras: Koegel tomó como base material las llamadas *Vorstufen*, es decir, etapas

[67] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 716 s.

[68] El criterio editorial de Koegel prevaleció por encima de las intenciones de Förster-Nietzsche —que intentó retrasar la publicación—, aunque el precio a pagar fue demasiado caro. Por un lado, el subtítulo correcto («Maldición sobre el cristianismo») fue sustituido por el anterior «Ensayo de una crítica del cristianismo». Por lo demás, como ya hiciera Gast en 1893, Koegel orientaba su significación filosófica, en el *Nachbericht*, presentándolo como primer libro de la futura obra *La voluntad de poder.* Por el otro, en efecto, debemos subrayar las cuatro ocultaciones que encontramos en los parágrafos 29, 35, 38 y 62 y que no serán subsanadas hasta 1955 en la edición de Schlechta (cfr. capítulo 5.1.). Para la odisea de estos pasajes silenciados —el idiota Jesús, la parodia de *Mateo*, 27, 54, la crítica al «joven príncipe» y el potente *finale*—, cfr. KSA 14, pp. 434 s., Hoffmann, *op. cit.*, pp. 163 ss. (nota 103), así como el estudio introductorio de Morillas, *op. cit.*, pp. 26-31.

previas del manuscrito, por ejemplo en los casos de *Humano, demasiado humano* y *Zaratustra*. En un autor como Nietzsche, que realizaba correcciones hasta el último momento, este procedimiento resulta ciertamente criticable y hasta ilegítimo. En este sentido, pues, la primera sección representaba un verdadero retroceso desde el punto de vista filológico.

2) *La irrupción del* Nachlass *como problema filológico: el modélico precedente de la segunda sección*. Una de las grandes labores que Koegel llevó a cabo fue la publicación casi íntegra del legado postumo, el llamado *Nachlass*. Desde un punto de vista material, la labor era hercúlea: no solo porque la transcripción de todos aquellos materiales implicaba una minuciosa labor de desciframiento, sino porque toda ella fue realizada en pocos años por una sola persona, es decir, por Koegel. Ahora bien, la concepción que subyace a este primer *Nachlass* presenta una serie de problemas que quisiera destacar.

En primer lugar, Koegel señaló explícitamente que solo publicaba una «fracción» (*Bruchteil*) del legado. En el informe preliminar del volumen IX ofreció una decisiva legitimación de los criterios de selección que subyacían a *su* concepción del *Nachlass*:

> Imprimir cualquier papel, por el hecho de haber sido escrito de su puño y letra, significaría complacer al microscopismo historizante que él odió de corazón durante toda su vida. Tiene que haber unos límites de lo comunicable, y la selección debe ser estricta: no le mostramos deferencia a *ningún* autor si barremos el polvo de su taller y montamos disparates con recortes de papel. El conocimiento vivo del devenir y del carácter [*des Werdens und Wesens*] es el objetivo: lo que no sirva a dicho objetivo merece permanecer en la oscuridad.
>
> Bajo dos puntos de vista debe ser evaluada cada una de las piezas: o bien ha de tener de algún modo un valor en sí como un todo cerrado, ya sea una sentencia pulida o una parte de algún escrito; o bien ha de ser de algún modo relevante —aunque en sí mismo quizá de menor valor— para la evolución del pensamiento nietzscheano [...] Pero todo lo que no pueda identificarse bajo los dos puntos de vista arriba señalados quedará sin imprimir: pensamientos inusuales de poco peso, primeras y fugaces fijaciones de ideas que hayan sido formuladas mejor en esa misma época, todos los simples trabajos previos que, de acuerdo con su contenido, hayan emergido en escritos mayores, colecciones de citas de las cuales no se proyecte ningún tipo de luz personal, en definitiva, todo lo que pertenezca meramente al andamio que, tras finalización la obra, debe ser desmontado: un montón de casos que no pueden enumerarse en su totalidad[69].

En otras palabras, frente al microscopismo historizante, frente a la *historisierenden Kleimkramerei*, Koegel decidió hacer una selección de aquellos fragmentos que cumplieran una serie de requisitos previos. Para ello, pese a que, externamente, el ordenamiento de los fragmentos parecía «estrictamente cronológico»[70], la disposición interna era temática, selectiva y estaba subordinada a la búsqueda de una «coherencia interna» (*inneren Zusammenhang*). Por tanto, solo se presentaban aquellas notas, legajos, fragmentos que el editor consideraba, por así decirlo, como obras no finalizadas, o que conducían a obras finalizadas, pero ello se lograba a fuerza de seleccionar y ordenar materiales que reflejasen una condición textual que nunca había existido como tal. En este sentido, Koegel no solo se

---

[69] Cfr. GAK IX, pp. XXI s.

[70] *Ibid.*, pp. XXIII.

presentaba como editor, sino como intérprete fuerte, como alguien capaz de seguir el movimiento inacabado del pensar nietzscheano:

> El editor tiene que realizar aquí el trabajo que el propio Nietzsche hubiera emprendido si hubiera continuado estos planes. Tiene que pensar el autor [*dem Autor nachdenken*], tiene que entresacar, cuando no haya dado indicaciones sobre la disposición, el camino del pensamiento secreto e interior de los esbozos y, ayudándose de la combinación de alusiones y diversos planteamientos, reconstruir la disposición que el autor manifiestamente [*ersichtlich*] tuvo que haberse imaginado. A continuación, en este marco, los pensamientos individuales trazados deben ser ordenados de la manera en que el propio Nietzsche lo hubiera hecho si hubiera utilizado todo el material para la construcción de un libro[71].

Un magnífico ejemplo de cómo Koegel intentó «reconstruir» el pensamiento nietzscheano lo muestra la compilación que propuso en el volumen XII, que comprendía una selección de materiales escritos entre los años 1881 y 1885. A partir de la conocida disposición de agosto de 1881 (FP II, 2.ª, 11 [141]), Koegel presentaba «el primer esbozo de un obra no aforística» titulada *El retorno de lo mismo*, compuesta por 235 fragmentos repartidos en cinco libros o apartados[72]. De acuerdo con el editor, esta obra nunca finalizada se habría fraguado al mismo tiempo que *La gaya ciencia*, y, a la vista del desorden y la fragmentación de sus materiales, se hacía tanto o más necesario «reconstruir la imagen del todo» (*das Bild des Ganzen... nachbauen*), tal como Nietzsche «tuvo que habérselo imaginado» (*vorgeschwebt haben muss*)[73]. La dudosa legitimidad del proceder filológico en esas 130 páginas de *El retorno de lo mismo* era más que evidente, pero es que además se desautorizaba por sí solo: Koegel recurrió indiscriminadamente a numerosos materiales preparatorios para *La gaya ciencia*, mientras que, al mismo tiempo, tomaba apuntes y fragmentos preparatorios sobre el supuesto tema central del «retorno de lo mismo» para los *Nachträge* de *La gaya ciencia*[74].

En segundo lugar, para refrendar el *Werkcharakter* de sus cuatro volúmenes del *Nachlass*, Koegel diseñó una numeración sistemática de los diferentes capítulos y parágrafos. Aunque parece tratarse de un aspecto formal, la decisión pretendía reafirmar la unidad y la dirección de *su* ordenamiento, para evitar que ese «montón de pensamientos desordenados», esto es, todo lo que nosotros consideramos como nuestros *Postumos*, no «estuvieran expuestos a otras posibilidades de confusión»[75]. A esta numeración se le debe sumar, por último, la masiva corrección estilística, en materia de interpuntuación y de ortografía, modificaciones que sin duda tenían su claro precedente en la labor anterior de Peter Gast.

En definitiva, con Koegel encontramos el primer intento, el primer ensayo para dar una determinada forma a lo nunca publicado por Nietzsche, para interpretar, por vez primera, lo inacabado, lo nunca acabado de decir, y hacerlo de modo tal que tuviera el carácter de un pensamiento, de una obra finalizada.

---

[71] *Ibid.*, pp. XXIV s.
[72] Cfr. GAK XII, pp. 427 ss.
[73] *Ibid.*, p. 434.
[74] *Ibid.*, pp. 429 s.
[75] Cfr. GAK IX, p. XXV.

En su concepción sistemática del *Nachlass* encontramos reflejada ya la latente reivindicación contemporánea de Lou Salomé, que en el tercer capítulo de su libro sobre Nietzsche había abogado expresamente por un «sistema Nietzsche»[76], pero también confirmaba, en cierto modo, la dirección que Gast quiso imprimirle al *Nachlass* antes de romper con la hermana, y que finalmente llevaría a cabo a partir de su regreso en 1899. Pese a las numerosas críticas que recibió su gestión del *Nachlass*, la labor editorial de Koegel sentó un importante precedente en la manera de planear y concebir una publicación sugerente y comercialmente atractiva de lo que, de otro modo, habría carecido de forma y orden lógicos.

### 2.2.2. *El camino hacia la tercera edición de las* Obras Completas: la Großoktavenausgabe (GOA)

Tras la abrupta marcha de Koegel[77] en verano de 1897 y los repetidos intentos fallidos de Förster-Nietzsche por contratar a Rudolf Steiner[78] para llevar a buen puerto la edición de la *Transvaloración de todos los valores*, la *Gesamtausgabe* tuvo que ser interrumpida y el Archivo entró en su primera crisis interna. Por segunda vez, el proyecto quedaba paralizado por la nefasta gestión y la difícil personalidad de Förster-Nietzsche, que buscó enfrentar a todas las partes implicadas (Koegel, Steiner, Gustav Naumann) en un juego de intrigas más propio de un sainete que de un Archivo que se quiere crítico[79]. Sea como fuere, durante un año y medio el Archivo estuvo sin un editor principal, y *La transvaloración de todos los valores* —todavía embrionaria y sin alguien que descifrase primero su contenido—, quedaba aplazada como proyecto estrella de Förster-Nietzsche, a la espera de una tercera y definitiva edición de los *Werke* que se desmarcara críticamente de la labor de Fritz Koegel.

---

[76] Cfr. L. Andreas-Salomé, *op. cit.*, pp. 183-296.

[77] No sin antes llevarse los llamados *Koegel-Exzerpte* o *Koegelsche Geheimstellen*, es decir, una serie de extractos que el editor realizó en secreto durante su actividad en el Archivo. Todos estos materiales, rigurosamente presentados por Hoffmann (*op. cit.*, pp. 579-708), afectan a una serie de cartas, esbozos de cartas, anotaciones personales e incluso un largo extracto de 28 páginas de *Ecce homo* —perdido posteriormente— relacionados tanto con el *affaire* Lou como con la hermana y la madre. Al preparar y transcribir todos estos documentos, Koegel decidió hacer una copia sin conocimiento de Förster-Nietzsche, acaso intuyendo que estos podrían acabar desapareciendo, cosa que efectivamente ocurrió en gran parte. Koegel confió una parte de estos extractos a su amigo Josef Hofmiller, que las publicará finalmente en 1909/1910, aunque sería su viuda la que, tras su muerte, confiara la famosa transcripción a Carl Albrecht Bernoulli, única prueba material de la que dispone la *Nietzscheforschung* en la actualidad. Volveremos sobre estos importantes materiales más adelante en el capítulo 2.6, poniéndolos en relación con la tradición crítica de Basilea.

[78] Steiner había publicado a principios de 1895 su primer libro sobre Nietzsche (*Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Weimar, Emil Felber, 1895) y trabajaba, por aquel entonces, en Weimar en la edición crítica de las obras científico-naturales de Goethe. Fue invitado en enero de 1896 a Naumburg para realizar una primera catalogación de la biblioteca privada de Nietzsche y continuó su vinculación personal con el Archivo dando lecciones privadas a Förster-Nietzsche sobra la filosofía de su hermano. Sobre toda esta compleja relación remitimos a Hoffmann (*op. cit.*, pp. 171-188), experto también en la obra de Steiner.

[79] Sobre la crisis de diciembre de 1896, la marcha de Koegel y la figura clave de Gustav Naumann, cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 201-232.

La crisis interna del Archivo no afectaba, desde luego, a la imparable difusión y a las provechosas ventas de las obras de Nietzsche, a su compleja recepción en Alemania, abierta y ubicua, ni tampoco al ascenso imparable del culto a Nietzsche, constatado ya como paradigmático hecho sociológico por sus propios contemporáneos[80]. Como refleja la investigación de Aschheim[81], la *Rezeptionsgeschichte* nietzscheana muestra su primer florecimiento y su mayor complejidad precisamente en aquellos años del *fin de siècle* guillermino, en los que constatamos que la rápida irrupción de Nietzsche en distintos escenarios socioculturales y sociopolíticos había consolidado en poco tiempo un nuevo lugar común de la cultura alemana. Nietzsche se había convertido en un sismógrafo de las inquietudes del individuo burgués, en un autor de moda, admirado y discutido en la opinión pública[82], un autor «peligroso» cuyo magnetismo dejaba huella en casi todos los grupos o movimientos sociales de la época: desde las decisivas vanguardias artísticas (literatura, teatro, música, arquitectura, etc.), pasando por los círculos socialistas, anarquistas, feministas, hasta llegar al judaísmo más heterodoxo, a los impulsos contraculturales de la *Jugendbewegung* o el movimiento naturalista de la *Lebensreform*, pero también a la ambivalente recepción en las fuerzas conservadoras y aristocráticas. Los estratos de su *Wirkungsgeschichte* son innumerables. Y pese a sus enormes diferencias de fondo, lo que les unía, el denominador común de sus distintas apropiaciones era una suerte de experiencia o vivencia común, la irrupción de una dimensión experiencial radicalmente moderna, cuyo mensaje apuntaba dramáticamente hacia un futuro abierto pero incierto que invitaba, al mismo tiempo, a asumir un proyecto creativo de autorrealización y autoderminación del sujeto moderno. Desde la comprensión de ese *Erlebnis* nietzscheano entenderemos mejor, así me lo parece, los otros grandes temas que fascinarán a esa generación de forma tan diversa: el impulso emancipador, el inmoralismo anticristiano, el cuestionamiento de la tradición y la autoridad, la exigencia de crear nuevos valores y normas, la recurrente celebración de la creatividad, su estilo aforístico y la asunción de una pluralidad de perspectivas.

Por otro lado, sería un error pensar que el Archivo Nietzsche no formaba parte de esas potentes dinámicas de la recepción del nietzscheanismo. Antes bien, era su paradigmática expresión pequeñoburguesa y provinciana, necesariamente edulcorada por la moralina guillermina de la época. Visto con retrospectiva, la labor de difusión *desde* el Archivo fue siempre inequívoca, como bien señala Sánchez Meca: «reconducir, no tanto su pensamiento y su obra cuanto su persona y figura, a los cánones de una normalización que armoniza-

---

[80] F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*, Leipzig, Reisland, 1897.

[81] Cfr. S. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1992, aquí pp. 1-50. En España tenemos ya un buen artículo de K. Gauger, «El culto a Nietzsche en Alemania», en *Estudios Nietzsche* 7 (2007), pp. 123-139, aunque básicamente reproduce la aproximación de Aschheim complementándola con las investigaciones de Bruno Hillebrand sobre la recepción de Nietzsche en la literatura alemana, cfr. *Nietzsche und die deutsche Literatur*. 2. vols., Munich, DTV, 1978, así como su reelaboración en *Nietzsche, Wie ihn die Dichter sahen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

[82] Un interesante análisis cuantitativo y cualitativo de este impacto en la prensa alemana de la época lo firma T. Zeeb, «Die Wirkung Nietzsches auf die deutsche Gesellschaft der Jahrhundertwende im Spiegel der Tagespresse», en *Nietzsche-Studien* 33 (2004), pp. 278-305.

ra bien con los valores e ideales de la Alemania imperial guillermina»[83]. Lo decisivo aquí y hasta cierto punto irónico es que Förster-Nietzsche lo hiciera desde el trampolín que ofrecían los impulsos que convergieron por aquel entonces en el *Neues Weimar*, aprovechando las nuevas modalidades estéticas que gente como Kessler o van de Velde conocían a la perfección. En esa tensión entre provincialismo y elitismo estético, en esa paradójica convergencia de intereses tan distintos alrededor de la figura de Nietzsche, la rápida consolidación de una plataforma de musealización, ritualización y sacralización del nuevo culto weimarés, impulsada sobre todo a partir de su muerte en verano de 1900, jugó siempre en favor de los intereses de Förster-Nietzsche y la calculada imagen que quiso difundir de su hermano.

En este sentido, pues, no debemos infravalorar en ningún momento la importancia de aquella imagen idealizada y ascética que Förster-Nietzsche fue construyendo desde su privilegiada posición como *Herrin des Archivs*, una cuidadosa gestión que encontró su mejor instrumento de divulgación en *La vida de Friedrich Nietzsche*, cuyo primer volumen apareció ya en 1895[84]. En la famosa biografía de su hermano identificamos uno de los pilares decisivos para la construcción del *Nietzsche-Kult* weimarés y su irradiación al resto de Alemania, puesto que ahí se miraba de modo marginal a la obra filosófica propiamente dicha y se centraba la mirada sobre el atractivo legendario y heroico de la vida del pensador *alemán*, esto es, decididamente prusiano y patriota. Förster-Nietzsche poseyó *literalmente* el monopolio interpretativo sobre la vida de su hermano y no es desacertado pensar que esa fatídica exclusividad orientó de forma decisiva la manera en que muchas generaciones se acercaron a la vida y personalidad del filósofo. La imposibilidad de constrastar la información presentada, de refutar con pruebas fehacientes las numerosas leyendas y medias verdades que Förster-Nietzsche ofrecía en *su* interpretación de Nietzsche, subrayan ciertamente la impunidad con la que gestionó el legado del filósofo durante tantos años: la eliminación del *affaire* Lou Salomé, la omisión de la amistad con Overbeck, la sobrevaloración de su temprana amistad con Wagner, el presunto origen de su enfermedad —debido a un consumo excesivo de hidrato de cloral—, su innegable castidad y pureza moral, por no hablar del profundo amor entre hermanos —siempre estable, sin fricciones—, y la construcción de la leyenda del último Nietzsche solitario, del Nietzsche dedicado en cuerpo y alma a *La voluntad de poder*, cuya existen-

[83] Cfr. D. Sánchez Meca, «Introducción general a la edición española de los *Fragmentos Postumos*», en FP I, p. 22.

[84] Cfr. E. Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, 2 vols., Leipzig, C. G. Naumann. El primer volumen apareció, como se ha dicho, en 1895 y los dos tomos del segundo volumen en 1897 y 1904 respectivamente. Además de estos tres tomos canónicos, debemos recordar otros cuatro libros biográficos. Por un lado, la llamada «pequeña biografía», dividida en *Der junge Nietzsche* (Leipzig, Kröner, 1912) y *Der einsame Nietzsche* (Leipzig, Kroner, 1914); por el otro, biografías que subrayan momentos y aspectos concretos de su vida, cfr. *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft* (Múnich, Georg Müller, 1915) y *Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit* (Múnich, Beck, 1935). Si a estos materiales sumamos los prólogos y los artículos en revistas, nos encontramos ante más de 3.500 páginas impresas, cuya monumentalidad es inversamente propocional a la fiabilidad de su contenido. Cfr. D. M. Hoffmann, «Zur Geistes- und Kulturgeschichte des Nietzsche-Archivs», en *Das Nietzsche-Archiv in Weimar*, Múnich/Viena, Hanser, 2000, p. 17.

cia él le había confiado a ella. Consciente de su privilegiado altavoz, Förster-Nietzsche entendió a la perfección la necesidad de coordinar todas las piezas entre la vida que escribía y la obra que editaba, de ahí que no pocas veces encontremos avances de futuras obras —como numerosos pasajes de *Ecce homo* debidamente seleccionados[85]— o recuerdos clave para interpretarlas —como la confesión de Nietzsche de que el pensamiento de «la voluntad de poder» habría surgido entre los fragores patrióticos de la guerra de 1870/71[86]. Insistimos, por tanto, en la siguiente idea: la primera gran pieza del engranaje pasaba irremediablemente por la meditada puesta en escena que se articulaba en las biografías de Förster-Nietzsche.

Desde esta importante perspectiva de fondo, la reputación y legitimidad de su *Lebensaufgabe* solo podrían medirse, en última instancia, desde el éxito o el fracaso de su tercera y definitiva edición de las *Obras completas*, la llamada *Groß-oktavenausgabe* (GOA). Iniciada en 1899, la GOA dominaría durante casi setenta años el escenario de los estudios nietzscheanos y constituyó el canon textual para tantas otras ediciones en Alemania y desde luego para las traducciones de la obras completas en el extranjero[87]. Sus veinte tomos, repartidos en tres secciones, salieron a luz bajo la siguiente numeración.

1.ª sección
I GT, UB I-IV (1899)
II MA I (1899)
III MA II (1899)
IV M (1899)
V FW (1899)
VI Za I-IV (1899)
VII JGB, GM (1899)
VIII WA, GD, NW, AC, Poemas (1899) // VIII WA, GD, NW, AC, Poemas (1906)

2.ª sección
IX Nachlass 1869-1872 (1903)
X Nachlass 1872/73-1875/76 (1903)
XI Nachlass 1875/76-1880/81 (1901)
XII Nachlass 1881-1886 (1901)
XIII Nachlass 1882/83-1888 (1903)
XIV Nachlass 1882/83-1888 (1904)
XV $WM^1$ (1901) // XV EH, $WM^2$ (1911)
XVI $WM^2$ (1911)

3.ª sección
XVII Philologica (1910)
XVIII Philologica (1912)
XIX Philologica (1913)
XX Registro (1926)[88]

[85] E. Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, vol. 2/2, p. 892 (nota). Cfr. también A. Morillas, «*Ecce homo*...», *op. cit.*, pp. 185-189 (notas).

[86] *Ibid.*, pp. 682 s.

[87] Como por ejemplo en el caso paradigmático de Francia, donde fue impulsada muy temprano por Henri Albert, cfr. C. Krahmer, «Die französische Nietzsche-Ausgabe und das Nietzsche-Archiv», en *Nietzsche-Studien* 28 (2000), pp. 270-301.

[88] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 716.

La *Großoktavenausgabe* no aportaba ninguna novedad destacable en la primera sección, dirigida con escaso rigor por el musicólogo (sic) Arthur Seidl. *El Anticristo* volvía a presentarse intencionadamente como primer libro de la *Umwerthung aller Werthe* (GOA VIII, pp. 211-214), *Ecce homo* seguía más o menos oculto[89] —al menos hasta la mutilada edición de lujo de 1908— y en general las obras preparadas para la imprenta y publicadas por Nietzsche ya eran por aquel entonces conocidas, incluidos los *Ditirambos* debidamente presentados por Förster-Nietzsche[90].

En realidad, la gran novedad se encontraba en el *Nachlass*. En primer lugar, se puede decir que los editores —los hermanos August y Ernst Horneffer y Ernst Holzer— reaprovecharon en gran parte el trabajo de Kögel en los volúmenes IX-XII, tanto su valiosa labor de desciframiento como las agrupaciones temáticas que había propuesto como hilo conductor, por ejemplo en el volumen X bajo el título *Das Philosophenbuch* (GOA X, pp. 1-237)[91]. Y en segundo lugar, desde luego, concluía la odisea del último *Nachlass*. Los volúmenes XIII y XIV mostraban por primera vez una importante selección de fragmentos postumos inéditos de la llamada *Umwerthungszeit*, en cuya preparación, además de los hermanos Horneffer, había colaborado Peter Gast.

¿Por qué había vuelto Peter Gast al Archivo? ¿Qué había ocurrido para que alguien que se había mostrado tan crítico con Förster-Nietzsche hubiese accedido finalmente a descifrar, ordenar y preparar los decisivos materiales del último *Nachlass*? Responder a estas importantes cuestiones exigiría un desarrollo al que no podemos acercarnos en toda su complejidad[92]. Lo cierto es que, tras más de cinco años sin hablarse, Gast y Förster-Nietzsche retomaron de nuevo el contacto y llegaron a una suerte de pacto de no agresión (Montinari), una especie de pacto de silencio en el que ambas partes salieron mutuamente beneficiadas: por un lado, Förster-Nietzsche se aseguraba de nuevo la habilidad descifradora de Gast frente a la ilegible caligrafía de los últimos años. Además, el músico era la persona que había vivido más cerca de su hermano durante los últimos años de su vida y debía, por tanto, ayudarle a trazar ese último itinerario vital, que ella desconocía casi por completo, para llevar a buen puerto el último volumen de su biografía. Por otro lado, Peter Gast alcanzaba cierta estabilidad económica y personal, que jamás había tenido, al tiempo que podía materializar su sueño de editar la gran obra que ya en 1893 había sugerido publicar como gran sistema.

---

[89] Cfr. Morillas, «*Ecce homo*...», *op. cit.*, pp. 9 ss.

[90] F. Nietzsche, *Gedichte und Sprüche*, E. Förster-Nietzsche (ed.), Leipzig, C. G. Naumann, 1898, pp. 135-168. A partir de ese momento, los *Ditirambos* fueron incorporados a la segunda versión de GOA VIII (pp. 407-441).

[91] Por lo demás, Förster-Nietzsche se ocupó de retirar de la circulación y destruir todos los ejemplares que todavía se vendían del *Nachlass* kögeliano, eliminando todas las pruebas de aquel primer intento fallido. Los nuevos editores, a su vez, siguieron las directrices del Archivo y atacaron públicamente a Kögel en una serie de artículos periodísticos de burda autolegitimación, firmados en su mayor parte por E. Horneffer. Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 284, 338-348, 360 ss.

[92] *Ibid.*, pp. 42-46. Es más que probable que en su primer reencuentro en Weimar, fechado en octubre de 1899, ambas partes se amenazaran mutuamente mostrándose las cartas de Nietzsche en los que éste criticaba a uno y otro por igual. Las consecuencias de esta situación serán abordadas en el capítulo 2.2.4.

### 2.2.3. *Las dos ediciones de* La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores

La fabricación de *La voluntad de poder*[93] desde el espíritu del Archivo-Nietzsche fue el resultado de una planificación que, como ya hemos señalado, se puede remontar al menos hasta finales de 1896 y los orígenes de la ruptura con Koegel. En una importante carta de aquellos meses dirigida a una amiga suya, Förster-Nietzsche tenía ya muy claro que la consolidación intelectual de su hermano pasaría necesariamente por reconstruir el gran sistema filosófico que éste había dejado inacabado:

> Es muy urgente que la *Transvaloración* salga cuanto antes posible; tiene que hablarse lo antes posible de la última palabra en la evolución de mi hermano, porque entretanto aumenta enormemente el error de que mi hermano solo habría proporcionado fragmentos inconexos de una filosofía[94].

El deseo de Elisabeth se cumplió finalmente en diciembre 1901 con la primera compilación de *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*, libro que correspondía al volumen XV de la GOA. Esta primera edición se componía de 483 aforismos, ordenados por Gast y los hermanos Horneffer, pero tanto el prólogo como el epílogo lo firmaba Förster-Nietzsche. Para darle forma a ese «ingente material», escribía en el prefacio, se tomaba como punto de partida la disposición en cuatro libros del 17 de marzo de 1887 (FP IV, 7 [64]), al tratarse de «la formulación más sencilla y transparente»[95]. Definido el esqueleto de la obra, los editores fueron rellenando cada uno de los libros a partir de una lista provisional de 374 aforismos que Nietzsche había confeccionado en febrero de 1888 para *otro* plan distinto, también en cuatro libros, de *La voluntad de poder* (FP IV, 12 [1]). Esta lista numerada se convirtió, para los editores, en una especie de registro base sumamente útil, no solo porque Nietzsche ya había asignado el lugar de los primeros 300 aforismos en alguno de los cuatro libros —añadiendo en lápiz su asignación con un I, II, III o IV—, sino sobre todo porque constituyó el punto de partida para la posterior arbitrariedad filológica: o bien se enriquecía esa lista con otros fragmentos más adecuados que procedían de otras disposicio-

[93] Hablamos de fabricación en el sentido de que, para Nietzsche, *La voluntad de poder* no existió nunca como un libro concebido de la manera en que salió a la luz. No es, por tanto, un libro *de* Nietzsche. Desde luego existe un gran filosofema que llamamos «voluntad de poder», cuya importancia y lugar filosóficos, como sugirió Müller-Lauter, se consolidarían más adelante en parte gracias a la existencia como tal de esta obra espúrea. Cfr. W. Müller-Lauter, «*Der Wille zur Macht* als Buch der Krisis philosophischer Nietzsche-Interpretation», en *Nietzsche-Studien* 24 (1995), pp. 223-260. Hemos tenido en cuenta también, para esta discusión, el artículo de D. Fuchs, «*Der Wille zur Macht*: Die Geburt des „Hauptwerks" aus dem Geiste des Nietzsche-Archivs», en *Nietzsche-Studien* 26 (1997), pp. 384-404, y desde luego M. Montinari, «Nietzsches Nachlaß...», en *Nietzsche lesen*, *op. cit.*, pp. 92-119, cuyos resultados beben también de la clásica investigación de R. Roos, «Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication», en *Revue philosophique* 146 (1956), pp. 262-287.

[94] Cit. por Hoffmann, *op. cit.*, p. 50.

[95] Cfr. GOA XV, p. IX. Desde luego, el plan de 17 de marzo de 1887 era solo *uno* entre muchos —existen alrededor de veinticinco planes distintos—, pero se convirtió en el fundamento idóneo para construir una estructura lo suficientemente elástica para rellenarla de contenido concreto.

nes y esbozos de la *Umwerthungszeit*, o bien se desechaban, modificaban, fusionaban y «corregían» aquellos fragmentos asignados expresamente por Nietzsche, destruyendo la continuidad con que habían sido concebidos.

De todas formas, esta primera versión de *La voluntad de poder* tuvo una vida relativamente corta. La ambiciosa ofensiva editorial de Elisabeth aceleró al poco tiempo una edición de bolsillo de los *Werke* más económica, la llamada *Taschenausgabe* (TA), que presentó en diciembre de 1906 una nueva versión ampliada de lo que ella ahora defendía, ya no como «obra inacabada» de Nietzsche —tal como había hecho en 1901—, sino directamente como *theoretisch-philosophischer Hauptprosawerk*. Dividida en dos volúmenes, y editada, tras la marcha de los hermanos Horneffer[96], por Peter Gast y la propia Elisabeth, *La voluntad de poder* constaba ahora de 1067 aforismos, ordenados nuevamente de acuerdo con la misma disposición del 17 de marzo de 1887 arriba señalada.

Esta nueva versión de 1906 ha pasado a la historia como la edición canónica de *La voluntad de poder*. Ya en 1911 fue incorporada íntegramente a la *Großoktavenausgabe*, editada desde 1909 por la editorial Kröner de Leipzig, que compró los derechos a Naumann. Esta segunda versión sustituyó así a la versión de 1901, y lo hizo en dos nuevos volúmenes reforzados científicamente por un llamativo revestimiento filológico de complementos, adendas y comentarios a cargo de Otto Weiß (GOA XVI, pp. 405-521). De poco sirvió su rigor, puesto que el daño ya estaba hecho. Solo le proporcionaba *ex post* una aura de cientificidad a la fabricación de Gast y Förster-Nietzsche, asumiendo acríticamente todo el texto contaminado de 1906.

En primer lugar, de los 483 aforismos de la primera versión desaparecieron directamente 17 aforismos[97]. En segundo lugar, 25 fragmentos fueron literalmente troceados en nuevos aforismos, haciendo que su número ascendiera ahora hasta los 55. Así, por ejemplo, el importante fragmento titulado «El nihilismo europeo» (FP IV, 5 [71]), un pequeño tratado de junio de 1887, fue desmenuzado en cuatro partes aparentemente autónomas — reconvertidos ahora en los aforismos

---

[96] A partir de 1906, ambos se mostrarán muy críticos con la labor editorial llevada a cabo por Förster-Nietzsche. Los dos conocían mejor que nadie la inexistencia de ese *Hauptprosawerk* —porque habían ayudado a fabricarlo en su primera versión— y ahora, tras la publicación de esta nueva edición «enriquecida», asistían indignados a la campaña difamatoria orquestrada por Förster-Nietzsche contra el recien fallecido Overbeck, a quien le reprochaba públicamente haber perdido, durante el traslado de Turín a Alemania, nada menos que el —inexistente— manuscrito del libro cuarto de *La voluntad de poder*. Así, en *Nietzsche als Moralist und Schriftsteller* (Jena, E. Diederichs, 1906, esp. pp. 83-87), August defendió por primera vez el orden *estrictamente cronológico* a la hora de publicar los fragmentos postumos, tesis que fue asumida al año siguiente por su hermano Ernst (*Nietzsches letztes Schaffen. Eine kritische Studie*, Jena, E. Diederichs, 1907), que además señaló con muy buenos argumentos la identidad de *El Anticristo* con la totalidad de la *Transvaloración de todos los valores*. Otra de las grandes revelaciones de que hizo fue la de haber realizado una copia en secreto de *Ecce homo*, obligando a acelerar así la publicación de la autobiografía de Nietzsche, sobre todo tras la publicación por parte de Bernoulli de las cartas de Overbeck a Gast, en las que se discutía ya en 1889 la idoneidad de publicarla o no. Su ocultación ya no sería sostenible en el tiempo. Más adelante veremos cómo toda esta línea crítica convergirá, a grandes rasgos, con el espíritu que conformó la *Basler Tradition* durante aquellos mismos años.

[97] Cinco de los cuales reaparecían como textos dudosos en una adenda de Weiß (GOA XVI, pp. 515 ss.), cuando en realidad son textos auténticos de Nietzsche. Cfr. también M. Montinari, «Die neue kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken», en *Nietzsche lesen*, *op. cit.*, p. 15.

4, 5, 114, 55 de la GOA. Algo parecido ocurría con el fragmento FP IV, 7 [7] y los diferentes estratos de lectura sobre el tema de la fisiología del arte que en él se desplegaban, ahora troceados y relocalizados confusamente hasta en cinco aforismos distintos del primer y tercer libro (105, 118, 828, nuevamente 105, 103 y 819). Otro ejemplo muy ilustrativo de reordenación: los materiales preparatorios en FP IV, 10 [164] y 10 [165], que se encuentran en un página doble del cuaderno W II 2 llena de tachaduras y correcciones, eran relocalizados en dos libros de temática distinta: el primero, en el capítulo «El ideal moral» del libro segundo, como aforismo 386 (vol. XV), donde además sufría una fusión con la parte final de FP IV, 10 [203]; el segundo, al libro cuarto, como nuevo aforismo 916 (vol. XVI), cuando en realidad, en la versión de 1901, ¡había pertenecido nada menos que al capítulo «El ideal cristiano» del libro segundo como aforismo 160![98]

Y en tercer lugar, la versión canónica de 1906 prolongaba y empeoraba con creces la cuestionable ordenación de 1901. Como ya demostró Montinari, de los 1067 aforismos solo 270 procedían, a su vez, de la lista numerada con 374 fragmentos de febrero de 1888 y que se suponía era la referencia para la composición de *La voluntad de poder*. De esos 270 aforismos, 137 estaban incompletos o presentaban modificaciones arbitrarias (omisión de títulos, frases enteras, desmenuzamiento, añadidos, etc.). ¿Qué fragmentos se omitieron que sí deberían haber aparecido? Un buen ejemplo lo ofrecen un conjunto de materiales que Nietzsche escribió *precisamente* para un prólogo de *La voluntad de poder*.

> Desconfío de todos los sistemas y de todos los sistemáticos y me aparto de ellos: quizá se descubra aun detrás de este libro el sistema que he *esquivado*...
>
> La voluntad de sistema: en un filósofo, expresado moralmente, una refinada corrupción, un enfermedad del carácter, expresado inmoralmente, su voluntad de hacerse más tonto de lo que es — Más tonto, quiere decir: más fuerte, más simple, más imperioso, más inculto, más autoritario, más tiránico... (FP IV, 9 [188])

Otro magnífico ejemplo habla por sí solo:

> Pirro, el más dulce y paciente de los humanos que jamás vivieron en Grecia, un budista aunque griego, un Buda mismo, en una única ocasión le sacaron de quicio y perdió los estribos, ¿quién lo hizo? — su hermana, con la que vivía: era comadrona. Desde entonces lo más temido por los filósofos es la hermana — ¡la hermana! ¡hermana! ¡suena tan horroroso! — ¡y es, *además*, la matrona!... (FP IV, 14 [162])

Ahora bien, ¿qué fragmentos se recortaron? Un ejemplo flagrante es el inicio del aforismo 108[99], una *Vorstufe* de JGB, 244 –donde Nietzsche critica con dure-

---

[98] Ejemplo aportado por B. Röllin y R. Stockmar, «„Aber ich notire mich, für mich." — Die IX. Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von Nietzsches Werken», en *Nietzsche-Studien* 36 (2007), pp. 20-40, aquí pp. 28 s. (nota). Imprescindible aquí Campioni, que señala numerosos ejemplos de desmembramiento y descontextualización arbitrarios: FP IV, 9 [22] (= WM, 150 + 38), 9 [27] (= WM, 880 + 946), 9 [35] (= WM, 23 + 2 + 22 + 13), FP IV, 9 [44] (WM, 901 + 27), 9 [91] (=WM, 552 + 533), FP IV, 9 [107] (=WM, 37 + 26) o 9 [126] (= WM, 82 +10). Cfr. G. Campioni, «"Nel deserto della scienza". Una nuova edizione della *Volontà di potenza* di Nietzsche», en *Belfagor* XLVIII (1993), pp. 205-224, aquí p. 216 (nota).

[99] Como ha argumentado Niemeyer, este aforismo fue muy popular en la época nacionalsocialista, cfr. Ch. Niemeyer, «„die Schwester! Schwester! 's klingt so fürchterlich!" Elisabeth Förster-Nietzsche als Verfälscherin der Briefe und Werke ihres Bruders — eine offenbar notwendige Rückerinnerung», en *Nietzscheforschung* 16 (2009), pp. 335-355, aquí pp. 351 s.; también

za la alemanización de Europa a base de cerveza y música nacionales— que fue transformada, sin embargo, en un calculado posicionamiento a favor del alemán del futuro. Entre corchetes señalamos la omisión:

> Los alemanes no *son* todavía nada, pero *se convertirán* en algo; por tanto, todavía no tienen ninguna cultura, — ¡por tanto, no *pueden* tener todavía ninguna cultura! Éste es mi principio: que le moleste a quien tenga que ser: [a saber, ¡a quien lleva en la cabeza (o máquina) el germanismo!] — No son nada todavía: significa: son diversas cosas. *Se convierten* en algo: significa: dejan de ser diversas cosas...

Desde un punto de vista estrictamente filosófico es conveniente señalar, por ejemplo, la descontextualización que tuvo lugar en el último aforismo 1067, un potente *finale* para concluir el *Hauptprosawerk* que Förster-Nietzsche había ideado: «¿Y sabéis qué es para mí «el mundo»? [...] — *Este mundo es la voluntad de poder* — *¡y nada más*! Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder – y nada más!» (FP III, 38 [12]). En realidad, se trataba nuevamente de una *Vorstufe* de JGB, esta vez del aforismo 36, una variante previa que Nietzsche había terminado reformulando para enfocar de otra manera la crítica al mecanicismo y desde luego el problema gnoseológico que se jugaba en la asunción de aquel filosofema, sobre todo si se hacía en términos dogmáticos. Así, mientras que en JGB Nietzsche había subrayado hasta en tres ocasiones el carácter *hipotético* de su experimento filosófico a través de la condicionada *Gesetzt dass* («Suponiendo que»), la rotundidad y el carácter efectista del enfoque del aforismo 1067 retrocedían una etapa en el *Gedankengang* nietzscheano e invitaban a plantear esa asunción en términos más dogmáticos, por ejemplo como principio metafísico.

Filosóficamente relevantes me parecen también las consecuencias hermenéuticas de la deficitaria selección final de aforismos en torno al pensamiento del eterno retorno. El problema no solo se limitaba aquí a los habituales y graves errores de desciframiento —como en el conocido caso de FP IV, 14 [188], donde Gast leyó «progreso finito» en vez de «progreso infinito» (GOA XVI, p. 399)—, sino sobre todo a una presentación desordenada de intuiciones y reflexiones sobre aquel filosofema, que entremezclaba arbitrariamente textos sobre el *Wiederkunftsgedanke* de 1884 a 1888. La imposibilidad de trazar cronológicamente su evolución interna desde la época de *La gaya ciencia* difuminaba los diferentes estratos que lo componían, al tiempo que dificultaban también un acercamiento crítico comprensivo que lo pusiera en relación con la propia idea de la «voluntad de poder». ¿Cómo pensar el eterno retorno desde la voluntad de poder dada una desigualdad y un desorden de las condiciones materiales? Sobre este punto es muy interesante recordar la correcta apreciación de Heidegger, que conoció como nadie los límites interpretativos que, desde su minuciosa lectura de *La voluntad de poder*, tuvo que sortear cuidadosamente para explicar con cierta normalidad los confusos materiales disponibles en torno a su propia «doctrina» del eterno retorno:

> Si las comparamos [las notas escritas entre 1884 y 1888 sobre el eterno retorno] a grandes rasgos con las del período de *La gaya ciencia* (XII) y con lo que se dice

*ibid.*, «Elisabeth Förster-Nietzsche im Kontext. Eine Antwort auf Robert C. Holub», en *Nietzsche-Studien* 43 (2014), pp. 152-171, aquí p. 157.

> en el *Zaratustra* respecto del contenido de la doctrina, no parece que haya cambiado nada. Encontramos las mismas reflexiones, tanto en la dirección de las «demostraciones» cono en la de sus «efectos». Pero si observamos con más detalle y tenemos en cuenta de antemano que estas notas corresponden al período en el que Nietzsche trata continuamente de repensar su filosofía como un todo y de darle una forma, es otra la imagen que se nos muestra. La condición previa para ver esto es, sin embargo, que no aceptemos simplemente la ordenación en la que se encuentran en la edición actual los 15 fragmentos, sino que primero los dispongamos por orden *cronológico*. En la recopilación actual los fragmentos se encuentran mezclados al azar sin ningún orden, el primero es del año 1884, el último, que además cierra toda la obra, es del año 1885, mientras que el que lo precede inmediatamente es posterior, pues fue escrito en 1888, en el último año. Fijemos en primer lugar el orden cronológico de las notas. Son del año 1884 los n.os 1053, 1056, 1059 y 1060; de 1885, los n.os 1055, 1062, 1064 y 1067; del período 1885-1886, el n. 1054; del período 1886-1887, el n. 1063; del período 1887-1888, los n.os 1061 y 1065; de 1888, el n. 1066; no datables con exactitud dentro del período 1884 a 1888, pero por el manuscrito presumiblemente de 1884-1885, los n.os 1057 y 1058[100].

Por último, podía ocurrir también que se presentaran como aforismos textos que no eran estrictamente de Nietzsche, sino citas, paráfrasis o resúmenes que él había copiado al hilo de sus numerosas lecturas[101]. Al no explicitarse de dónde habían sido extraídos, estos textos eran presentados como pensamientos genuinamente nietzscheanos, como por ejemplo el inicio del terrible aforismo 52, que es en realidad una fiel paráfrasis de Charles Féré y su *Dégénérescence et criminalité*: «No es inmoral la naturaleza al carecer de piedad con los degenerados» (FP IV, 15 [41]). Algo parecido ocurrió con las numerosas citas literales o resúmenes de textos extraídos de *Mi religión* de Tolstoi, una quincena de textos que fueron transformados conscientemente en creaciones nietzscheanas, ocultando así la riqueza y complejidad de los estratos de lectura y desde luego la influencia subterránea del célebre escritor ruso.

Aunque una investigación más rigurosa exigirá desmontar muchos otros pasajes contaminados, los ejemplos que acabamos de presentar son representativos de lo que significó aquella versión canónica de *Der Wille zur Macht*. En líneas generales puede hablarse de un auténtico *collage*, de una minuciosa composición y descomposición de fragmentos, de un ordenamiento y desordenamiento previamente meditados, que no solo prescindía del orden cronológico –desdibujando así el contexto exacto de su elaboración–, sino sobre todo destruía la fidelidad de los textos mismos, dividiendo, desmembrando, fusionando fragmentos originalmente separados, dando lugar a textos en los que cambiaba el sentido que tenían en los manuscritos de Nietzsche. Desde luego, las consecuencias de esta fabricación no se vieron inmediatamente: *El nacimiento de la tragedia* y *Así habló Zaratustra* continuaron siendo los accesos favoritos a la obra de Nietzsche, al menos hasta que, a partir de la década de los treinta, el lugar filosófico de aquella obra espúrea titulada *La voluntad de poder* ganó un nuevo protagonismo en el espacio cultural alemán.

---

[100] M. Heidegger, *Nietzsche I*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 341 s.
[101] Para los siguientes ejemplos, cfr. Campioni, *op. cit.*, pp. 216 s.

### 2.2.4. *La manipulación sistemática de la* Correspondencia

Los primeros años del nuevo siglo vivieron también la publicación de los *Gesammelte Briefe* (GBr)[102]. La primera edición de las cartas de Nietzsche fue ciertamente uno de los proyectos más ambiciosos de Förster-Nietzsche, quizá también porque se trataba de la publicación que más podía afectarle a ella desde un punto de vista personal. La cuidadosa gestión de la imagen de su hermano y de sí misma que venía proyectando desde su biografía debía ser coincidente con el contenido de todas aquellas cartas, de ahí que cualquier publicación epistolar estuviera siempre hipotecada de antemano. Visto retrospectivamente[103], los *Gesammelte Briefe*, sobre todo los dos últimos volúmenes, fueron una burda fabricación editorial desde el espíritu del Archivo-Nietzsche, una calculada mentira filológica al servicio de los intereses personales y comerciales de Förster-Nietzsche.

En un primer nivel de análisis no debiéramos olvidar, desde luego, su importante labor de búsqueda, recolección y adquisición de materiales epistolares (cartas, tarjetas postales, telegramas, etc.). Debemos recordar que, desde su adolescencia, la hermana venía guardando casi todos los trabajos, materiales y objetos personales de su preciado hermano con una tenacidad admirable. Ahora, aprovechando su trabajo de documentación biográfica, Förster-Nietzsche había logrado agrupar en muy poco tiempo un número importante de cartas de su hermano, ya fuera realizando copias a limpio de las mismas o directamente comprándolas a sus destinatarios, como fue el caso de la rica correspondencia con Erwin Rohde, Carl von Gersdorff o Paul Deussen. Precisamente el caso de Deussen es paradigmático, porque la *única* carta que no fue incorporada por Förster-Nietzsche quizá hubiera aclarado muchas cosas respecto de la producción filosófica del último Nietzsche:

> Querido amigo:
>
> Necesito hablar contigo de un asunto de máxima importancia [...] – Mi *Transvaloración de todos los valores*, con el título principal de EL ANTICRISTO, está acabada. (CO VI, p. 305)

Sirva este importante ejemplo para saltar al segundo nivel de análisis, es decir, a la subordinación de los *Gesammelte Briefe* a una, por así decirlo, «línea editorial» previamente trazada. Como en el caso de la biografía, la publicación de las cartas estuvo subordinada en todo momento a la construcción idealizada que Förster-Nietzsche venía proyectando institucionalmente desde el Archivo, una cuidadosa gestión de la imagen del filósofo que pasaba por realzar los aspectos virtuosos de su vida —la moralina de la llamada *Naumburger Tugend*— al precio de modificar, pulir o directamente hacer desaparecer de su recorrido vital aque-

[102] Cfr. *Friedrich Nietzsches Gesammelte Briefe*, vols. 1-3, Berlín/Leipzig, Schuster & Loeffler, vols. 4-5, Leipzig, Insel Verlag, 1900-1909 (las reediciones de los vols. 1-3 se publicarían también en el Insel Verlag).

[103] Y gracias a los desmontajes parciales en el *Nachbericht* de Schlechta (cfr. capítulo 2.5.1) y sobre todo al desmontaje iluminador de C. P. Janz, *Die Briefe Friedrich Nietzsches. Textprobleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie*, Zúrich, Theologischer Verlag, 1972, esp. pp. 11-101. Cfr. también al respecto H. J. Schmidt, «Nietzsches Briefwechsel im Kontext. Ein kritischer Zwischenbericht», en *Philosophischer Literaturanzeiger* 38 (1985), pp. 359-378.

llos rasgos más incómodos o molestos de su personalidad, sobre todo aquellos que comprometieran la «línea editorial» y la consolidación de muchas de las leyendas mitográficas. Basta con pensar en el ocultamiento del *affaire* Lou Salomé, en la desaparición de cualquier referencia crítica al antisemitismo de Bernhard Förster, en la calculada ocultación de muchas de las cartas de la madre, sin olvidar la conocida fabricación de cartas dirigidas a la propia hermana durante los últimos años en que ella estuvo en el Paraguay. En otras palabras: o las cartas se adaptaban a *su* imagen de Nietzsche, o ella se ocupaba de adaptarlas.

Sobre todo los volúmenes IV y V han pasado a la historia como auténticos despropósitos filológicos. El volumen IV por ejemplo, que contenía las cartas de Nietzsche dirigidas a Peter Gast, evidenciaba ya su fracaso rotundo por la incapacidad de distanciamiento crítico de su editor —el propio Peter Gast—, subordinado como pocos a la «línea editorial» de Förster-Nietzsche. Como ya demostró en su momento Janz[104], entre la hermana y Gast existia, desde finales de 1899, un «pacto de no agresión» *in puncto epistolae* que sentenciaba de antemano el rigor filológico de cualquier edición de aquellas cartas: en la medida en que Gast accedió a modificar, omitir y suprimir pasajes comprometedores para la hermana, ella se comprometió, a su vez, a hacer desaparecer de su volumen todas las opiniones criticas que Nietzsche había expresado en reiteradas ocasiones sobre su secretario personal. En este fatídico pacto de silencio encontramos, desde luego, una de las razones de peso decisivas para explicar la intensa colaboración de Gast en las numerosas labores editoriales del *Nietzsche-Archiv*. Como contrapartida, eso sí, desaparecían imágenes incómodas, se reprimían frustraciones profesionales, mitigando taras y defectos personales en detrimento de una amistad sin fisuras, de una fidelidad absoluta y sin ambigüedades. Algunos pasajes eliminados —señalados aquí entre corchetes— bastarán para ilustrar esta idea:

> 1) En lo que toca al sentido *general* de mi naturaleza: no tengo compañeros [(¡ni siquiera Köselitz!)], nadie tiene ni la más mínima idea de *cuándo* necesito consuelo, aliento, un apretón de manos... (CO IV, p. 407 = GBr V/2, p. 541)

> 2) He instalado [a Köselitz] (en la misma casa donde vive Helene Druscowitz con su madre), y lo he convencido para que vaya a comer a mediodía con la señorita Willdenow, la señorita Bluhm, Miss Currel y otras amistades femeninas — [por su bien, porque tiene costumbres demasiado plebeyas, y nadie sabrá nunca bien el esfuerzo que me ha costado el trato con este hombre tan torpe en cuerpo y espíritu]. Además, en estos meses, escuchando al piano a Eugen D'Albert y Freund, ¡me he hecho tan exigente que ya no soporto oír[le] tocar [a mi viejo amigo Köselitz]!
> (CO IV, pp. 497 s. = GBr V/2, p. 575)

> 3) Ahora ya no tengo ningún lugar en el que me sienta bien, a excepción de Venecia: solo que el alto grado de humedad del aire, un noventa por ciento, me tiene a maltraer. Niza y la Alta Engadina son muy secas. [Y además estaría mejor en Venecia si mi apreciado amigo K <öselitz>, el gran músico, *no* estuviera aquí. Es un torpe y le falta habilidad en el trato; tengo que *sobreponerme a demasiadas cosas* que van en contra de mi gusto. Aunque: su música es algo de primera categoría, de una bondad y transfiguración mozartiana: en esto el maestro Richard no puede acercarse. —] Por lo demás...
> (CO V, p. 66 = GBr V/2, p. 613)

104 Cfr. Janz, *supra*, pp. 33-41.

4) Casi todas mis relaciones humanas surgieron de los ataques del sentimiento de aislamiento: Overbeck tanto como Rée, Malwida [tanto como Köselitz] he sido ridículamente feliz cuando encontraba o creía encontrar algún punto o rincón en común con alguien. (CO V, p. 69 = GBr V/2, p. 616)

5) Me faltan aquí distracciones y personas interesantes: [K<öselitz> me interesa vivamente, pero no está hecho para relacionarse conmigo, y menos aún para preocuparse por un medio ciego.] El día de la boda... (CO V, p. 70 = GBr V/2, p. 617)

La censura habla por sí sola. En ocasiones, sin embargo, Förster-Nietzsche consideraba que incluso era conveniente no publicar una carta demasiado comprometedora para su cómplice si *coincidía*, por ejemplo, con su intención de restar protagonismo a la madre. En una de las muchísimas cartas dirigidas a Franziska Nietzsche que no quiso publicar podemos leer:

Para no hablar de mí: actualmente me aflige de modo extremo la situación sin perspectivas del señor Köselitz. Ya es demasiado viejo como para que se le pueda aconsejar esperar; a su edad, como artista, hay que ser famoso o tener mala fama [...] Pero un músico cuya música no le gusta a nadie, y que se queda aislado en su rincón, es una figura ridícula, como una bailarina con la que nadie quiere bailar por mucho que se haya acicalado. El hecho de que el señor K <oselitz> sea una buena persona desgraciadamente no proporciona en este respecto ningún consuelo, más bien lo contrario; lo peor es que no sabe atraer a su favor a otros artistas. (CO V, p. 263)

Con esta última consideración entramos de lleno en la verdadera problematicidad del volumen V, que contiene las cartas a la madre y a la hermana. Editado en dos tomos por la propia Elisabeth (y «corregido y revisado por Peter Gast»), nos encontramos ante una obra maestra de la falsificación: cambio de fechas, irregularidades de datación, desaparición de páginas sueltas, ocultación de cartas de la madre, innumerables interpolaciones, modificaciones textuales, tachaduras, manchas, etc. Con decir que solo fueron transcritas bien, sin ningún tipo de irregularidad, 60 de las más de 500 cartas, quizá se dice todo[105].

Ahora bien, el aspecto más problemático de toda esta edición radica sin duda en la minuciosa fabricación de cartas enteras a partir de las llamadas *Urabschriften*, es decir, de copias realizadas por Förster-Nietzsche sobre unas supuestas cartas de Nietzsche, cuyos originales habían desaparecido en un misterioso robo en Paraguay[106]. Desde luego, el término *Urabschrift* es un sutil eufemismo para no hablar de «falsificación». En efecto, para enriquecer el —prácticamente inexistente— intercambio epistolar entre ambos hermanos durante los últimos años de lucidez del filósofo, Förster-Nietzsche fabricó una treintena de cartas a partir de otros muchos materiales que se encontraban a su disposición. Con ello testimoniaba, por un lado, una fluida comunicación epistolar entre 1885 y 1888 que nunca existió como tal, de suerte que la normalidad familiar y el amor fraternal hacían desaparecer la innegable ruptura que sí había existido. Por el otro, la imagen de complicidad y confianza mutuas que se traslucía de aquella fabricación aportaba legitimidad a su labor como biógrafa, pero también le permitía ensayar su joven

[105] *Ibid.*, p. 69.

[106] *Ibid.*, pp. 67 s., pero también R. Müller-Buck, «„Naumburger Tugend" oder „Tugend der Redlichkeit". Elisabeth Förster-Nietzsche und das Nietzsche-Archiv», en *Nietzscheforschung* 4 (1996), pp. 319-335, aquí pp. 333 s.

faceta como intérprete de la filosofía nietzscheana. No lo olvidemos, aquellas cartas sirvieron también para inventar aspectos «novedosos» sobre la filosofía de Nietzsche, imprimiéndole por ejemplo una dirección política que Nietzsche jamás había querido otorgar. En una lamentable carta falsa podemos leer:

> Nuestro nuevo emperador, sin embargo, cada vez me gusta más: su última novedad es que ha hecho frente de manera *muy incisiva* contra los antisemitas y contra el *Kreuzzeitung*. Haz tú lo mismo, ¡mi valiente llama! La voluntad de poder como principio le resultaría ya comprensible. (CO VI, p. 438 = GBr V/2, pp. 799 ss.)

El *collage* es doblemente pérfido: no solo se toman ideas descontextualizadas de un fragmentos postumo —descuartizado arbitrariamente para *La voluntad de poder*— sino que se invierte, en realidad, el sentido crítico que Nietzsche quiso darle a la incapacidad de los alemanes a la hora de entender su gran filosofema:

> Libros para pensar, — pertenecen a aquellos a los que pensar les da placer, nada más... Los alemanes de hoy ya no son pensadores: lo que les da placer y les hace reflexionar es otra cosa. La voluntad de poder como principio les sería dif<icilmente> comprensible... (FP IV, 9 [188])

Algo parecido habría que decir con respecto a la gestión del innegable talante anti-antisemita del último Nietzsche, cuya incómoda imagen Förster-Nietzsche tuvo que contrarrestar con habilidad: o bien a través de necesarias ocultaciones —como las sarcásticas cartas dirigidas al editor antisemita Theodor Fritsch de finales de marzo de 1887 (CO V, pp. 283-286)[107]—, o bien a través de sutiles pero fatídicas fabricaciones, como en la célebre carta espúrea que sirvió para ratificar por escrito el vínculo espiritual entre el conde Gobineau y su hermano:

> Estoy de nuevo, así pues, en *mi* buena ciudad de Turín, esta ciudad que también Gobineau ha amado tanto - probablemente ella se parece a nosotros dos. También a mí me es muy beneficiosa la aristocrática y algo orgullosa forma de ser de estos antiguos turineses. No hay una diferencia mayor que la que existe entre la bonachona, pero *radicalmente vulgar* Leipzig y esta Turín. (CO VI, p. 437 = GBr V/2, p. 800)

En definitiva, los numerosos problemas que presentan los *Gesammelte Briefe* hacen que su fiabilidad filológica sea prácticamente nula. Para nosotros, en cierto modo, solo tienen el valor de un documento histórico. Y sin embargo, como productos editoriales surgidos desde el espíritu del *Nietzsche-Archiv*, me parecen sumamente paradigmáticos, porque nos muestran hasta qué punto la praxis filológica de aquel lugar se llegó a plegar a los intereses personales de una sola persona. En el próximo apartado señalaremos los primeros intentos de denunciar esta instrumentalización, rindiendo una especie de homenaje a aquella temprana línea crítica que hace posible que nosotros, desde el presente, podamos acercarnos con rigurosos materiales y buenos argumentos a la problemática historia del legado y las ediciones de Friedrich Nietzsche.

---

[107] Sobre las nefastas consecuencias de esta meditada ocultación, cfr. Ch. Niemeyer, «Nietzsche, völkische Bewegung, Jugendbewegung. Uber vergessene Zusammenhänge am Exempel der Briefe Nietzsches an Theodor Fritsch vom März 1887», en *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 79/3 (2003), pp. 292-330.

### 2.2.5. *Crítica y oposición al* Nietzsche-Archiv: *la configuración de una necesaria tradición crítica en Basilea*

La historia de las ediciones de la obra de Nietzsche y los numerosos avatares de su legado material serían difícilmente concebibles como problema real, al menos para nosotros, sin la constitución de algunos importantes frentes críticos que representaron otro tipo de acercamiento comprensivo a Nietzsche en la Alemania guillermina. Al mismo tiempo que el Archivo se consolidaba institucionalmente, por un lado, con sus publicaciones de referencia, con la *Großoktavenausgabe*, el *Briefwechsel* y la poderosa biografía de Förster-Nietzsche, y, por el otro, con la meditada construcción iconográfica de un poderoso culto alrededor de la figura heroica del filósofo, fueron aumentando las voces críticas con respecto a la gestión concreta del legado, a sus métodos y criterios de edición, a las formas de su difusión y comercialización, y desde luego a la problematicidad del monopolio interpretativo que ejercía su principal artífice. La primera década del siglo XX ratificó ciertamente la fama del filósofo, tanto en Alemania como en el extranjero, pero lo hizo al precio de una enorme opacidad en la labor archivística propiamente dicha y de numerosas dudas con respecto al dispositivo cultual, ritual y mitográfico que se iba construyendo desde Weimar[108]. Como ya hemos señalado, la divulgación desde el Archivo no era estrictamente una divulgación de la obra filosófica, sino una divulgación de la imagen de Nietzsche de acuerdo con el canon virtuoso de la moralina naumburguesa, imagen idealizada y cuasirreligiosa que deformaba su vida y personalidad hasta extremos caricaturescos, neutralizando así la fuerza subversiva de su obra, diluyendo, en palabras de Sánchez Meca, «los elementos iconoclastas de su talante espiritual, es decir, su irreligiosidad, su ateísmo, su inmoralismo y su propósito de derrocar los grandes valores tradicionales mediante la crítica genealógica»[109].

En cierto modo, el primer gran momento de la tradición crítica tuvo su comienzo solemne con la demoledora crítica de Rudolf Steiner a la gestión incompetente y arbitraria de Förster-Nietzsche. Publicado en febrero de 1900 en el célebre *Magazin für Litteratur* para salir en defensa del antiguo editor Fritz Koegel, el artículo de Steiner es paradigmático, porque contiene ya muchas de las líneas de sospecha que cuestionarían públicamente la idoneidad y la capacitación intelectual de la carismática hermana. Se trataba de un primer desenmascaramiento, de una *Enthüllung* que descansaba sobre la experiencia personal del propio Steiner, cuyas lecciones privadas de filosofía a la hermana le habían mostrado hasta qué punto el legado del filósofo estaba en manos de alguien «completamente lega» (*vollständig Laie*). A ojos de Steiner, Förster-Nietzsche carecía de cualquier sentido para «distinciones lógicas, ni siquiera las más burdas», por no hablar del «sentido para la imparcialidad y objetividad [*Sachlichkeit und Objektivität*]. Para ella, un acontecimiento que ocurre hoy adoptará mañana otra forma que no necesariamente habrá de ser coincidente, sino que tendrá una forma tal que coin-

[108] Imprescindible aquí Krause, *op. cit.*, pp. 89-212 Basta con pensar, por ejemplo, en la reproducción y venta sistemáticas de estatuillas, fotografías, cuadros, tarjetas postales relacionados con la figura (¡el bigote!) de Nietzsche, esa dimension *kitsch* que Krause engloba bajo los «*Nietzsche-Kult Produkte*» (*ibid* pp. 119 s., 130).

[109] Cfr. Sánchez Meca, *op. cit.*, p. 23.

cida justo con lo que quiere conseguir». Förster-Nietzsche, sentenciaba Steiner, «cree en todo momento en lo que dice»[110].

Pese a los acalorados debates que dejaría aquel intenso *Nietzschejahr* de 1900[111], hubo que esperar algunos años más para ver consolidada una línea crítica de la *Nietzsche-Forschung* que pudiera demostrar, con pruebas más concretas y materiales contrastados, algunas de las muchas sospechas y dudas en torno a la irresponsable gestión *empresarial* del legado nietzscheano. Este importante contrapeso a la hegemonía weimaresa y a su monopolio interpretativo vivió su momento decisivo con la consolidación de lo que, retrospectivamente, Charles Andler definiría como la *Basler Tradition*[112]. Como es sabido, los orígenes de esta tradición deben remontarse a la muerte de Franz Overbeck, ocurrida en verano de 1905. Overbeck, que en 1899 había asistido con desconcierto a la reconciliación entre Gast y Förster-Nietzsche —rompiendo así todo contacto estable con quien hasta entonces había sido uno de sus más íntimos confidentes—, se había negado en reiteradas ocasiones a entregar al Archivo su valiosa correspondencia con Nietzsche y había decidido finalmente legar aquellas cartas, junto con sus numerosos materiales y apuntes sobre Nietzsche[113], a la Universidad de Basilea, quedando a cargo de su edición el albacea de su *Nachlass*, Carl Albrecht Bernoulli. Todos esos materiales constituyen, en efecto, la piedra fundacional del posterior *Basler Gegenarchiv*, base sobre la cual se irán añadiendo otros legados de contemporáneos (Burckhardt, Meta von Salis) o de investigadores de las siguientes generaciones, como Josef Hofmiller, Gustav Naumann, Karl Joël, Paul Lauterbach o el propio Bernoulli[114]. Dos centros de gravedad caracterizarán esta tradición:

1) *El rechazo de la praxis mitográfica weimaresa y la denuncia de las tergiversaciones sobre la vida del filósofo*. Esta crítica se articuló, a su vez, en forma de publicaciones propias, de innegable valor desenmascarador, como la conocida obra de Bernoulli, publicada en 1908 bajo el título *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, cuyo segundo volumen fue censurado tras un sonado proceso judicial emprendido por Förster-Nietzsche y Gast[115]. El libro de Bernoulli fue importante, porque en la medida en que buscaba defender el honor y la integridad de Overbeck, ofrecía por primera vez una imagen distinta de la vida y personalidad de Nietzsche, más humana y menos legendaria que la construcción hagiográfica de Förster-Nietzsche. Por otro lado, al fundamentar aquella

[110] Cfr. R. Steiner, «Das Nietzsche-Archiv und seine Anklagen gegen den bisherigen Herausgeber. Eine Enthüllung», cit. por Hoffmann, *op. cit.*, pp. 357 ss.

[111] *Ibid.*, pp. 337-406.

[112] Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. 2: *La jeunesse de Nietzsche*, París, Bossard, 1921, pp. 8 s. (nota).

[113] Para todas las «*Aufzeichnungen*» sobre Nietzsche recogidas por Overbeck *antes* de su reelaboración literaria por Bernoulli, cfr. F. Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7/2: *Autobiographisches: „Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde“*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1999, pp. 23-222. Imprescindible a este respecto la introduccion a cargo de v. Reibnitz y Stauffacher-Schaub (esp. pp. XXI-XLVI).

[114] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 95. Toda esta enorme coleccion de *Nietzscheana* se sigue encontrando hoy en la *Universitätsbibliothek* de Basilea.

[115] *Ibid.*, pp. 75-78. Cfr. también M. Montinari, «Die geschwärzten Stellen in C. A. Bernoulli: *Franz Overbeck und Friedrich Nietszche. Eine Freundschaft*», en *Nietzsche-Studien* 6 (1977), pp. 300-328.

amistad personal y filosófica con el rigor que otorgaba toda la documentación overbeckiana, se ponía en entredicho la unilateralidad de la interpretación oficialista del Archivo weimarés, cuya llamativa reacción por la vía judicial mostraba hasta qué extremo el prestigio y el estatus socioculturales de aquella institución dependían de la ocultación o difamación de todos aquellos documentos.

2) *El rechazo a las prácticas «científicas» del Archivo weimarés y a su política editorial.* La configuración de una tradición en Basilea nunca fue premeditada, del mismo modo que no se trataba de un grupo cerrado ni necesariamente coordinado. Más bien fue el resultado de una confluencia de intereses de determinados actores que poseían documentos y materiales que invalidaban algunas de las leyendas y mentiras del *Nietzsche-Archiv* y que aportaron así las primeras pruebas para intentar desmontar, por ejemplo, la autenticidad de la nueva fabricación de *La voluntad de poder*, exigir la publicación de *Ecce homo*, tal como Nietzsche la había planeado[116], o demostrar por primera vez la existencia del *affaire* Lou Salomé[117]. A esta misma línea pertenecen también los esfuerzos de Josef Hofmiller, redactor de los *Süddeutsche Monatshefte*, que había seguido con mucho interés las críticas expresadas por Albert Lamm y los hermanos Horneffer en torno a la problematicidad filológica de *La voluntad de poder*, pero conocía también el significado de *El Anticristo* como verdadera *Transvaloración*. Como ya hiciera Steiner en 1900, Hofmiller decidió romper su colaboracionismo con Förster-Nietzsche y salió en defensa de Koegel, publicando su parte de los «Koegel-Exzerpte»[118]. Al hacerlo en el mismo momento en que Bernoulli publicaba en diferentes textos algunos pasajes de la transcripción que había recibido de la viuda de Koegel[119], se revelaba por primera vez una sólida convergencia de intereses entre los adversarios del Archivo weimarés. Que dos fuentes distintas publicaran el mismo tipo de filtración de documentos tan comprometedores para la imagen del Archivo señalaba ciertamente la necesidad de seguir consolidando un frente crítico contra el monopolio interpretativo de Förster-Nietzsche.

## 2.3. La consolidación institucional del *Nietzsche-Archiv* y la ideologización del pensamiento nietzscheano

Pese a los numerosos ataques recibidos a partir de 1907-1908 y la importante repercusión mediática que generaron aquellos polémicos debates[120], Förster-Nietzsche salió nuevamente indemne de todos ellos. De hecho, la consolidación sociocultural y económica de su proyecto durante los últimos años del guillerminismo permite hacer un primer balance exitoso de la historia del *Nietzsche-Archiv* weimarés. Por un lado, la ambiciosa ofensiva editorial de la *Großoktavenaus-*

[116] Así Bernoulli en la selección de cartas de Overbeck a Gast, «Briefe an Peter Gast», editados y con una introducción de Carl Albrecht Bernoulli», en *Die Neue Rundschau* 1906, pp. 26-51.

[117] También Bernoulli en «Nietzsches Lou-Erlebnis», en *Raschers Jahrbuch* I, Zúrich, Rascher, 1910, pp. 225-260.

[118] Cfr. nota 77. Sobre los numerosos avatares de estos extractos, cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 407-423.

[119] *Ibid.*, pp. 408-421, y 709 ss.

[120] Cfr. T. Zeeb, «Die Wirkung Nietzsches...», *op. cit.*, p. 283 y notas.

*gabe*, los *Gesammelte Briefe* y su biografía había llegado a buen puerto. Asimismo, con la esperada publicación, en 1908, del *Ecce homo* mutilado —en una lujosa edición de coleccionista diseñada por Henry van de Velde y editada por Raoul Richter—, así como con la edición de los escritos filológicos en la tercera sección de la GOA, entre 1910 y 1913, se daba por finalizada, a ojos de Elisabeth, la publicación de prácticamente todos los materiales, publicados y no publicados, que el filósofo alemán había dejado escritos.

Un momento decisivo para el futuro del Archivo fue su reconversión, en mayo de 1908, en una fundación sin ánimo de lucro, la llamada «*Stiftung Nietzsche-Archiv*»[121]. Apoyado financieramente por el generoso banquero sueco Ernst Thiel, el proyecto de Förster-Nietzsche ganaba así mayor fortaleza económica e institucional. El plan fue el siguiente: asegurada su pensión vitalicia, la hermana renunciaba *de iure* a los derechos sobre la obra y el legado de Nietzsche –con la excepción de las cartas de Nietzsche a ella y a la madre–, y lo hacía en favor de un nuevo consejo o *Vorstand* presidido honoríficamente por ella misma. El Archivo se convertía oficialmente en una institución cultural de carácter científico, en una fundación reconocida por las autoridades guillerminas de la época, al tiempo que conseguía desvincular su administración y gestión personalistas de la dudosa competencia de Förster-Nietzsche. Con ello, desde luego, pareció ganar profundidad cultural y seriedad institucional, aunque *de facto* las decisiones cruciales las siguió tomando ella. Por último, tras la marcha definitiva de Gast en junio de 1909 —provocada, entre otras razones, por el desgaste personal en la polémica con Bernoulli[122]—, Förster-Nietzsche permanecía como último testimonio y garante de la vida y obra del filósofo alemán en el discurso oficialista de la Alemania guillermina.

Con esta situación llegamos al estallido de la Primera Guerra Mundial y a uno de los puntos de inflexión decisivos para entender la progresiva ideologización del pensamiento nietzscheano en Alemania. Con el estallido de la guerra en verano de 1914 cambió irremediablemente la dinámica de la *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche. El conflicto bélico actuó como un catalizador para inclinar la balanza en favor de interpretaciones más políticas de una derecha nacionalista y conservadora, también de tipo *völkisch*, y lo hizo en detrimento de aquella primera recepción más transversal y europea, cuya paradigmática expresión habían sido precisamente aquellas vanguardias estéticas que traspasaban por definición las fronteras nacionales. Así, mientras que las complejas líneas de fuerza que se articularon en el primer *Nietzsche-Kult* de la época guillermina habían mantenido un equilibrio interno, neutralizando en cierto modo su poder y efecto ideológicos, la nueva textura política que emergió en 1914 aceleró la redefinición de los lugares comunes del pensamiento nietzscheano en el horizonte bélico y patriótico de la *Kriegsbegeisterung* de aquellos años[123].

---

[121] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 80 s.

[122] *Ibid.*, pp. 82 ss. Gast se retiró completamente de la escena nietzscheana, visiblemente afectado y cansado, como explicaría a su amigo Holzer, de la «montaña de mentiras» (*Lügenhügel*) y de la «comedia de aduladores» (*Schmeichelkomödie*) en la que había participado. Murió en 1918. Para esos últimos años, cfr. F. R. Love, *Nietzsche's Saint Peter. Genesis and Cultivation of an Illusion*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1981, pp. 255 ss.

[123] Para el siguiente desarrollo seguimos el capítulo 5 de Aschheim, *The Nietzsche Legacy*, *op. cit.*, pp. 128-163.

Para situar la cuestión, podríamos empezar con la aguda observación del pensador político Eric Voegelin de que nunca en la historia de occidente un filósofo había sido hecho responsable de una guerra europea[124]. En efecto, la propaganda bélica antialemana construyó la poderosa ecuación que igualaba el inmoralismo y la radicalidad nietzscheanos con el militarismo, la beligerancia y el nacionalismo alemanes, sobre todo bajo el ropaje estereotipado de lo prusiano. O dicho en otras palabras: las nociones nietzscheanas eran fácilmente convertidas en características políticas de lo alemán. No hubo país aliado en que no se utilizase esta asociación, que llegó a convertirse en un habitual lugar común europeo en libros, ensayos, periódicos de la época[125]. A pesar de surgir voces críticas que señalaron la incongruencia e incluso la injusticia que implicaba esta banal demonización, la condición de *Kriegsphilosoph* se normalizó en la propaganda aliada. Y al tiempo que ocurría esto, en Alemania se desplazaba también el centro de gravedad, trasladándose el imaginario nietzscheano hacia una nueva mitología de rasgos mucho más definidos. Señala Aschheim al respecto:

> Mientras que la sensibilidad nietzscheana había ayudado a moldear una predisposición favorable hacia una guerra próxima, la Gran Guerra reconfiguró el mito nietzscheano en los términos de sus propias necesidades. Casi con el estallido mismo de las hostilidades, Zaratustra pareció perder sus rasgos individualistas y transnacionales. El nietzscheanismo sufrió una rápida politización y nacionalización que superaron de largo su avance anterior a la guerra. Los motivos cosmopolitas e individualistas fueron progresivamente ahogados por las pasiones nacionalistas[126].

Esta es ciertamente la otra cara de la moneda: la transformación de la imagen de Nietzsche desde la experiencia colectiva de la guerra y desde luego la experiencia individual en las propias trincheras. Es conocido el lugar común de que el *Zaratustra* fue, junto al *Fausto* goetheano y el *Nuevo Testamento*, el libro más leído por los soldados alemanes durante la guerra. Alrededor de 165.000 copias fueron vendidas entre 1914 y 1919 en una edición más económica especialmente diseñada para la contienda bélica, la llamada *Kriegsausgabe*[127]. El énfasis nietzscheano del heroísmo, la masculinidad y el arrojo conectaba muy bien con las inquietudes de numerosos soldados letrados, del mismo modo que la inclasificable experiencia del profeta del superhombre podía ser transfigurada en la vivencia de muchos soldados en el campo de batalla.

Un termómetro idóneo para medir esta tendencia es la intensa actividad propagandística del *Nietzsche-Archiv* durante la contienda militar. Förster-

---

[124] Cfr. E. Voegelin, «Nietzsche, the Crisis and the War», en *The Journal of Politics* 6/2 (1944), pp. 177-212. aquí p. 177.

[125] Así, en Inglaterra, además de diversas aproximaciones académicas sobre la cuestión [Stewart 1915; Muirhead 1915: 70-81], tenemos las cartas de Thomas Hardy publicadas tanto en el *Daily Mail* como en el *Manchester Guardian*, así como numerosos panfletos de guerra [Barker 1914; McClure 1914] que insisten en la idea de leer el militarismo y el imperialismo alemanes desde la noción nietzscheana del poder y en consonancia también con otras concepciones del Estado y el poder, como las del general Bernhardi y sobre todo las del célebre historiador prusiano Heinrich von Treitschke. Para todo ello, cfr. Aschheim, *op. cit.*, pp. 130-135.

[126] *Ibid.*, pp. 134 s.

[127] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 88. Conocida también con el nombre de *Tornisterausgabe*, esta edición iba precedida por una calculada selección de cuatro páginas con frases de Nietzsche sobre la guerra y la paz tituladas «Nietzsche-Worte für Krieg und Frieden».

Nietzsche no solo hizo un negocio muy rentable con las extraordinarias ventas del *Zaratustra*, sino que aprovechó también la dinámica de la guerra para reforzar públicamente la adscripción ideológica de su hermano, muy en la línea de lo que ya había perfilado cuidadosamente en su biografía. Basta con pensar en los numerosos artículos periodísticos[128], pero también en su ensayo biográfico sobre la amistad «nacional» entre Nietzsche y Wagner, en su patriótica inversión en créditos de guerra o en la edición «popular» de *La voluntad de poder* —ahora con 696 aforismos editados por Max Brahn— para constatar el nuevo clima espiritual del nietzscheanismo en Alemania: antologías de textos nietzscheanos para la guerra, almanaques, calendarios, poemas... Nietzsche se había convertido de repente en un indiscutible representante de la tradición prusiana, es decir, en un representante de los valores eminentemente prusianos, como la disciplina, el valor, el orden y el deber. Ahora, con el estallido de la guerra, el Nietzsche «genuinamente prusiano» emergía como una de las herencias espirituales más valiosas de la heroica *Kultur* alemana. Nietzsche se convirtió así, por primera vez, en el filósofo de la guerra, y su pretendido antinacionalismo, como defendió paradigmáticamente Werner Sombart en su *Handler und Helden*, un mal entendido contrasentido que ocultaba su verdadera adscripción a la causa nacional[129].

### 2.3.1. *La configuración sociocultural de un nuevo mito: la germanización de Nietzsche durante la República de Weimar*

La dirección que adoptó la recepción del pensamiento nietzscheano despues de 1918 obliga ciertamente a contextualizar debidamente la significación espiritual de Nietzsche en una época de polarización y fragmentación radicalmente políticas. Este punto es importante: la *Nietzsche-Renaissance* que se vivió en 1914, en la que tuvo lugar una primera oleada de mitologización y germanización del imaginario nietzscheano, consolidó su significado cultural precisamente tras la guerra, cuando la inestabilidad política, económica y social de la joven República de Weimar aceleraron la radicalización burguesa de un *pathos* eminentemente antidemocrático. El resentimiento y la frustración generalizados de una parte de la sociedad alemana, acentuados por la percepción colectiva de haber sido humillados en Versalles, reflejaba ciertamente una enmienda a la totalidad al todavía frágil modelo de las democracias occidentales, a su horizonte normativo y a su sistema de valores. Asimismo, la crisis existencial plasmada

[128] La imprescindible documentación recogida en el vol. II de Krummel (pp. 705 s., 727, 737, 761, 766) muestra hasta una decena de artículos periodísticos de propaganda bélica escritos por Förster-Nietzsche durante la guerra. Entre las muchas leyendas patrióticas y chauvinistas que construyó desde el Archivo, cabe destacar nuevamente la idea —presentada ya en su biografía— de que el pensamiento de la voluntad de poder surgió de la experiencia de la guerra francoprusiana de 1870/71. Otras veces defendía la férrea admiración que Nietzsche había sentido por Bismarck, otras intentaba matizar o infravalorar la admiración que había mostrado tantas veces por la cultura francesa, ahora enemiga. El vulgar patrioterismo de Förster-Nietzsche llegó al extremo de ver en Hindenburg, tras su victoria en Tannenberg, los verdaderos rasgos del superhombre nietzscheano.

[129] W. Sombart, *Händler und Helden: Patriotische Besinnungen*, Múnich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1915, p. 141.

en la propia crisis interna de la filosofía— y la sensación de estar a las puertas de un declive cultural invadió también a numerosas capas de intelectuales y pensadores alemanes, de ahí que el rechazo no solo golpeara de lleno a la propia idea de democracia, sino a la ciencia, al positivismo, al materialismo y a la técnica como fuentes últimas del malestar existencial. Se trataba, en definitiva, de una verdadera enmienda a la modernidad y a la razón humanas.

Desde este importante contexto histórico-espiritual, la consolidación de un nietzscheanismo de derechas en la Alemania de entreguerras fue una consecuencia hasta cierto punto esperable. De la experiencia de la guerra surgieron numerosas apropiaciones e «interpretaciones fuertes» del pensamiento nietzscheano, entre las cuales debe destacarse, sin duda, la paradigmática construcción hagiográfica de Ernst Bertram y su *Nietzsche. Intento de una mitología*, de 1918, un punto de partida ineludible —dado su enorme éxito— para seguir pensando las distintas articulaciones conservadoras del nietzscheanismo durante la época de Weimar, como las interpretaciones de Mann, Klages, Spengler, Jünger, Bäumler y tantos otros. Deudora de la escuela georgiana y su antimodernismo esteticista[130], la interpretación de Bertram marcaba un antes y un después en la *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche, porque reconvertía su figura en un nuevo mito profético y heroico de la *Kultur* alemana, haciendo de su estilizada y neorromántica transfiguración el último eslabón del destino espiritual de la nación. Nietzsche alcanzaba el panteón de los genios de la cultura, como Lutero, Goethe, Beethoven, Napoleón, pero lo hacía también como superador espiritual de todas aquellas épocas precedentes, como su *Überwinder* en la modernidad: «Estas siguientes páginas quieren ofrecer el estudio de una mitología del último gran alemán», prometía en su importante prólogo titulado «Leyenda»[131]. Sea como fuere, la estilización heroica de Bertram consolidó un proceso de subjetivación del mito, de fuerte acento antirracionalista y vitalista, inmune por tanto a cualquier estrategia de objetivación y comprensión en términos más científicos.

Como es natural, la rápida consolidación de un nuevo símbolo político antiliberal, posburgués y nacionalista en el espectro transversal y dinámico de lo que Armin Mohler definió retrospectivamente como «revolución conservadora»[132] sería impensable sin el decidido apoyo institucional del *Nietzsche-Archiv* weimarés. Como ya hemos señalado antes, el Archivo había promovido activamente una imagen heroica y patriótica de Nietzsche durante la guerra, normalizando una lectura sesgada de solo *algunos* de sus escritos —y sobre todo de citas descontextualizadas, *leitmotivs*, lugares comunes, expresiones, ideas fuertes, etc.— que facilitó una rápida mitologización popular del Nietzsche más beligerante y alemán. Ahora bien, el paso decisivo fue su posicionamiento polí-

---

[130] Sobre la compleja influencia de Nietzsche en la obra de Stefan George y sobre todo entre la primera y segunda generación de iniciados en los *Kreise* (Hildebrandt, Pannwitz, Gundolf, Klages, Bertram, Kommerell, etc.) hay muchos y muy buenos materiales, entre los que cabe destacar H. Raschel, *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1983, pero también, más reciente, M. Pirro, «Anmerkungen zum Nietzsche-Bild im George-Kreis», en *Nietzsche nach dem ersten Weltkrieg I*, S. Barbera y R. Müller-Buck (eds.), Pisa, Edizioni ETS, 2007, pp. 7-36.

[131] E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlín, Bondi, ⁶1922, p. 7.

[132] A. Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk, 1950.

tico tras la contienda militar, su orientación pública hacia posiciones claramente reaccionarias y antidemocráticas. Con ello, el culto nietzscheano promovido desde Weimar daba un importante salto cualitativo: mientras que durante la época liberal guillermina la dimensión simbólica, ritual y cuasirreligiosa que había adoptado la escenificación y musealización del culto weimarés todavía reflejaba una interesante confluencia de intereses y modas socioculturales del *fin de siècle* —donde podían convivir desde las vanguardias estéticas más heterodoxas hasta el provincialismo conservador más trivial y moralizante—, los turbulentos años de la República de Weimar perfilaron una sola dirección política y contribuyeron así, de forma fatídica, a la progresiva ideologización del legado nietzscheano en sintonía con las nuevas expresiones más dinámicas y virulentas de la derecha. El *Nietzsche-Archiv* fue el fiel reflejo de los nuevos tiempos políticos en Alemania, y nuevamente fue Förster-Nietzsche, monárquica, conservadora y férrea adversaria de la República —se afilió a la *Deutschnationale Volkspartei* (DVP) y defendió abiertamente la *Dolchstoßlegende*—, la que promovió las piezas adecuadas para reubicar institucionalmente el pensamiento de su hermano. Basta con lanzar una atenta mirada a los fascinantes diarios de Kessler para documentar[133], no sin cierta amargura, alguna de las estaciones decisivas para entender esta gradual consolidación ideológica: la llegada al Archivo, en 1919, de los familiares de Förster-Nietzsche y futuros nazis Adalbert, Max y Richard Oehler (TB 7, pp. 309, 327; TB 9, p. 154), la presencia, desde 1923, de la nueva portavocía autorizada, Oswald Spengler (TB 8, pp. 401 ss.; TB 9, pp. 154-157), el ambiente enrarecidamente conservador y militarista de sus *salons* (TB 8, pp. 686 s.), el apoyo financiero y la amistad de Benito Mussolini desde 1925 (TB 8, pp. 726, 752 s., 770; TB 9, pp. 152, 165), hasta llegar a ese simbólico ramo de rosas, en julio de 1932 (TB 9, pp. 484 ss.), con el que Hitler decidió la adscripción incondicional del Partido a la causa weimaresa.

Otra vertiente no menos importante para medir el impacto y la consolidación de este proceso de ideologización es la política editorial que siguió el Archivo durante esta convulsa época. Las ventas de Nietzsche se habían disparado durante la guerra y la labor de difusión de su obra no podía limitarse ni a la *Großoktavenausgabe* ni a la *Taschenausgabe*. Había que diversificar los formatos ya existentes y ganar dinero, sobre todo tras la nefasta inversión en los créditos de guerra, cuyo impacto en las arcas del Archivo fue una continua preocupación durante los años veinte, sobre todo tras la inflación de 1923. Debemos destacar, en este sentido, dos nuevas ediciones de las obras de Nietzsche, muy distintas en su concepción:

---

[133] H. Graf Kessler, *Das Tagebuch* [TB], R. S. Kamzelak y U. Ott (eds.), aquí vols. 7-9, Stuttgart, Cotta, 2007-2010. Cfr. también R. Wollkopf, «Das Nietzsche-Archiv im Spiegel der Beziehungen Elisabeth Förster-Nietzsche zu Harry Graf Kessler», en *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 34 (1990), pp. 125-167, esp. pp. 136-141. A este respecto, la gran novedad editorial de estos últimos años ha sido la publicación íntegra, en dos volúmenes, de la rica correspondencia entre Förster-Nietzsche y Kessler (*Von Beruf Kulturgenie und Schwester. Harry Graf Kessler und Elisabeth Förster-Nietzsche. Der Briefwechsel 1895-1935*, T. Föhl (ed.), Weimar, Weimarer Verlagsgesellschaft, 2013), cuyo innegable valor —por tratarse en su mayor parte de documentos inéditos— invita a ser tenida en cuenta para futuras investigaciones.

1) Desde que compró a Naumann todos los derechos de publicación en julio de 1909, el Kroner Verlag se caracterizó por una línea editorial ambiciosa y diversificadora, atendiendo gustos y necesidades del público de la época. En todas ellas el negocio fue siempre redondo, con numerosas reediciones y reimpresiones, pese a tratarse de tiradas muy altas. Así, a partir de 1919, publicó la llamada *Klassiker-Ausgabe*[134], que comprendía un total de ocho volúmenes con las obras publicadas por el propio Nietzsche, así como aquellas últimas obras preparadas para la imprenta. Ordenadas cronológicamente y con nuevos comentarios (*Nachberichte*) firmados por los «editores del Archivo-Nietzsche», el *Nachlass* se dejó fuera, aunque no es menos cierto que el último volumen complementario (*Ergänzungsband*), el volumen IX, salió a la luz con aquella confusa pero rentable compilación de *La voluntad de poder* de 696 aforismos que Max Brahn había preparado durante la guerra.

Otra línea editorial que empezó a ensayarse durante los años veinte reaprovechó la económica edición de bolsillo que ya había impulsado Naumann antes de la guerra. En efecto, la llamada *Dunndrückausgabe* —la primera versión, que sería el modelo de la segunda y fatídica adaptación de Bäumler a partir de 1930— reimprimió, entre 1923 y 1929, en doce volúmenes sin numerar, las obras en orden cronológico, así como una selección del *Nachlass* siguiendo el modelo de la *Taschenausgabe*. Recordemos, por último, que en ambos casos las introducciones y los *Nachberichte* estaban firmados siempre, en todos los volúmenes, por Förster-Nietzsche.

2) Un verdadero punto álgido de la actividad editorial del *Nietzsche-Archiv* fue la publicación de la llamada *Musarionausgabe* (MU). Esta «edición monumental», tal como rezaba uno de los panfletos publicitarios de la época, era una verdadera edición de lujo, exclusiva y numerada, distribuida en 23 volúmenes que fueron apareciendo entre 1920 y 1929. Editada por los hermanos Oehler y Friedrich Würzbach —fundador de la importante *Nietzsche-Gesellschaft* muniquesa en 1919[135]—, esta carísima edición vertía, sin correcciones ni modificaciones algunas, el texto de la *Großoktavenausgabe* cronológicamente ordenado, presentando, como única novedad destacable, una selección de escritos de juventud todavía inéditos (MU I, pp. 213-312), el prólogo también inédito «Sobre el *pathos* de la verdad» (MU IV, pp. 139-147), así como un índice de nombres (final del vol. XXI) y un índice temático, preparado ya para la GOA, a cargo de Richard Oehler

[134] Cfr. *Nietzsches Werke: Klassiker-Ausgabe*, 8 vols., Leipzig, Kröner, 1919. Hasta qué punto la *Klassiker-Ausgabe* no ofrecía absolutamente ninguna novedad editorial lo demuestra el hecho de que utilizaran las mismas planchas de imprenta de la *Kleinoktavenausgabe*, con la misma letra gótica o *Frakturschrift*, y que tuviera una casi idéntica paginación. Cfr. el informe interno de la casa Kröner escrito en 1942 y recogido por Krummel II, *op. cit.*, pp. 484 ss.

[135] Friedrich Würzbach pasará a la historia por haber editado, en 1940, una de las compilaciones más llamativas de *La voluntad de poder*, con no menos de 2.400 aforismos ordenados también en cuatro libros. Cfr. *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches. Versuch einer Auslegung allen Geschehens und einer Umwertung aller Werte*, Salzburgo/Leipzig, Pustet, 1940 (varias reediciones en Múnich, DTV, 1969, 1977). El origen de esta compilación se remonta a su época como editor en la *Musarionausgabe*, cuando, al preparar los volúmenes XVIII y XIX correspondientes a *Der Wille zur Macht*, se le negó el acceso a una parte significativa del último *Nachlass*. En 1943, en un giro no menos llamativo, la Gestapo clausuró en Múnich la *Nietzsche-Gesellschaft* alegando «una falta de credenciales arias» (sic). Desde luego, el rico *Nachlass* de la Sociedad fue enviado inmediatamente a Weimar. Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 91 ss., 118 s.

(vols. XXII y XXIII). En realidad, no eran libros lo que se vendían, sino auténticos monumentos: «Solo utilizamos el material más noble para crear un monumento alemán del arte de la imprenta y de la edición», sentenciaba el panfleto[136]. Sobre el retroceso de la *Musarionausgabe* ya nos avisó Montinari: «su monumentalidad es inversamente proporcional a su significado científico»[137].

### 2.3.2. *Las ediciones de Nietzsche durante el* Tercer Reich: *las ediciones de Bäumler y los inicios de la* Historisch-kritische *Ausgabe (BAB)*

El ascenso del nazismo durante los últimos años de la República de Weimar coincidió también con la pérdida, por parte del *Nietzsche-Archiv*, de los derechos en exclusiva sobre las obras del filósofo. Transcurridos los treinta años legalmente estipulados desde la muerte de su autor, los derechos de edición, publicación, traducción y cesión, gestionados cuidadosamente por Förster-Nietzsche desde diciembre de 1895, pasaban a estar libres a partir de agosto de 1930, amenazando así la precaria situación económica del Archivo y, desde luego, el innegable monopolio interpretativo que hemos venido desarrollando en los anteriores capítulos.

Ante la inminente pérdida de aquellos derechos, una de las medidas de protección adoptadas por Förster-Nietzsche fue el blindaje legal de *La voluntad de poder* en su versión canónica de 1906. En efecto, en un llamativo proceso judicial iniciado en 1931 contra la editorial Kröner, la hermana reclamó seguir cobrando en exclusiva los honorarios derivados de las ventas de aquella edición, argumentando que ella misma había sido la co-autora de la obra. El fallo judicial dio la razón a Förster-Nietzsche, que acabó cobrando efectivamente sus derechos de autor —más que merecidos—, al menos hasta su muerte en noviembre de 1935[138].

Más allá de este irónico reconocimiento legal de su coautoría, el blindaje de *La voluntad de poder* tuvo una consecuencia mucho más decisiva, puesto que obligó a realizar, para sortearla, nuevas compilaciones de dicha obra, ediciones con otra distribución, tamaño y numeración, pero hipotecadas de antemano por depender de la dudosa fiabilidad filológica de su compilación original. Creo que desde este importante contexto entenderemos mejor la ambiciosa ofensiva editorial lanzada, precisamente desde 1930/31, por Kröner y su nuevo y flamante colaborador Alfred Bäumler. No es exagerado identificar aquí una de las piezas decisivas para explicar la rápida penetración y difusión de un nuevo *Nietzsche-Bild*. Tanto los intereses económicos de la casa Kröner por preservar su posición hegemónica sobre las ventas de Nietzsche en el mercado alemán, como el ambicioso protagonismo intelectual que Bäumler quiso adoptar como nuevo intérprete «fuerte» del pensamiento nietzscheano desembocaron, en muy poco tiempo, en una poderosa oleada de ediciones de Nietzsche. De su colaboración nacieron *cuatro* formatos distintos, cuyos precios económicos permitieron ciertamente una mayor difusión de estas obras durante la época nazi[139].

[136] Cit. por R. Eichberg, *Freunde, Jünger und Herausgeber*, *op. cit.*, p. 144.

[137] M. Montinari, «Die neue kritische Ausgabe...», en *Nietzsche lesen*, *op. cit.*, p. 12.

[138] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 108.

[139] Para el siguiente desarrollo nos basamos en la investigación de A. Aeberli, *Friedrich Wilhelm Nietzsche und das Dritte Reich. Eine Dokumentation zur Wirkungsgeschichte Nietzsches*, Zúrich, s/e, 2006, pp. 63-67. Con respecto a la recepción de Nietzsche en el Tercer Reich,

1) En primer lugar, la nueva *Dunndrückausgabe* aprovechaba la línea editorial iniciada ya durante los años veinte, aunque su editor, el propio Bäumler, reducía su número de doce a seis volúmenes. El mismo número es el que contenía, en segundo lugar, la *Taschenausgabe*, una nueva edición de bolsillo de las obras, incluyendo *La voluntad de poder* en su versión de 1906, con importantes epílogos de Bäumler, que volvía a firmar como editor. En ambas ediciones se reutilizaba la problemática base textual de la GOA, asumiendo, sin modificaciones ni correcciones, todos los errores de desciframiento, y desde luego las censuras y fabricaciones ya conocidas del Archivo.

En tercer lugar, la editorial Kroner consideró oportuno sacar al mercado una edición popular de los *Werke* que cupieran en solo dos volúmenes. Para dicho fin se preparó una versión salvajemente recortada de todas las obras de Nietzsche, salvo el *Zaratustra*. O dicho con mayor claridad: se adelgazaron sus obras, se volvieron a numerar todos los aforismos o parágrafos, ofreciendo así la impresión de obras cerradas. En consecuencia, siguiendo este mismo esquema, el editor de estos *Werke in zwei Banden*, August Messer, preparó probablemente con Bäumler una nueva versión de *La voluntad de poder*, esta vez con 491 aforismos.

Ahora bien, en cuarto y último lugar, Bäumler diseñó una última y no menos decisiva selección del *Nachlass*. En unos volúmenes complementarios a la *Dunndrückausgabe*, el editor preparó una selección de textos bajo el título *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass*. En efecto, Bäumler fabricó su propia compilación del *Nachlass* a partir de la *Großoktavenausgabe* (vols. IX-XIV), mostrando ya en su prólogo que su selección obedecía, en última instancia, a razones estrictamente filosóficas: en la medida en que se filtraban debidamente los materiales del legado postumo, emergía un sistema filosófico auténtico. Para ello había que dejar de lado algunas «notas secundarias» (*Randnotizen*) del *Nachlass*, aunque la ganancia filosófica bien lo valía. Frente a la superficie de la obra publicada, la profundidad política de su «*Riesenwerk*».

2) Bäumler no fue un simple ideólogo del nacionalsocialismo. Fue el filósofo nazi por excelencia y el gran catedrático en Berlín desde 1933 —apoyado políticamente por el *Amt* Rosenberg—, pero un filósofo a fin de cuentas y una mente poderosa en la Alemania de su tiempo, que tuvo un olfato privilegiado para entender la textura ideológica de la nueva época de masas y la naturaleza específica de sus contenidos teórico-políticos. Su interpretación del «realismo heroico» nietzscheano, aunque elevaba su filosofía al primerísimo nivel del pensamiento filosófico europeo, «junto a Descartes, Leibniz y Kant»[140], lo hacía al cuestionable precio de sobrevalorar su dimensión política. Para Bäumler, Nietzsche no había sido un pensador dionisíaco de la *Kultur* alemana, tampoco «un moralista, un humanitarista o un pacifista»[141], sino un filósofo eminentemente político y un adversario de la democracia occidental, cuya imagen del mundo se habría orientado siempre en la exaltación de los elementos heraclíteos del devenir y del *polemos* —en detrimento de la doctrina del eterno retorno— y por consiguiente del

dimensión que no podremos desarrollar en toda su complejidad, es muy recomendable el trabajo de M. Zapato Galindo, *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat*, Hamburgo, Argument-Verlag, 1995.

[140] Cfr. A. Bäumler, *Nietzsche der Philosoph und der Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931, p. 5.

[141] *Ibid.*, p. 13.

*momentum* bélico del martillo. Y precisamente al mostrar ese presunto «*pathos* oculto de su carácter»[142], todavía desconocido y velado en el presente, Bäumler forjaba su poderosa *inventio*, a saber: la idea de que la verdadera unidad del pensamiento nietzscheano —«*die Einheit des Gedankenganges*»— solo se revelaría en la medida en que él mismo reconstruyera *lógicamente* el poderoso sistema filosófico-político que lo sustentaba –cuyo epicentro no era otro que *La voluntad de poder* de 1906– pero que Nietzsche no había terminado de pensar[143].

En esta concreta encrucijada debe mostrarse, a mi modo de ver, la otra línea editorial que Bäumler persiguió paralelamente a su colaboración con Kröner. Lo hizo, de hecho, con la competencia. Insistimos de nuevo en la centralidad de este segundo momento editorial.

La conocida como *Reclamausgabe* mezcló, por primera vez en la historia de las ediciones, obra *e* interpretación de Nietzsche repartidos en cuatro volúmenes. Esta edición es un auténtico despropósito filológico al servicio de los intereses de su editor, que consiguió presentar una selección de los *Werke* no solo dejando de lado todas las obras del llamado período intermedio (*Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*), sino que coronó la rigurosidad académica con su propia monografía y una selección arbitraria de materiales, sobre todo de la última época. En efecto, el volumen cuatro no contenía ninguna obra de Nietzsche, sino directamente *Nietzsche el filósofo y el político*, así como dos *collages* de aforismos, fragmentos, pasajes seleccionados que presentaban los dos grandes ejes temáticos para reorientar debidamente la filosofía nietzscheana, a saber: 1) El sistema; 2) La crisis de Europa. En su afán por fundamentar su «realismo heroico», Bäumler confeccionó, con violencia y unilateralidad interpretativas, una sesgada base textual para toda una generación de lectores en la época nazi. Pocos lo vieron tan claro como Josef Hofmiller, de la tradición de Basilea, en una de las muchas reseñas críticas que escribió a lo largo de 1931 para señalar la mala praxis editorial del nuevo intérprete nietzscheano: «En su edición con Reclam, Bäumler ha confeccionado lo que podríamos llamar el Nietzsche fascista»[144].

3) *Más allá de Bäumler*. Auspiciada y promovida públicamente por los dos grandes líderes fascistas europeos, la rápida instrumentalización y nazificación de Nietzsche como genuino precursor espiritual del nacionalsocialismo vivió muchas formas de difusión propagandística a partir de 1933. Como han recordado recientemente Navarrete y Zazo, «es un hecho histórico que Nietzsche fue incorporado al panteón nacionalsocialista de héroes de la germanidad, convirtiéndose en parte integral de la imagen que el propio nacionalsocialismo tenía de sí: al margen de si hubo o no un abuso, la cuestión es que el uso de Nietzsche en el Tercer Reich no fue meramente ocasional, ni decorativo, sino sistemático»[145].

---

[142] *Ibid.*, p. 9.

[143] *Ibid.*, pp. 14 s. Sobre este punto, cfr. W. Müller-Lauter, «Der Wille zur Macht als Buch...», en *Über Werden und Wille zur Macht*, *op. cit.*, pp. 336 ss. y notas.

[144] J. Hofmiller, «Nietzsche», en *Süddeutsche Monatshefte* 28 (1931), pp. 74 ss.

[145] R. Navarrete y E. Zazo, «De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo», en *Estudios Nietzsche* 15 (2015), pp. 83-96, aquí p. 87. Cfr. también Aschheim, *op. cit.*, pp. 232-271.

Ahora bien, las tergiversaciones y deformaciones que sufrió la propuesta nietzscheana en los medios de comunicación oficialistas[146], en numerosas publicaciones y antologías de textos depurados[147], pero también en el ámbito académico y universitario en general, muestran que, pese a su innegable popularidad, pese a la naturalidad con la que fue sentida esa afinidad espiritual y la intensidad de su presencia en la memoria colectiva de aquella generación alemana, no hubo una imagen ni un discurso oficiales sobre Nietzsche[148]. La instrumentalización se mostró ubicua, polivalente y ambigua. La apropiación selectiva de sus lugares comunes, *leitmotivs*, citas descontextualizadas, expresiones e ideas fuertes (*Übermensch*, *Wille zur Macht*, *blonde Bestie*, etc.) a partir de *solo* determinadas obras —sobre todo *La voluntad de poder*—; la caricaturización de su pensamiento aristocrático reducido a unos pocos filosofemas; pero también la intensificación de la dimensión ritual, iconográfica y museística de su exaltado culto en Weimar[149], todo ello se jugaba en un plano semántico y simbólico, y se subordinaba siempre, en última instancia, al horizonte interpretativo que ofrecía el marco hegemónico de la ideología nacionalsocialista y desde luego al lenguaje totalitario que le era connatural.

En este sentido, pues, la nazificación de Nietzsche, preparada ya durante la década de los veinte, encontró su encaje perfecto en la producción de discursos de legitimación política y de configuración de órdenes sociales futuros, afectando así a procesos de subjetivación individuales y colectivos en un nuevo paradigma ideológico. Es en ese marco donde se produce, a su vez, la nietzscheanización del nazismo. En este fatídico proceso de transmutación hermenéutica, violenta y sesgada desde el punto de vista interpretativo, las categorías y los conceptos nietzscheanos sobre el poder, el Estado, la violencia, la raza o la masculinidad,

---

[146] Por ejemplo, de forma reiterada y sesgada, en el *Völkischer Beobachter*, cfr. J. Pestlin, «Nietzsche im *Völkischen Beobachter*. Eine Bestandsaufnahme», en *Nietzscheforschung* 8 (2001), pp. 235-248.

[147] Como la pretenciosa antología *Der Volks-Nietzsche*, Th. Kappstein (ed.), 4 vols., Berlín, Sieben-Stäbe, 1931, o la terrible selección nazi *Friedrich Nietzsche. Judentum. Christentum. Deutschtum*, editado y con un comentario de P. Bergenhagen, Berlín, P. Steegemann, 1934, hasta llegar al penoso librito de guerra, *Schwert des Geistes. Worte für die deutschen Kämpfer und Soldaten*, selección de J. Schondorff, Stuttgart, Kröner, 1941. La lista completa con todas las publicaciones de obras de Nietzsche en la época nazi se encuentra ordenada cronológicamente, con más de un *centenar* de títulos, en Zapata Galindo, *op. cit.*, pp. 220-225.

[148] Aunque no podamos entrar a fondo en esta interesante cuestión, hubo no pocas voces disidentes dentro del propio nazismo que criticaron la idoneidad de esta integración teórica, como los filósofos nazis Ernst Krieck y Dietrich Eckart —remitiéndose a su filosemitismo y a su antigermanismo—, un fenómeno que es observable también en ensayos de intelectuales e historiadores (C. von Westernhagen, C. Steding) y algunos círculos protestantes y católicos que buscaron fijar su posición nacional como Iglesia enfrentándose al gran inmoralista alemán. Cfr. M. Riedel, *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*, Leipzig, Insel, 1997, pp. 130-136.

[149] Ademas de fiestas conmemorativas (90 y 100 años del nacimiento del filósofo), estatuas (como la de Dioniso regalada por Mussolini), el fastuoso entierro de Forster-Nietzsche (con Hitler en la primera fila, además de Goebbels, Hess, Rosenberg, Schirach *et al.*), seminarios para soldados, estudiantes y alumnos organizados por la NSDAP local, el punto álgido del *Nietzsche-Kult* durante la época nazi fue el diseño y la construcción de un monumental mausoleo diseñado por el arquitecto nazi Paul Schultze-Naumburg, la llamada *Nietzsche-Gedächtnishalle*. Se trataba de un verdadero templo de adoración, un nuevo lugar de peregrinación de innegable carácter propagandístico, financiado personalmente por Hitler y otros líderes nazis. Sobre la historia de este fastuoso proyecto, paralizado durante la guerra y por la propia falta de interés de Hitler, cfr. J. Krause, „*Märtyrer und Prophet*"..., *op. cit.*, pp. 218-233.

pero también sus críticas al cristianismo, al socialismo, a la industrialización, la tecnificación y la democratización de las sociedades, fueron capitalizadas como parte integrante y hasta cierto punto natural de la *Weltanschauung* nazi. De nada servía ya que Nietzsche hubiera rechazado en numerosas ocasiones el nacionalismo —y precisamente el nacionalismo alemán—, tampoco que hubiera criticado implacablemente el mito de la raza y a los vocingleros antisemitas de su tiempo, que hubiera defendido el significado cultural del judaísmo europeo o que se hubiera burlado de la propuesta wagneriana de la religión como arte. Frente a todo ello, la maquinaria ideológica del lenguaje totalitario reconvirtió y banalizó el pensamiento nietzscheano en un conjunto de estereotipos altamente efectivos, insertándolos así en el discurso hegemónico de limpieza y de purificación de la cultura judeo-cristiana en favor de la futura cultura germánica.

### 2.4. La *Historisch-kritisch-Gesamtausgabe* (1933-1942)

Volvamos ahora, desde este ineludible contexto histórico-político, a los años más grises del *Nietzsche-Archiv* en Weimar. A pesar de los prometedores tiempos que se vislumbraban, para Förster-Nietzsche, con la gradual nazificación del pensamiento nietzscheano en Alemania; a pesar también del importante apoyo monetario e institucional de los movimientos fascistas italiano y alemán, el *Nietzsche-Archiv* venía acumulando importantes problemas financieros más o menos desde la gran inflación de 1923, una situación económica que se agravó desde 1930 por la pérdida de ingresos derivados de los derechos sobre las obras de Nietzsche. El futuro del Archivo pasaba por encontrar nuevas fuentes de financiación, así como otras formas de difusión y consolidación más académicas del legado nietzscheano promovido desde Weimar.

En este sentido, la lenta y enrevesada negociación[150] para llevar a cabo una verdadera *edición crítica* de las obras de Nietzsche fue, en cierto modo, una respuesta para darle una nueva identidad al Archivo weimarés, una imagen por así decirlo científica que estuviera claramente desvinculada de la octogenaria Förster-Nietzsche, cuya controvertida gestión, teñida ahora de cariz político, seguía avivando los debates públicos de la época[151]. La *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (HKG) es el primer y último intento por darle un mínimo de dignidad filológica a lo que a todas luces nunca había sido un archivo como tal. Se trata de una edición que quiso ser crítica en el sentido estricto de la palabra (con *philologischer Nachbericht*, índice de nombres, consulta de otras variantes del texto, respeto por la ortografía y la interpuntuación, etc.), de ahí que no pueda sor-

[150] Los orígenes de esta primera edición crítica se remontan a mediados de los años veinte, cuando Förster-Nietzsche buscó la complicidad de Oswald Spengler para llevar a cabo una edición de corte más académico. De ahí la antorcha pasó, primero, a Hans Leisegang, que negoció durante cierto tiempo con la casa Felix Meiner hasta que abandonó la empresa por discrepancias contractuales con la hermana. Finalmente, el elegido para dirigir y gestionar la edición fue Carl August Emge. Sobre la compleja historia de estas negociaciones, cfr. Zapata Galindo, *op. cit.*, pp. 186-191.

[151] Un buen termómetro para medir el rechazo público de su gestión sigue siendo el breve pero contundente texto de W. Benjamin, «Nietzsche und das Archiv seiner Schwester (1932)», en *ibid.*, *Gesammelte Schriften III*, Fráncfort d.M., Suhrkamp, 1972, pp. 323-326.

prender que el primer documento que confeccionó su primer editor, Hans Joachim Mette, fuera una descripción exhaustiva de *todos* los materiales nietzscheanos escritos que se encontraban en el Archivo[152]. La publicación de esa lista suponía un gesto mínimo de probidad filológica, de búsqueda de claridad con respecto a la base material, pero también una declaración de intenciones para intentar corregir desde dentro algunas graves deficiencias que la labor archivística weimaresa había perpetrado con el legado del filósofo.

Pese a la innegable filiación nazi de su comité científico —constituido a principios de 1931— y buena parte de sus editores, sin olvidar tampoco la importante financiación que recibió continuamente de órganos del Partido y de diferentes administraciones locales y estatales nazis[153], los criterios filológicos y la metodología empleada en esta edición crítica suponían, en cierto modo, la muerte de la fatídica tradición weimaresa en favor de una mayor transparencia y fiabilidad textual. Aunque resulte difícil, es conveniente separar aquí forma y fondo, es decir, saber distinguir, por un lado, el trabajo estrictamente científico seguí criterios filológicos que fue llevado a cabo hasta el final de la guerra, tanto en la edición de los *Werke* de juventud, como en la nueva edición del *Briefwechsel*, y hacerlo, por el otro, desde la necesaria comprensión de las motivaciones políticas e ideológicas de sus gestores y promotores nazis, como los hermanos Max y Richard Oehler, quienes tras la muerte de su prima Eisabeth, en 1935, intensificaron todavía más la adscripción del *Nietzsche-Archiv* a los ideologemas nazis. Con todo, el balance de la *Historisch-kritische Gesamtausgabe* fue agridulce por partida doble.

1) Con respecto a las obras de Nietzsche en la llamada *Beck'sche Ausgabe Werke* (BAW), solo se publicaron los cinco primeros volúmenes, editados por Mette, Carl Koch y el joven Karl Schlechta, que contenían una selección muy completa de los materiales escolares, filosóficos y filológicos del primer Nietzsche hasta ese momento inéditos. Frente a la selección desordenada y escasamente fiable que había traído tanto el vol. 1 de la *Musarionausgabe* como la arbitraria selección de la hermana en *Der werdende Nietzsche*[154], estos primeros volúmenes, aunque solo llegaban hasta el verano de 1869, mostraban un riguroso tratamiento científico sobre los textos de juventud, cuya fiabilidad resaltaría años más tarde el propio Montinari[155]. Por primera vez se presentaban, en toda

[152] H. J. Mette, «Sachlicher Vorbericht», BAW I, pp. XXX-CXXVI, también impreso, con algunas modificaciones, en *ibid.*, *Der handschriftliche Nachlaß Friedrich Nietzsches*, Leipzig, Hadl, 1932.

[153] Cfr. Zapata Galindo, *op. cit.*, pp. 195-198. Sobre la colaboración en el proyecto de Martin Heidegger, a la que no podemos aludir sino de pasada, cfr. M. Heinz y Th. Kisiel, «Heideggers Beziehungen zum Nietzsche-Archiv in Dritten Reich», en *Annäherungen an Martin Heideggers*, H. Schäfer (ed.), Francfort, d. M./Nueva York, Campus, 1996, pp. 103-136.

[154] Cfr. *Der werdende Nietzsche: autobiographische Aufzeichnungen*, E. Förster-Nietzsche (ed.), Munich, Musarion, 1924.

[155] KSA 14, p. 15. Prueba de esta fiabilidad es el hecho de que la KGW asumiera, en la sección II/1, dedicada a los escritos filológicos de juventud, cuatro textos completos y siete reseñas de BAW III, IV y V. Por otro lado, las razonables críticas a la distinción metodológica entre textos filosóficos y filologicos, así como a la no inclusión de algunos grupos de notas, poesías y otros materiales escolares, han sido planteadas acertadamente por J. Figl y su equipo de la sección I de la KGW, cfr. J. Figl, «Edición de los escritos de juventud de Nietzsche. Las primeras notas de los fragmentos postumos del filósofo. Un informe sobre su investigación», en *Estudios Nietzsche* 1 (2001), pp. 77-90.

su riqueza y ambigüedad, casi todas las piezas decisivas para reconstruir y orientar con mayor detalle el camino formativo del joven Nietzsche: desde su temprana crítica a la religión en «*Fatum und Geschichte*» y «*Willensfreiheit und Fatum*» (BAW II, pp. 54-62), su lectura de *La vida de Jesús* (BAW III, pp. 100-103), pasando por las lecturas y trabajos filosóficos de la etapa universitaria en Leipzig, como «*Zu Schopenhauer*» (BAW III, pp. 352-361) o la fallida tesis doctoral «*Die Teleologie seit Kant*» (pp. 371-394). La clave, estribaba en que se presentaron todos esos materiales con la capacidad orientativa que ofrecía su riguroso aparato crítico, en el cual se ensayó por primera vez una forma más transparente de entender los textos nietzscheanos, atendiendo por ejemplo a los estratos de sus lecturas formativas y mostrando así, en última instancia, un Nietzsche más humano y complejo.

La parte amarga de la interrupción de esta edición fue sin duda la paralización de todo intento de desmontaje filológico en torno a *La voluntad de poder*. Como ya resaltó en su día Montinari, el comité científico de la HKG conocía mejor que nadie la «tarea extremadamente importante, pero del mismo modo difícil, que les aguarda a los editores del *Nachlass* de los últimos años»[156]. En efecto, volver a descifrar los cuadernos y manuscritos de la *Umwerthungszeit*, y ordenarlos por primera vez de acuerdo con un criterio cronológico y no sistemático. También aquí, la influencia de Förster-Nietzsche consiguó prorrogar el cuestionamiento crítico de su edición, al menos hasta su muerte. Las dos versiones de Hans Joachim Mette de su mismo informe preliminar —la una, urgiendo a una nueva versión más fiable, la otra, diluida por la censura de Förster-Nietzsche, omitiendo directamente esta exigencia científica— mostraban hasta qué punto la decisión sobre el futuro del último *Nachlass* debería ser pospuesta a la espera de mejores tiempos.

2) Con respecto a la edición de las cartas, conviene señalar que los cuatro volúmenes editados por Wilhelm Hoppe y Schlechta comprendían el espacio de 1850 a primavera de 1877[157]. Como novedad destacable, los editores incorporaron, además de las cartas propiamente dichas —un total de 1020 de las 2400 originales de las que disponían en aquel momento—, los «fragmentos, primeras versiones, borradores y disposiciones más amplias», ordenándolas además cronológicamente y no de acuerdo con sus receptores. Asimismo, el importante *Nachbericht* incorporaba ya algunas cartas a Nietzsche o entre terceros, «en la medida en que son necesarias para una mejor comprensión»[158], así como un habitual aparato crítico con datos biográficos, índice de nombres, lugares, detalles sobre libros, referencias, citas, etc. Por último, se incluía también un índice de cartas no conservadas en el que se daba la referencia de aquellos documentos que se habían perdido, junto con la fuente gracias a la cual se conoce su existencia. Como en el caso de los *Werke*, la voluntad de transparencia crítica y la autoexigencia de mostrar la complejidad de los estratos del texto epistolar nietzscheano preludiaban también la intención la desmitificar la supuesta intempestividad del pensador alemán, hu-

[156] Palabras de Walter Otto en la reunión de la comisión científica de diciembre de 1934, cit. en M. Montinari, «Die neue kritische Gesamtausgabe...», en *Nietzsche lesen*, *op. cit.*, p. 16.

[157] Para más detalles, cfr. el informe de H. J. Schmidt, «Nietzsches Briefwechsel im Kontext...», *op. cit.*, esp. pp. 362 s.

[158] *Ibid.*

manizando su recorrido vital y normalizando la ambigüedad constitutiva de todo camino formativo.

Muy amarga fue aquí la interrupción de cualquier intento de desmontaje en torno a las numerosas falsificaciones, mutilaciones y fabricaciones de Förster-Nietzsche. Tras su muerte en otoño de 1935, Schlechta y Hoppe pudieron acceder por fin a todas las cartas que había custodiado celosamente bajo llave, sobre todo a las llamadas «*Urabschriften*», de cuya dudosa autenticidad dieron noticia al comité científico[159]. Asimismo, un simbólico viaje de Schlechta a la *Universitätsbibliothek* de Basilea, que rompía décadas de hostilidades y reproches cruzados entre ambas tradiciones, acabó de confirmar la veracidad de la información, sobre todo tras constatar la autenticidad de los «*Koegel Exzerpte*». Por lo demás, los minuciosos protocolos del comité no dejan ninguna duda al respecto: en verano de 1937 se conocía ya la magnitud de la sistemática falsificación de aquellas cartas[160]. Pese a ello, el descubrimiento fue silenciado. Desde luego, la situación era muy delicada, puesto que afectaba la imagen de una personalidad apoyada expresamente por el Führer. Así que, en un triste reflejo de los tiempos políticos que corrían por aquel entonces, las autoridades nazis «sugirieron» a Schlechta el ocultamiento de todas aquellas cartas apócrifas. Como ha reconstruido con solvencia Zapata Galindo, la orden vino directamente de la sección científica dirigida por Bäumler —subordinado, a su vez, a la terrible oficina de Rosenberg—, que señaló a Schlechta la cuidadosa gestión filológica que tendría que hacer cuando llegara el momento de sortear el problema[161]. En realidad no hizo ni falta, puesto que meses después de su reunión en el *Amt* Rosenberg, Schlechta fue llamado a filas, evitando así la penosa ocultación de las cartas apócrifas de Förster-Nietzsche.

Así pues, las labores archivísticas se interrumpieron del todo con la guerra. Por segunda vez en la compleja historia de su recepción, la violencia de la guerra desplazaba a Nietzsche al campo de batalla europeo, convirtiéndolo nuevamente en el *Kriegsphilosoph* alemán: odiado y demonizado por la propaganda aliada, encumbrado caricaturescamente por el heroísmo nacionalsocialista. Durante los siguientes seis años, la instrumentalización ideológica de la figura y el pensamiento nietzscheanos vivió, por segunda vez en su *Rezeptionsgeschichte*, el triste reflejo de la edad de los extremos, aunque quizá las consecuencias fueron mucho más graves y decisivas.

### 2.5. Después de la guerra: el cierre del *Nietzsche-Archiv*

El 12 de abril de 1945 las tropas norteamericanas entraron en Weimar. En un primer momento, pareció que las actividades del Archivo podrían seguir adelante, incluso su último director, Max Oehler, aprovechó la situación para defender-

[159] K. Schlechta, «Philologischer Nachbericht», en SA III, pp. 1408-1423.

[160] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 117. También Schlechta, *supra*, pp. 1416 s.

[161] Cfr. Zapata Galindo, *op. cit.*, pp. 199 ss. Para una valoración de su complicada gestión «política» *in puncto epistolae*, cfr. J. Thiel, «Einlassungen und Auslassungen. Karl Schlechta im „Dritten Reich"», en *Philosophie im Nationalsozialismus*, H. J. Sandkühler (ed.), Hamburgo, Meiner, 2009, pp. 271-295, así como una versión ampliada en *Nietzscheforschung* 17 (2010), pp. 229-248.

se, en un escrito dirigido a las autoridades estadounidenses, de la acusación de haber servido a cualquier causa reaccionaria: «El principio que siempre ha defendido el Archivo-Nietzsche», explicaba con cinismo, «ha sido que la investigación sobre Nietzsche debía ser libre y que había de apoyar cualquiera de las direcciones que tomaba dicha investigación, y que no es tarea de un archivo defender una determinada concepción de Nietzsche influida por una cavilosidad ideológica o política [*weltanschaulichen oder politischen Voreingenommenheit*] cualquiera y, menos todavía, presentar un «dogma» nietzscheano»[162].

Las cosas cambiaron en julio con la llegada de las tropas soviéticas[163]. El 9 de diciembre, las nuevas autoridades militares cerraron definitivamente el Archivo, confiscaron todos sus bienes y detuvieron al propio Oehler, que moriría a los pocos meses en causas hasta hoy desconocidas. Desde ese momento, el futuro del Archivo estuvo indisolublemente ligado al *Goethe- und Schiller Archiv*, y no debiéramos olvidar aquí que fue la decisiva intervención de su primer director comisario, Hans Wahl, el que impidió, en una auténtica sátira de posguerra, que un total de 111 cajas con absolutamente todos los manuscritos y libros de Nietzsche no fueran transportadas por el ejército ruso hacia Moscú[164].

Con todo, la línea más dura de la política cultural de la joven República Democrática Alemana (RDA) acabó ganando la partida. Visto con retrospectiva, la constitución, en 1949, de un nuevo *Vorstand* de la fundación solo fue una cortina de humo para acabar de disolver las incómodas estructuras del *Nietzsche-Archiv*: «Villa Silberblick» fue reconvertida en un seminario del *Goethe- und Schillerarchiv*, todos los manuscritos, cartas, libros, objetos personales de Nietzsche fueron repartidos en 1950 a los diferentes edificios de dicho archivo, y, por último, el *Nachlass* de Förster-Nietzsche y el registro [*Registratur*] del Archivo fueron directamente precintados. Tras un largo proceso judicial, la fundación fue disuelta formalmente en 1956[165], aunque el daño ya estaba hecho: los investigadores de la RDA y de las zonas de ocupación soviéticas tuvieron completamente prohibida la entrada a los materiales, mientras que los investigadores occidentales las encontrarían abiertas a partir de los años cincuenta.

### 2.5.1. *Las ediciones de Schlechta y los inicios del revisionismo en los años cincuenta*

Los acontecimientos concretos que afectaron el futuro del Archivo reflejaban las numerosas contradicciones que albergaba el proceso de desnazificación que fue impulsado rápidamente en las dos Alemanias. La desideologización incluía, desde luego, «desnietzscheanizar» el suelo cultural sembrado por los nazis. En el habitual patrón interpretativo de la posguerra, el filósofo alemán se convirtió en una suerte de chivo expiatorio, y sobre él recayeron las acusaciones de teorizador y *Wegbereiter* de la llamada «catástrofe alemana». En la búsqueda de culpables

162 Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, p. 120.

163 Cfr. la reconstrucción de Riedel, *op. cit.*, pp. 153-163.

164 *Ibid.*, pp. 156 ss.

165 *Ibid.*, p. 162. Ya en 1953, todos los archivos habían sido reabsorbidos, a su vez, por las *Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar* (NFG), cuyo primer director, Helmut Holtzhauer, impulsó esta disolución.

espirituales, Nietzsche tenía que ser llevado al banquillo de los acusados. Literalmente. En palabras del fiscal francés en Núremberg, François de Menthon, pronunciadas en la sesión del 17 de enero de 1946:

> Nosotros no queremos de ninguna manera mezclar la última filosofía de Nietzsche con la brutal simpleza del nacionalsocialismo. Sin embargo, Nietzsche cuenta también entre los sospechosos sobre los que se basa, con razón, el nacionalsocialismo, porque él fue, por un lado, el primero que realizó de manera coherente una crítica a los valores tradicionales del humanismo, y, por el otro, porque su visión sobre la dominación de las masas por parte de unos señores soberanos anunciaba ya el régimen nazi. Por otra parte, Nietzsche creyó en una raza dominadora y concedió esta primacía a Alemania, en la cual él reconoció un alma joven e inagotables fuentes de energía [...]
>
> Si es cierto que la raza superior debe destruir a los pueblos considerados inferiores y decadentes, a los pueblos que son incapaces de vivir su vida, así como debe ser vivida, ¿ante qué medios de destrucción reculará entonces? Moral de la inmoralidad, una consecuencia de las más puras enseñanzas de Nietzsche, las cuales consideran la destrucción de cualquier moral convencional como el deber supremo del ser humano[166].

De todos modos, conviene matizar de entrada que el antinietzscheanismo en la posguerra se articuló de un modo mucho más decidido y claro en la RDA que en la República Federal Alemana (RFA). Basta con pensar en la condena filosófica que se expresa en la influyente interpretación de Georg Lukács, uno de los teóricos más importantes del marxismo, para hacernos a la idea de los tiempos de estigmatización y censura que le esperaban al filósofo de Röcken en la zona de influencia soviética. La interpretación del pensador húngaro era paradigmática[167], porque reconstruía, con la fría lógica hegeliana de una comprensión teleológica de la historia, las raíces y metamorfosis del irracionalismo moderno, para acabar demostrando, en última instancia, la innegable filiación espiritual de Nietzsche con el hitlerismo. Para Lukács, Nietzsche había sido el máximo representante del irracionalismo burgués en la época del imperialismo, un defensor oculto del propio capitalismo enfrentado en todo momento con sus principales enemigos, el socialismo y la clase obrera, y sobre todo un posibilitador intelectual de las cosmovisiones fascistas europeas. Con esta poderosa ecuación se señalaba ya la violencia hermenéutica de una nueva ideología en Alemania. Nietzsche nunca se editaría en el territorio de la RDA, ni se venderían sus libros, ni las bibliotecas y archivos harían accesibles sus textos a los ciudadanos. Los debates públicos y académicos fueron prácticamente inexistentes y, en poco tiempo, el filósofo fue borrado exitosamente de la memoria colectiva de una nueva generación socialista[168].

---

[166] Cit. por B. Taureck, *Nietzsche und der Faschismus*, Hamburgo, Junius Verlag, 1989, p. 82.

[167] Aunque la crítica de Lukács ya se preparó gradualmente en los años treinta y cuarenta, alcanzó su mejor expresión en el capítulo «Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperalistischen Periode» de su clásico *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlín, Aufbau, 1954, pp. 244-317.

[168] Sobre la recepción de Nietzsche en la DDR existen ya importantes trabajos, por ejemplo, O. Wolter, «Nietzsche-Rezeption in der DDR? Die Geschichte des Weimarer Nietzsche-Archivs 1945-1989», en *Weimarer Beiträge* 40 (1994), pp. 442-449, también H. Drerup, «„Kein Umgang mit Nietzsche" – Zur staatspädagogischen Auseinandersetzung mit einem ausgebürgerten Philosophen», en *Nietzsche in der Pädagogie? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Ch. Niemeyer *et al.* (eds.), Weinheim, Deutscher Studien Verlag, 1998, pp. 195-209. Por otro lado, Renate Reschke ha sido la representante más destacada de la tradición marxista de la

Frente a la contundencia y ortodoxia de la política cultural antiburguesa de la RDA, la joven Republica Federal gestionó de otra manera, aunque con no pocas ambigüedades, la difícil herencia espiritual de Friedrich Nietzsche y su significado para el conjunto de la cultura alemana. Sin embargo, de forma significativa, la discusión en torno a la necesidad de desnazificar la figura del pensador no fue un tema tabú en los debates públicos en periódicos, revistas y ensayos de la época[169]. Asimismo, el revisionismo, aunque reticente, venía avalado ya por los serios esfuerzos de intelectuales franceses de izquierdas, como Bataille, Sartre o Camus, y por buena parte de los pensadores y escritores en el exilio, como Thomas y Heinrich Mann, Adorno y Horkheimer. Algo parecido habría que decir, aunque con algunos matices, de la rehabilitación de Nietzsche como filósofo *strictu sensu*. Tras las reticencias y ambigüedades de la difícil integración académica de Nietzsche en el gremio filosófico durante las primeras décadas del siglo XX[170], las interpretaciones de Martin Heidegger, Karl Löwith y Karl Jaspers, surgidas todas ellas en diferentes circunstancias personales y académicas durante la oscura década de los treinta, volvieron a emerger a partir de los años cincuenta y mostraban su convergencia en el siguiente punto: los tres se habían opuesto, cada uno a su modo, a la integración orgánica de Nietzsche a la ideología nazi, y tenían en común la idea de que la forma de llevar eso a efecto debía ser, básicamente, poniendo en relación el pensamiento de Nietzsche con la historia de la filosofía occidental, de manera que pudiera aparecer como una nueva filosofía en sentido riguroso.

Considerado retrospectivamente, uno de los momentos más importantes en la historia de la recepción de Nietzsche fue la publicación, en tres volúmenes, de la edición de Karl Schlechta. El antiguo editor de la *historisch-kritische Gesamtausgabe* abordó, tras volver de la guerra[171], una primera tentativa editorial en el reconocido Hanser Verlag muniqués, y lo hizo enfrentándose al gran problema filológico que había identificado durante sus años en Weimar.

En efecto, en el tercer volúmen de su edición, Schlechta desmontó abiertamente la existencia de una obra titulada *La voluntad de poder*, o dicho con mayor rigor:

---

*Nietzsche-Forschung* y ha documentado esta ambigua recepción en varias contribuciones, antes y después de la caída del muro, cfr. el capítulo III de su *Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit*, Berlín, Akademie Verlag, 2000, pp. 267-325.

[169] Cfr. Ch. Niemeyer, *Nietzsche, die Jugend und die Pädagogik. Eine Einführung*, Múnich/Weinheim, Juventa Verlag, 2002, pp. 224-237.

[170] Interesante, sobre este punto, la original aproximación comparativa entre la desigual receptividad teórica en la *Lebensphilosophie*, el neokantismo, la antropología filosófica o incluso el positivismo lógico en R. Adolphi, «Gemeinschafts-Pathos und individualistische Fluchten. Der „Geist der Nietzsche-Zeit“ und seine Kritik bei Helmuth Plessner», en *Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomene in Wendezeiten*, M. Kopij y W. Kunicki (eds.), Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, pp. 47-80, esp. 48-61.

[171] El recorrido vital, académico e intelectual de Schlechta, desde sus orígenes en el círculo frankfurtiano de inspiración georgiana (W. Otto, K. Reinhardt, M. Kommerell), pasando por su afiliación al Partido Nazi en sus años en el Archivo y su posterior experiencia de guerra, hasta llegar al distanciamiento crítico con respecto a la nazificación del pensamiento nietzscheano, ha sido rigurosamente estudiado por J. Thiel, «Monumentalistisch – antiquarisch kritisch? Archiv und Edition als Institutionen der Distanzierung: Der Fall des Nietzsche-Herausgebers Karl Schlechta», en *„Einige werden posthum geboren“. Friedrich Nietzsches Wirkungen*, R. Reschke y M. Brusotti (eds.), Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2012, pp. 475-487.

desmontó la ordenación del material postumo que Förster-Nietzsche y Peter Gast habían reunido bajo el título *La voluntad de poder* en la versión canónica de 1906. Así, en vez de publicar aquella versión, Schlechta presentaba otra ordenación bajo el título *Aus den Nachlass der Achtzigerjahre* (SA III, pp. 415-925), siguiendo un orden *cronológico* basado en la descripción de los fragmentos realizada por Mette en 1932. Ni que decir tiene que, pese al decisivo impulso desmitificador que suponían los argumentos esgrimidos en su ya célebre *Philologischer Nachbericht* (SA III, pp. 1394-1408), la problematicidad de aquella nueva ordenación radicaba, primero, en que no había sido contrastada con los manuscritos originales en Weimar, cuyo acceso tenía vetado debido a su pasado «colaboracionista». Es decir, Schlechta se basaba en los antiguos textos de la GOA y, como dicho, en el *Sachregister* de Mette, de ahí que la pretendida destrucción se quedara a medio camino y fuera inconsecuente con su rigor y exigencia filológicas. Pero en segundo lugar, el editor cometía el error de concluir, sobre la nueva base filológica de su incompleta y no constrastada compilación cronológica de *La voluntad de poder*, una infravaloración filosófica del *Nachlass* en general y del filosofema de la «voluntad de poder» en particular. Puesto que en las obras publicadas por el propio Nietzsche no se encontraban pensamientos decisivos ni argumentos continuados en el tiempo que avalaran la centralidad de la «voluntad de poder», Schlechta deducía, contra los «entusiastas del *Nachlass*», la escasa relevancia filosófica de esa compilación: «no pone nada nuevo» (SA III, p. 1403).

La edición de Schlechta presentaba dos importantes novedades más. En primer lugar, tras más de sesenta años incompleto, *El Anticristo* se editaba tal como Nietzsche lo dejó preparado antes de su colapso. Restituyendo los pasajes desvelados en su momento por Steiner y Hofmiller, y teniendo en cuenta la descripción del manuscrito realizada por Mette, pero también presentándolo por fin con su verdadero subtítulo («Maldición sobre el cristianismo»), Schlechta daba por finalizada la odisea editorial de uno de los libros más incómodos para los intereses del Archivo[172]. En la medida en que desmontaba abiertamente la leyenda de *La voluntad poder*, Schlechta podía señalar también la instrumentalización a la que había sido objeto aquel último escrito. *El Anticristo* no había sido nunca ni un «Ensayo de una transvaloración de todos los valores», ni un «fragmento», tampoco un «prólogo y un primer libro», por nombrar tres de los calculados subtítulos que Förster-Nietzsche había dejado imprimir en la GOA y la TA para diluir el significado filosófico de aquella obra[173]. Antes bien, *El Anticristo* era una obra autónoma, independiente, y en todo caso, sentenciaba Schlechta, «*no* es el primer libro de una gran (y muy discutida) obra titulada "Transvaloración de todos los valores"» (SA III, p. 1388).

En segundo lugar, el *philologischer Nachbericht* presentaba una rigurosa demostración de alguna de las falsificaciones epistolares realizadas por Förster-Nietzsche (SA III, pp. 1408-1423). El mérito de Schlechta me parece aquí indiscutible. Es cierto que presentaba solo una pequeña selección de las cartas —un total de 278, un 10 por 100 del total de los documentos epistolares que se conservan de Nietzsche—, insuficiente desde un punto de vista cuantititivo y cualitativo. Sin embargo, su clara denuncia en relación a las manipulaciones realizadas

[172] Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 164 s. (notas).
[173] Cfr. KSA 14, pp. 434 ss.

en 32 de las cartas nietzscheanas (SA III, pp. 1410 s.), el desenmascaramiento exacto del *modus operandi* empleado en la fabricación de las *Urabschriften* (cambio de fechas y destinatarios, recortes, interpolaciones, *collage*, etc.) y, no por último, la confirmación de una determinada línea editorial —pensada con cuidado y gestionada con enorme celo por Förster-Nietzsche— que privilegiara *una* imagen del Nietzsche alejado de sus amigos (matrimonio Overbeck, Lou Salomé y Rée), incluso de su madre, pero siempre cercano a la propia hermana, verdadera confidente de su vida íntima y sus planes filosóficos; todo ello, insisto, revelaba por primera vez, desde dentro[174], el funcionamiento personalista del Archivo y demostraba con argumentos contrastados la problematicidad de unos documentos epistolares *falsos* que continuaban esgrimiéndose, sin embargo, como pruebas indiscutibles para subrayar la dimensión eminentemente política del pensamiento nietzscheano. Basta con pensar en Lukács, quien en la fatídica carta apócrifa de finales de octubre de 1888 había confirmado sus peores prejuicios, a saber: el vínculo ideológico entre el imperialismo de Guillermo II y la posición política del propio filósofo: «Nietzsche había simpatizado decididamente con el joven Emperador. Llegará a escribir a su hermana: Nuestro nuevo emperador, sin embargo, cada vez me gusta más. Haz tú lo mismo, ¡mi valiente llama! La voluntad de poder como principio le resultaría ya comprensible»[175].

### 2.5.2. *El proyecto Colli-Montinari*

La viva discusión que desató la edición de Schlechta —en la que participaron, entre otros, Karl Löwith, Rudolf Pannwitz y el propio Schlechta— tuvo una destacable resonancia internacional. De aquellos debates emergía la decisiva pregunta sobre la fiabilidad textual de una obra que, sin embargo, había recibido una importante atención filosófica durante las últimas décadas, obligando a pensar así las consecuencias hermenéuticas de una recepción del pensamiento nietzscheano que privilegiase precisamente aquella compilación. De forma decisiva, los ecos de aquella interesante polémica llegaron también a Italia. Giorgi Colli y Mazzino Montinari, que desde 1958 venían colaborando estrechamente en el marco de la «Enciclopedia di autori classici» del editor Boringhieri[176], obtuvie-

[174] En el sentido de que Schlechta fue testigo privilegiado y, en cierto modo, copartícipe de la prolongación de este ocultamiento por parte de la «vieja leona». Importantes aquí sus recuerdos al respecto en *Der Fall Nietzsche*, Munich, Hanser, 1958, pp. 9-12.

[175] G. Lukács, «Der deutsche Faschismus und Nietzsche (1943)» en *100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption*, A. Guzzoni (ed.), Francfort d.M., Hain, 1991, pp. 191-208, aquí p. 195. Por cierto, no deja de ser llamativo que precisamente aquí la cita de Lukács fuera incompleta, puesto que no casaba en absoluto con la dirección de su argumentación. Atención a la frase (falsa) que debería ir en medio de la cita: «su última novedad [la del emperador] es que ha hecho frente de manera *muy incisiva* contra los antisemitas y contra el *Kreuzzeitung*. Haz tú lo mismo, ¡mi valiente llama!». Esta calculada omisión muestra hasta qué punto la construcción lukacsiana dependía, irónicamente, de las mismas técnicas de retoque y deformación filológicos que habían practicado Förster-Nietzsche o Bäumler.

[176] Sobre la prehistoria del proyecto Colli-Montinari y la amistad entre ambos, desde sus orígenes en Lucca, todavía durante la guerra, pasando por sus distintos recorridos intelectuales y académicos en los años cincuenta, también de militancia política, hasta llegar a su reencuentro en el marco de la «Enciclopedia», cfr. G. Campioni, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, Pisa, ETS, 1992, pp. 19-86. Sobre las importantes diferen-

ron así una primera panorámica sobre el estado de la cuestión en Alemania, imagen que fue completada con la rigurosa puesta al día que, desde Francia, había realizado el germanista Richard Roos en un artículo decisivo publicado en la *Revue philosophique*[177]. La investigación de Roos era iluminadora para los intereses convergentes de Colli y Montinari en torno a la posibilidad de realizar las *Opere* de Nietzsche, porque documentaba por primera vez la historia de las ediciones en toda su complejidad: una historia sobre los avatares, entre otros, de WM, AC, EC, sobre los diferentes editores implicados (Koegel, Köselitz, Holzer), sobre los «*Koegel-Exzerpte*» y las falsificaciones de la obra y las cartas de quien ahora recibía el calificativo de *soeur abusive*. Por tanto, a la vista de esta enrevesada situación material, una nueva edición italiana de las obras de Nietzsche, sobre todo en lo tocante al problema del *Nachlass* y el supuesto *philosophischer Hauptprosawerk*, tenía que pasar necesariamente por un reconocimiento y evaluación de su legado material en Weimar. La «acción Nietzsche» pasaba por Weimar.

El resto de la historia ha sido relatado en numerosas ocasiones: Montinari, miembro del PCI, viajó a Weimar en abril de 1961, donde encontró abiertas las puertas del *Goethe- und Schiller Archiv*. Tras hacer un exhaustivo reconocimiento del estado de los manuscritos y de los fondos que allí se guardaban, confirmó la necesidad de restablecer los textos sobre la base de una relectura integral de los manuscritos: «Mi amigo Colli, recordará Montinari, extrajo la única consecuencia justa: ya que a ninguno se le había ocurrido hacerlo, publicaríamos nosotros mismos el *Nachlass* en su totalidad o más bien —ya que una cosa es condición de la otra— haríamos una edición crítica de las obras de Nietzsche»[178]. En efecto, tras asegurarse el compromiso editorial y la financiación, por un lado, de Adelphi para la edición italiana, por el otro, de Gallimard para la edición francesa, las circunstancias favorables y la rápida publicación de los primeros volúmenes permitieron, tras varios intentos fallidos, ganarse el favor de casa De Gruyter. Desde luego, faltaba aún una editorial alemana que se hiciera cargo de la publicación del texto crítico alemán, dado que resultaba del todo paradójico y hasta absurdo que apareciera una nueva traducción a partir de un texto crítico alemán fijado pero inédito desde el punto de vista editorial. Así que, gracias a la mediación de Karl Löwith, a quien habían conocido en Royaumont[179], Colli y Montinari consiguieron finalmente asegurarse el mercado decisivo y empezaron a publicar, a partir de 1967, los volúmenes de *Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW), a partir de 1975, el *Briefwechsel. Kritische Gesamtausga-*

---

cias en su formación intelectual y su interpretación de Nietzsche, cfr. S. Barbera, «El Nietzsche apolítico de Colli y Montinari», en *Res publica* 7 (2001), pp. 11-36.

[177] R. Roos, «Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication», en *Revue philosophique* 146 (1956), pp. 262-287. Roos publicó, también en aquel mismo año, otro artículo que iba en la misma línea, «Elisabeth Foerster-Nietzsche ou la soeur abusive», en *Etudes Germaniques* 11/4 (1956), pp. 321-341.

[178] M. Montinari, *Nietzsche lesen*, *op. cit.*, pp. 19 s. Por lo demás, aquel mismo año de 1961 se publicaba, esta vez desde la perspectiva de la tradición crítica basilense, otra pieza clave para reconstruir la compleja historia del último *Nachlass*, cfr. E. F. Podach, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg, Rothe, 1961, esp. pp. 393-342.

[179] G. Colli y M. Montinari, «Etat de textes de Nietzsche», en *Nietzsche. Colloque de Royaumont 1964*, París, Les éditions de minuit, 1967, pp. 127-140. La conferencia de Löwith está traducida al francés y se encuentra en las pp. 45-76

*be* (KGB) y, ya a partir de la década de los ochenta, las ediciones de bolsillo correspondientes, los *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA) y los *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB) respectivamente[180]. Para nosotros, se trata de un primer punto y final, dado que concluye el primer gran movimiento de la historia de las ediciones y de sus numerosos avatares. Terminaremos, pues, con un rápido balance de la edición Colli-Montinari.

1) El punto de inflexión que supone la KGW para la historia de la recepción del pensamiento nietzscheano sigue siendo hoy indiscutible. Se trata de la mejor edición jamás realizada de los escritos nietzscheanos, la herramienta imprescindible para toda investigación sobre Nietzsche que se quiera crítica, porque pone a disposición de los lectores la totalidad de sus textos de manera fiel y rigurosa en su redacción original e íntegra. Así, tras más de medio siglo de ocultaciones, leyendas y tergiversaciones acerca del destino de obras tan importantes como *Ecce homo* o *El Anticristo*, se restauraban íntegramente los textos retocados o directamente mutilados que habían preocupado tanto a Förster-Nietzsche. La fiabilidad textual permitía corregir numerosos errores de desciframiento, y sobre todo permitía, después de todas las querellas que hemos venido esbozando, *disolver* la espúrea sistematización de *La voluntad de poder* y *reordenar cronológicamente* la multitud de fragmentos que componían los cuadernos manuscritos de todo el *Nachlass*.

*La voluntad de poder* dejó de existir como *philosophisches Hauptprosawerk*, y lo hizo en favor de un nuevo contexto hermenéutico, a saber: los *fragmentos postumos*. En esa meditada decisión filológica de Colli y Montinari, se hizo justicia a la complejidad del estado en que fueron legados los manuscritos de Nietzsche, mostrando el recorrido cronológico de su génesis textual. Se hizo justicia también a la exhaustividad y completitud de los materiales postumos: frente a las 3500 páginas impresas por la GOA, la KGW publicaba más de 5.000, mostrando numerosos apuntes inéditos que enriquecían y aportaban nuevas perspectivas sobre el camino del pensar nietzscheano. Por otro lado, la completitud se medía también por la rigurosidad con que se precisó la distinta naturaleza textual de todos los apuntes: esbozos preparatorios (*Vorstufe*) o borradores de pensamientos luego recogidos en las obras publicadas por Nietzsche, anotaciones o extractos que Nietzsche ha realizado al hilo de sus lecturas, reflexiones y desarrollos realizados pero que no fueron luego publicados, aforismos inéditos y variantes de aforismos o de pasajes publicados. Sobre la utilidad y las ventajas de esta taxonomía —siempre y cuando no se considere como una clasificación definitiva del complejo material de los manuscritos, y procurando siempre no romper la continuidad genética de las diferentes etapas por las que atraviesa la escritura de Nietzsche— escribe por ejemplo Sánchez Meca:

---

[180] Por razones de espacio remitimos aquí al listado de los volúmenes de la KGW y KGB realizado por A. Morillas, «Estado actual de la edición Colli-Montinari», en *Estudios Nietzsche* 6 (2006), pp. 149-163, a cuya lista, realizada en 2005, habría que incorporar los 5 vols. de la sección IX que han aparecido hasta la fecha. Sobre la especificidad de esta última sección y la idea que subyace a la transcripión diferenciada, cfr. D. Giuriato y S. Zanetti, «Von der Löwenklaue zu den Gänsefüßchen. Zur neuen Edition von Nietzsches handschriftlichem Nachlaß ab Frühjahr 1885», en *Textkritische Beiträge* 8 (2003), pp. 89-105, pero también M. Parmeggiani, «Nueva edición de los manuscritos postumos 1885-1889», en *Estudios Nietzsche* 2 (2002), pp. 259-262.

> La descripción de esbozos, redacciones previas, correcciones, etc. hacen ver que la misma composición de un texto es un proceso hermenéutico: el autor reinterpreta incesantemente sus textos junto a sus pensamientos, observaciones, experiencias, vivencias, etc. El texto es ya una interpretación; está constituido por la estratificación de innumerables interpretaciones, y eso explica el fenómento de la riqueza interpretativa de las obras filosóficas más valiosas. No es la consecuencia de la comunicación de un mensaje «ideal» extraordinariamente rico, sino de la densa red de interpretaciones que constituyen al texto desde su génesis[181].

2) La relevancia de la KGB, iniciada por Colli-Montinari y continuada por Norbert Miller y Annemarie Pieper, radicó ciertamente en la exhaustividad con la que se subsanaron todas las negligencias —desmontadas por Schlechta y Janz— así como el carácter parcial o incompleto de los antiguos epistolarios. Los materiales de la tradición basilense y weimaresa se fundieron, así, en la primera edición crítica de la correspondencia completa de Nietzsche *y*, en la medida de lo posible, de las cartas dirigidas a él. La desmitologización del perfil biográfico del filósofo se encaró desde la seriedad de tres secciones que fueron secundadas por los correspondientes *Nachberichte* para correcciones, complementos y apéndices (KGW I/4; II/7; III/7), una base filológica rigurosa y fiable para cumplir no solo con las exigencias técnicas de crítica textual (observaciones sobre las cartas manuscritas, de errores de desciframiento e imprenta, de contextualización biográfica, etc.), sino también para desmontar definitivamente, como ya se ha dicho, las manipulaciones, mutilaciones y falsificaciones de la hermana[182]. Todas estas herramientas de contextualización, imprescindibles en cualquier investigación del pensamiento nietzscheano que se quiera crítica, invitan así a confrontarnos con la imagen de un Nietzsche más humano, con sus contradicciones internas, sus dudas, inquietudes y debilidades.

Humanizar a Nietzsche se convierte, así, en condición de posibilidad para desmentir, en primer lugar, la imagen de una ingenua y malentendida intempestividad, es decir, la idea de un aislamiento con respecto a las corrientes culturales de su tiempo. La KGB ofrecía precisamente innumerables testimonios de sus lecturas e intereses, identificaba con precisión los espacios culturales desde los cuales entender, por ejemplo, su proximidad y vinculación a la cultura francesa, ora desde la tradición moralista (período intermedio), ora desde la línea *decadente* (período último). Pero en segundo lugar, más importante todavía, humanizar a Nietzsche facilitaba el acceso a los pasajes más íntimos de su itinerario, es decir, a todos aquellos estados anímicos y corporales, a aquellas vivencias y experiencias fundamentales que posibilitan y condicionan en todo momento el propio acto de escritura y reflexión filosóficas. En este sentido, pues, el epistolario se convertía también en el espacio adecuado para entender el surgimiento fisiológico y anímico del propio pensar nietzscheano, localizando los vasos comu-

---

[181] Cfr. Sánchez Meca, *op. cit.*, p. 32.

[182] El rigor es indiscutible. En los *Nachberichte* encontramos una crítica textual, observaciones sobre las cartas manuscritas, lista de los errores de imprenta y de desciframiento, anexos de cartas todavía no publicadas (*Nachträge*) y explicaciones pertinentes sobre el contenido de dichas cartas. Además, se especifican todos los datos de la carta: dirección, tipo de papel, fecha, lugar, dónde se conserva, dónde ha sido publicada, etc. También incluye índice alfabético de los receptores de las cartas de Nietzsche y de los que le escriben, con una breve biografía de los mismos, lista de las cartas no conservadas, etc.

nicantes entre lo biográfico y lo intelectual, la tensión constitutiva entre vida y obra.

3) No debiéramos olvidar, en último lugar, el espíritu de la revista *Nietzsche-Studien*, una de las piezas clave del engranaje del proyecto Colli-Montinari, por cuanto habilitó un espacio de investigación desde el cual valorar la resonancia académico-filosófica de su propia edición crítica. Publicada desde 1972, la revista albergaba contribuciones monográficas, informaciones actualizadas de carácter bibliográfico sobre las novedades editoriales, como una importante sección de materiales que recogía trabajos de carácter histórico, crítico-textual o filológico: contribuciones al estudio de las fuentes del pensamiento nietzscheano (*Quellenforschung*), discusiones entre literatura crítica, notas críticas acerca de temas, conceptos o expresiones lingüísticas concretos, contribuciones sobre problemas de traducción y edición, informes bibliográficos sobre temas específicos, etc. A ese mismo espíritu «Colli-Montinari» pertenece, desde 1972, la línea editorial de las *Monografien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, y, desde 1990, de los *Supplementa Nietzscheana*, que recoge los más destacados trabajos monográficos en el ámbito de los estudios nietzscheanos. Precisamente el segundo volumen de los *Supplementa* acogió el monumental trabajo de D. M. Hoffmann, cuyo innegable espíritu basilense reivindicamos aquí como condición de posibilidad para seguir pensando, todavía hoy, el complejo camino del legado nietzscheano. En la medida en que reconocemos su imprescindible contribución a la historia de la recepción de Nietzsche, nos damos cuenta de la ganancia cultural que ha implicado el espíritu historicista promovido por Montinari.

En definitiva, este primer estudio introductorio sobre la historia de las ediciones y el Archivo-Nietzsche, preludio de un trabajo más extenso de próxima publicación, se inscribe así en esta misma tradición crítica. Creo firmemente que la necesidad generacional de seguir reconstruyendo y explicando la paradigmática *Rezeptionsgeschichte* de Nietzsche debe responder a un gesto de probidad filológica, al menos en la medida en que comprendemos el conocimiento exhaustivo de los numerosos avatares de sus obras y legado material como un imperativo irrenunciable al que no podemos ya dar la espalda. Desde esta convicción debe encararse, por tanto, la continuación de este trabajo.

KILIAN LAVERNIA BIESCAS

# 3. ÍNDICES

Estos índices remiten a los cuatro volúmenes de los *Fragmentos postumos* de la presente edición, que se citan según la numeración de éstos, y a los cuatro volúmenes de las *Obras completas* que se citan por el número de aforismo, parágrafo o apartado cuando el texto está de ese modo estructurado, o bien por la página cuando se trata de un texto seguido. Las ediciones de estos volúmenes utilizadas son las siguientes: FP I, 2.ª edición, 2010; FP II, 1.ª edición, 2008; FP III, 1.ª edición, 2010; FP IV, 2.ª edición, 2008; OC I, 2.ª edición, 2016; OC II, 1.ª edición, 2013; OC III, 1.ª edición, 2014; OC IV, 1.ª edición, 2016. Las siglas utilizadas son las que figuran al comienzo de este volumen en el apartado de Siglas.

## 3.1. ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

### A

C

D

## E

## F

K

L

R

T

U



V

## Z

## 3.2. ÍNDICE DE CONCEPTOS Y TÉRMINOS

## C

D

## E

# F

## G

## H

## I

J

## L

M

qué soy tan sabio» 6, «Por qué soy tan inteligente» 2, 4, «Por qué escribo libros tan buenos» 5, «Aurora» 1, «Así habló Zaratustra» 6, 7, «Crepúsculo de los ídolos» 1, «Por qué soy un destino» 2, 3, 5, 7, 8.

FP I: 29 [42], 32 [80]; FP II, 1.ª: 5 [117], 5 [146], 11 [27], 17 [100], 18 [58], 18 [62], 21 [73], 23 [25], 23 [96], 23 [133], 23 [149], 23 [152], 29 [10], 30 [37], 42 [5]; FP II, 2.ª: 1 [46], 3 [11], 3 [46], 3 [114], 3 [119], 4 [122], 4 [299], 6 [75], 6 [142], 6 [149], 6 [204], 6 [274], 6 [292], 6 [307], 6 [365], 6 [410], 6 [450], 7 [223], 7 [269], 8 [61], 8 [101], 9 [4], 10 [D56], 11 [28], 11 [43], 11 [73], 11 [86], 11 [101], 11 [134], 11 [174], 11 [250], 11 [332], 12 [220], 12 [56], 12 [58], 15 [27], 18 [6]; FP III: 1 [34], 1 [48], 1 [62], 3 [1] (67, 76, 99, 149, 164, 182, 208, 235, 314, 321, 351, 395), 4 [4], 4 [18], 4 [22], 4 [38], 4 [62], 4 [135], 4 [147], 4 [173], 4 [206], 4 [210], 5 [1] (8, 38, 41, 56, 68, 74, 76, 95, 108, 118, 120, 127, 134, 183, 211, 212, 225), 5 [30], 5 [33], 6 [3], 7 [22], 7 [24], 7 [26], 7 [42], 7 [69], 7 [71], 7 [160], 7 [268], 9 [51], 12 [1] (157), 12 [13], 12 [22], 13 [1], 13 [3], 13 [6], 13 [10], 14 [2], 16 [15], 16 [17], 16 [33], 16 [54], 16 [84], 17 [2], 17 [3], 17 [4], 17 [13], 17 [29], 17 [80], 19 [5], 21 [3], 22 [1], 24 [7], 24 [19], 24 [24], 24 [27], 25 [80], 25 [84], 25 [101], 25 [116], 25 [118], 25 [278], 25 [309], 25 [337], 25 [438], 25 [443], 25 [472], 25 [495], 25 [499], 25 [522], 25 [525], 26 [84], 26 [99], 26 [102], 26 [108], 26 [110], 26 [149], 26 [155], 26 [178], 26 [193], 26 [194], 26 [196], 26 [203], 26 [221], 26 [224], 26 [352], 26 [354], 26 [357], 26 [364], 26 [398], 26 [460], 27 [46], 27 [67], 27 [79], 29 [1], 29 [41], 31 [34], 32 [4], 34 [78], 35 [16], 35 [18], 35 [74], 36 [9], 36 [11], 40 [10]; FP IV: 1 [4], 2 [131], 7 [4], 8 [4], 9 [138], 9 [146], 9 [173], 10 [21], 10 [57], 10 [111], 10 [150], 10 [151]. 10 [163], 10 [190], 10 [194], 11 [148], 11 [297], 11 [346], 11 [360], 11 [375], 11 [378], 11 [408], 14 [65], 14 [133], 14 [163], 14 [164], 14 [185], 15 [42], 15 [48], 15 [113], 16 [5], 19 [9], 22 [28]

malo, lo malo (*schlecht, das Schlechte, schlimm* )

OC III: MA I, 45, 65, 141; MA II, 1.ª, 40, 149, 329, 381; M, 20, 231; FW, 130, 243, 273, 290; OC IV: Za I, «De la virtud que hace regalos» 1; Za III, «De los tres males» 2; JGB, 2, 25, 26, 47, 159, 190, 250; GM I, 2, 3, 4, 6, 10, 11, 16, 17; GM II, 15, 20, 23; GM III, 9; GD, «Los cuatro grandes errores» 2; NW, «De la pobreza del más rico», AC, 2, 16, 56, 57.

FP II, 1.ª: 23 [156], 28 [58], 30 [93], 30 [187]; FP II, 2.ª: 1 [7], 3 [20], 3 [134], 4 [108], 6 [456], 7 [223], 11 [114], 12 [58]; FP III: 4 [18], 4 [135], 4 [147], 5 [1] (118, 183), 7 [23], 7 [69], 7 [75], 7 [84], 7 [160], 7 [175], 7 [240], 7 [272], 12 [1] (30), 12 [22], 15 [48], 17 [13], 17 [25], 22 [3], 25 [438], 26 [111], 26 [354], 35 [21], 44 [9]; FP IV: 6 [2], 10 [152], 11 [414], 14 [86], 14 [113], 15 [120]

mando, mandar, orden, ordenar, (*Befehl, befehlen, kommandieren*) *v. tb.* obediencia

OC III: MA I, prólogo 3; 395, 440; MA II, 1.ª, 311; M, 9, 207; FW, 40, 335, 347, 354; OC IV: Za I, «De la guerra y del pueblo guerrero»; Za II, «De la superación de sí mismo», «La hora más silenciosa»; Za III, «De la virtud empequeñecedora» 2, «De las tablas viejas y nuevas» 4, 25; JGB, 19, 41, 199, 203, 205, 209, 211, 213, 221, 226, 242, 251, 257, 268; GM I, 14; GM II, 17; GD, «Incursiones de un intempestivo» 5, 11; WA, «Carta de Turín» 11; NW, «Dónde hago objeciones», «Nosotros, antípodas»; EH, «Por qué soy tan sabio» 7, «Por qué soy tan inteligente» 8, 9.

## N

865s.); OC II: VP, pp. 340-412; EPD, p.485 ss; OC III: MA I, 8, 11, 19, 31, 34, 38, 102, 103, 111, 124, 136, 141, 158, 159, 160, 222, 224, 231, 233, 255, 263, 292, 381, 508; MA II, 1.ª, 9, 49, 124, 146, 151, 185, 274, 342; MA II, 2.ª, 29, 67, 181, 185, 195, 198, 205, 219, 304, 327, 338; M, prólogo 3; 17, 23, 31, 76, 104, 122, 142, 248, 413, 423, 426, 427, 434, 455, 464, 468, 502, 560, 561; FW, 1, 59, 80, 109, 155, 166, 202, 225, 290, 294, 301, 336, 339, 344, 349, 356, 363; OC IV: Za II, «De los poetas»; JGB, 9, 22, 49, 55, 126, 188, 197, 207, 219, 230, 239, 257; GM II, 1, 2, 21, 22, 24; GM III, 9, 11, 13, 24, 25, 27; GD, «Sentencias y flechas» 6, «La moral como contranaturaleza» 4, 5, «Los cuatro grandes errores» 7, «Incursiones de un intempestivo» 1, 7, 14, 22, 27, 45, 48, 49; WA, «Carta de Turín» 2, 3; NW, «Nosotros, antípodas», «Epílogo» 2; AC, 15, 18, 24, 25, 26, 27, 32, 34, 38, 43, 47, 57, «Ley contra el cristianismo»; EH, «Por qué soy tan inteligente» 10, «Por qué escribo libros tan buenos» 5, «El nacimiento de la tragedia» 4, «Aurora» 2, «Por qué soy un destino» 7.

FP I: 3 [5], 3 [91], 5 [83], 6 [4], 7 [22], 7 [24], 7 [27], 7 [46], 7 [52], 7 [71], 7 [94], 7 [121], 7 [122], 7 [123], 7 [155], 8 [29], 9 [26], 9 [42], 9 [76], 9 [85], 9 [142], 10 [1], 12 [1], 14 [17], 16 [13], 18 [3], 19 [10], 19 [16], 19 [17], 19 [44], 19 [49], 19 [50], 19 [126], 19 [133], 19 [134], 19 [144], 19 [179], 19 [207], 19 [226], 19 [229], 19 [236], 19 [252], 21 [17], 21 [18], 24 [3], 24 [7], 26 [14], 28 [2], 29 [194], 29 [197], 29 [218], 29 [223], 30 [6], 32 [62], 32 [67], 34 [42], 35 [14]; FP II, 1.ª: 5 [146], 5 [191], 5 [194], 8 [8], 9 [1] (IV, V, VIII, IX), 12 [33], 17 [68], 17 [100], 18 [58], 22 [101], 23 [7], 23 [18], 23 [21], 23 [24], 23 [114], 23 [150], 27 [20], 27 [40], 32 [18], 32 [25], 40 [20], 41 [44], 42 [3], 45 [4]; FP II, 2.ª: 3 [11], 3 [93], 3 [108], 3 [131], 3 [148], 4 [55], 4 [73], 4 [122], 4 [136], 4 [180], 4 [204], 4 [288], 6 [151], 6 [183], 6 [206], 6 [239], 6 [382], 6 [400], 6 [414], 7 [24], 7 [73], 7 [154], 11 [7], 11 [16], 11 [60], 11 [63], 11 [68], 11 [119], 11 [125], 11 [178], 11 [190], 11 [197], 11 [201], 11 [211], 11 [237], 11 [238], 11 [302], 11 [306], 12 [38], 12 [111], 14 [9], 16 [4], 16 [16]; FP III: 4 [78], 4 [80], 4 [177], 4 [221], 5 [1] (133, 260, 261, 262), 7 [37], 7 [117], 7 [144], 7 [145], 7 [155], 7 [159], 8 [22], 10 [43], 12 [3], 13 [24], 14 [2], 15 [35], 16 [1], 16 [11], 16 [18], 16 [22], 16 [83], 16 [88], 17 [48], 20 [4], 21 [1], 21 [2], 24 [16], 25 [140], 25 [308], 25 [309], 25 [367], 26 [38], 27 [55], 32 [10], 34 [95], 38 [21], 39 [9], 40 [44], 40 [55], 44 [6]; FP IV: 1 [29], 2 [99], 2 [131], 5 [63], 5 [71], 8 [4], 9 [75], 9 [86], 9 [100], 9 [110], 9 [116], 9 [121], 9 [125], 9 [184], 10 [7], 10 [47], 10 [52], 10 [53], 10 [133], 10 [152], 10 [157], 10 [170], 11 [394], 14 [72], 14 [123], 14 [125], 14 [133], 14 [138], 15 [41]

ciencia de la naturaleza, ciencia natural (*Naturwissenschaft, natürliche Wissenschaft*)

OC I: FG, 13 [6] (pp. 201 ss.); 56 [2], 56 [4], 77 [4] (p. 239); ND, 57 [30], 58 [16]; PHG, 19 (p. 617); DS, 9 (p. 686), HL, 6 (p. 733); SE, 8 (p. 813); OC III: MA I, 1, 272, 377; FW, 355; OC IV: JGB, 12, 21, 204; GM I, 4, 13; GM III, 25; AC, 8, 15, 32, 59; EH, «Humano, demasiado humano» 3

FP I: 5 [28], 5 [46], 6 [4], 16 [6], 19 [23], 19 [38], 19 [50], 19 [91], 19 [198], 21 [16], 23 [18], 27 [37], 27 [77], 28 [4], 29 [12], 29 [24], 30 [15]; FP II, 1.ª: 5 [32], 5 [58], 22 [14]; FP II, 2.ª: 10 [D88], 11 [98], 11 [128]; FP III: 25 [395], 26 [413], 27 [36], 34 [99], 40 [67]; FP IV: 2 [69], 2 [96], 2 [127], 2 [131], 9 [167], 14 [153], 15 [19]

O

## Q



## R

## S

T

## V

## Y

# OBRAS COMPLETAS DE NIETZSCHE

Bajo la dirección de Diego Sánchez Meca

Traducciones, introducciones y notas de Jaime Aspiunza (Univ. del País Vasco), Manuel Barrios Casares (Univ. de Sevilla), Joan B. Llinares (Univ. de Valencia), Marco Parmeggiani (Univ. de Málaga), Diego Sánchez Meca (UNED), Luis E. de Santiago Guervós (Univ. de Málaga) y Juan Luis Vermal (Univ. de las Islas Baleares).

*Plan de esta edición*

Volumen I. *Escritos de juventud*
Introducciones, traducción y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Tecnos, 2010 (2.ª edición 2016)

*Esbozos autobiográficos y apuntes filosóficos de juventud (1858-1869); El nacimiento de la tragedia; Escritos preparatorios (El drama musical griego, Sócrates y la tragedia, La visión dionisíaca del mundo); Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas; Cinco Prólogos a cinco libros no escritos; Una palabra de año nuevo al redactor del semanario "En el nuevo Reich"; La filosofía en la época trágica de los griegos; Verdad y mentira en sentido extramoral; Exhortación a los alemanes; Consideraciones Intempestivas I, II, III y IV; La polémica sobre El nacimiento de la tragedia* (con los textos de Erwin Rohde, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf y Richard Wagner).

Volumen II. *Escritos filológicos*
Introducciones, traducción y notas de Manuel Barrios Casares, Alejandro Martín Navarro, Luis E. de Santiago Guervós, Juan Luis Vermal y Diego Sánchez Meca, Tecnos, 2013

*Teognis de Mégara; Estudios sobre Teognis; Sobre las fuentes literarias de Suidas; Sobre las fuentes de Diógenes Laercio; El certamen de Homero y Hesiodo; Homero y la filología clásica; Enciclopedia de la filología clásica; Recensiones; Introducción a Edipo Rey de Sófocles; Historia de la literatura griega I, II y III; Los filósofos preplatónicos; Introducción al estudio de los Diálogos de Platón; Escritos varios sobre lenguaje y retórica; El culto griego a los dioses.*

Volumen III. *Obras de madurez I*
Introducciones, traducción y notas de Marco Parmeggiani, Jaime Aspiunza, Juan Luis Vermal y Diego Sánchez Meca, Tecnos, 2014

*Humano, demasiado humano I y II; Aurora; Idilios de Mesina; La gaya ciencia*

Volumen IV. *Obras de madurez II y Complementos*
Introducciones, traducción y notas de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios, Alejandro Martín, Joan B. Llinares, Kilian Lavernia y Diego Sánchez Meca, Tecnos, 2016

*Así habló Zaratustra; Más allá del bien y del mal; La genealogía de la moral; El caso Wagner; Crepúsculo de los ídolos; El Anticristo; Ecce homo; Nietzsche contra Wagner;* Complementos a la edición e índices de nombres y de conceptos.

# FRAGMENTOS PÓSTUMOS

Versión íntegra en castellano
(1869-1889)

Edición dirigida por Diego Sánchez Meca

Plan completo de esta edición

Volumen I. *Fragmentos Postumos 1869-1874*
Traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago (Universidad de Málaga), Tecnos 2007 (2.ª edición corregida y aumentada 2010)

Este volumen incluye la *Introducción general* redactada por Diego Sánchez Meca y abarca los apuntes y fragmentos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia*, las *Consideraciones Intempestivas* y los trabajos de la primera época de Nietzsche como profesor en la Universidad de Basilea. Son los años de su amistad con Richard Wagner con quien comparte una concepción propiamente romántica de la música y una declarada veneración por Schopenhauer.

Volumen II. *Fragmentos Postumos 1875-1882*
Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios (Universidad de Sevilla) y Jaime Aspiunza (Universidad del País Vasco), Tecnos 2008

A partir de 1875 Nietzsche empieza el que se conoce como su período "ilustrado". Es decir, cuando tiene lugar su distanciamiento de las ideas románticas y la configuración de su peculiar método genealógico con el que lleva a cabo una inusual forma de crítica al conjunto de la cultura occidental. Es la época de *Humano, demasiado humano*, de *Aurora* y de *La gaya ciencia*.

Volumen III. *Fragmentos Postumos 1882-1885*
Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca (UNED) y Jesús Conill (Universidad de Valencia), Tecnos 2010

En este volumen se recogen todos los apuntes, esbozos y materiales tanto conceptuales como poéticos que Nietzsche elaboró paralelamente a la composición de los cuatro libros de que consta su *Así habló Zaratustra*. Parece que su intención fuera escribir una especie de "antievangelio" que, utilizando la figura del filósofo persa Zaratustra, sirviese como resorte a esa transvaloración de los valores cristianos que constituye el centro de su mensaje filosófico. Está ya en plena época de filósofo errante, viajando sin cesar por el centro y el sur de Europa.

Volumen IV. *Fragmentos Postumos 1885-1889*

Traducción, introducción y notas de Joan B. Llinares (Universidad de Valencia) y Juan L. Vermal (Universidad de las Islas Baleares), Tecnos, 2006 (2.ª edición 2008)

Este cuarto volumen recoge los fragmentos de la época más productiva del filósofo, cuando escribe sus obras más polémicas (*Más allá del bien y del mal, Crepúsculo de los ídolos, La genealogia de la moral, El Anticristo, Ecce homo*) y cuando ya han tomado forma y articulación las principales ideas y temas de su pensamiento maduro. Contiene todos los materiales y fragmentos preparatorios para la gran obra *La voluntad de poder* que nunca llegó a redactar.